

Stefan Lüder

# Staatsbildung und Legitimation im Himalaya

Eine Verflechtungsgeschichte des  
Gorkhā-Staates im überlangen 19.  
Jahrhundert

OPEN ACCESS

 Springer VS

---

# Staatsbildung und Legitimation im Himalaya

---

Stefan Lüder

# Staatsbildung und Legitimation im Himalaya

Eine Verflechtungsgeschichte des  
Gorkhā-Staates im überlangen 19.  
Jahrhundert

Stefan Lüder  
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften  
Humboldt-Universität zu Berlin  
Berlin, Deutschland

Dissertation an der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin

von Stefan Lüder

Gutachter:

Prof. Dr. Michael Mann, Institut für Asien- und Afrikawissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin

Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenszle, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien

Ursprünglicher Titel der Dissertation: Selbstzivilisierung im Himalaya – Strategien zur Herrschaftslegitimation im überlangen 19. Jahrhundert des Gorkhä-Staates



ISBN 978-3-658-44421-1

ISBN 978-3-658-44422-8 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-44422-8>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2024. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.

**Open Access** Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheneinhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Marija Kojic

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Das Papier dieses Produkts ist recycelbar.

*Für Rosi und Peter,  
Merlin und Emmi*

---

## **Anmerkung zur Schreibweise fremdsprachiger Wörter**

Zur Vermeidung von Ungenauigkeiten und Verwechslungen durch anglierte Schreibweisen oder eingedeutschte Bezeichnungen und um eine möglichst genaue Identifikation nach wissenschaftlichen Qualitätsstandards zu ermöglichen werden historische Personen- und Götternamen sowie feststehende Begrifflichkeiten fremdsprachigen Ursprungs durchweg mit diakritischen Sonderzeichen geschrieben. Dabei folgt die Umschrift fremdsprachige Begriffe aus der Devanagari-Schrift nach ISO 15919:2001 und die Umschrift aus der arabisch-persischen Schrift nach ISO 233-3:1999. Nur bei der erstmaligen Verwendung aller fremdsprachigen Wörter, Namen und Begrifflichkeiten sind diese durch kursive Hervorhebung gekennzeichnet.

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	1
<b>2</b>	<b>Aktueller Forschungsstand, Desiderate und das eigene Forschungsdesign</b> .....	7
2.1	Legitimationsbegriffe und die Erforschung von Legitimationsstrategien: Ein einführender Überblick .....	8
2.1.1	Legitimationstheorien und Legitimationsforschung in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften .....	10
2.1.2	Historische Legitimationsforschung in Asien .....	13
2.1.3	Zivilisierung und Selbstzivilisierung .....	14
2.2	Geschichtsschreibung und historische Forschung im zentralen Himalaya: Das Beispiel Gorkhā-Staat/Nepal .....	18
2.2.1	Die Erfindung der Rāṣṭrīya Itihās .....	20
2.2.2	Kritische Reflexion und Erweiterte Perspektiven .....	22
2.2.3	Aktuelle Trends und Desiderate .....	25
2.3	Das eigene Forschungsdesign .....	29
<b>3</b>	<b>Dynamiken der Staatsbildung im überlangen 19. Jahrhundert des zentralen Himalayas</b> .....	35
3.1	Vom Gorkhā Rājya zum Gorkhā Rāj: Die formative und expansive Phase der Staatsbildung im zentralen Himalaya .....	39
3.2	Aus den Ruinen des Gorkhā Rājs: Die Konsolidierung des Gorkhā-Staates und das Ende des überlangen 19. Jahrhunderts .....	46
3.2.1	Der Aufstieg der Rāṇā-Dynastie .....	47
3.2.2	Die Herrschaft der Śamśera Rāṇās .....	55

<b>4</b>	<b>Legitimation in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung</b> .....	67
4.1	Die Erfindung eines Rājput-Herkunftsmythos .....	70
4.2	Der varṇa-jāt-thara-Nexus .....	79
4.3	Die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums .....	88
4.4	Regionalmächte Asiens als Legitimationsquellen .....	98
4.5	Ein dynamisches Kontinuum lokaler und regionaler Legitimationsstrategien .....	107
<b>5</b>	<b>Recht und Ordnung im Gorkhā-Staat</b> .....	111
5.1	Der Ain – Eine kurze Einführung .....	116
5.2	Effektivierung des Staatsapparates .....	118
5.3	Institutionalisierung einer hierarchisierten Gesellschaftsordnung .....	126
5.4	Reform soziokultureller Normen und Praktiken .....	133
5.5	Die Legitimation der Legalität und soziokulturelle Selbstzivilisierung .....	148
<b>6</b>	<b>Herrschaftslegitimation durch Gesundheitswesen und Bildungsinstitutionen</b> .....	153
6.1	Das Gesundheitswesen als Instrument zur Herrschaftslegitimation .....	156
6.1.1	Die Entstehung medizinischen Pidgin-Wissens im Gorkhā-Staat .....	159
6.1.2	Die Institutionalisierung eines staatlichen Gesundheitswesens .....	165
6.2	Das Bildungssystem zur Herrschaftslegitimation .....	178
6.2.1	Anfänge und Ausbau des staatlichen Schulsystems im Gorkhā-Staat .....	180
6.2.2	Ein kurzes Intermezzo bildungspolitischer Experimente .....	184
6.2.3	Das Bildungssystem zur Nationen- und Staatsbildung .....	186
6.2.4	Die Mār von „Fortschritt durch Bildung“ und der Ādhār Śikṣā-Politik .....	195
6.3	Die legitimatorischen Dimensionen von Gesundheitswesen und Bildungssystem .....	199
<b>7</b>	<b>Technologie zur Herrschaftslegitimation</b> .....	205
7.1	Fotografie und die Selbstinszenierung von Zivilisiertheit .....	207

---

7.2	Infrastruktur als materielle Manifestation von Zivilisiertheit . . . .	216
7.3	Die Ambivalenz der materiellen Selbstzivilisierung . . . . .	232
<b>8</b>	<b>Das Erbe der Selbstzivilisierung im Himalaya . . . . .</b>	<b>235</b>
	<b>Bibliografie . . . . .</b>	<b>245</b>

---

# Abbildungsverzeichnis

Abbildung 5.1	Die »Gorkhālī Stufenleiter der Zivilisiertheit« der idealtypischen Gesellschaftsordnung	127
Abbildung 5.2	Inszenierung der Rede von Candra Śamśera Rāṇā am 28. November 1924	145
Abbildung 6.1	Das Bir Hospital im Zentrum von Kathmandu Ende des 19. Jahrhunderts	166
Abbildung 6.2	Die Gebäude des Bir Hospital am nördlichen Rand des Ṭṛḍikhel-Platzes	167
Abbildung 6.3	Eine Krankenstation außerhalb des Kathmandu-Tals in den frühen 1920er Jahren	171
Abbildung 6.4	Das Tribhuvana-Chandra Military Hospital in Kathmandu um 1926	172
Abbildung 6.5	Das neue Gebäude der Darbār High School am Rande des Rānī Pokharī um 1892	183
Abbildung 6.6	Das Hauptgebäude des Tribhuvana-Chandra Colleges um 1918	193
Abbildung 7.1	Die früheste bekannte Fotografie von Jaṅga Bahādura Rāṇā vom September 1863	209
Abbildung 7.2	Eine Aufnahme der Familie Candra Śamśeras mit einer Berglandschaft im Hintergrund	211
Abbildung 7.3	Der Ausblick auf die White City der Franco-British Exhibition in London 1908	212
Abbildung 7.4	Singha Śamśera, Shanker Śamśera und Tribhuvan Śāha (v.l.n.r.) mit Leopard	214
Abbildung 7.5	Die erste Fotografie einer Brücke der verbesserten Bauweise in Bhaktapur 1863	222

---

Abbildung 7.6	Eine Hängebrücke über einen der großen Flüsse im Himalaya in den 1920er Jahren .....	223
Abbildung 7.7	Der Ghanṭāghar am Rand des Rānī Pokharī gegenüber der Darbār High School .....	225
Abbildung 7.8	Die Chandra Jyoti Electric Power Station in Pharpiñ Anfang des 20. Jahrhunderts .....	228
Abbildung 7.9	Eine Station der Seilbahn von Dhursiñ nach Kathmandu im Hügelland des Himalaya .....	230
Abbildung 7.10	Die Eröffnung der Eisenbahnverbindung zwischen Raxaul und Amlekhganj 1927 .....	231



# Einleitung

# 1

Seit Beginn der akademischen Institutionalisierung der Geschichtswissenschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts bildete der Nationalstaat und dessen Grenzen lange Zeit den grundlegenden Referenzrahmen historischer Forschung. Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Dominanz der Nationalgeschichte und der sogenannte methodologische Nationalismus aber zunehmend infrage gestellt. Durch Erweiterungen der Perspektiven und das Hinterfragen der Epistemologie, Theorien und Methoden kristallisierten sich seither eine Vielzahl von Ansätzen mit unterschiedlichen theoretischen und methodischen Schwerpunkten heraus, durch die versucht wird den Nationalstaat als vorausgesetzten Referenzrahmen historischer Forschung zu überwinden. Dazu gehört einerseits die Regionalgeschichte, die den zu untersuchende Raum auf Grundlage von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Merkmale definiert.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite entstanden die Ansätze der Welt- und Globalgeschichte, die anfänglich noch schwerpunktmäßig Vergleiche zwischen nationalstaatlich gerahmten Phänomenen anstellten, mittlerweile aber auch Austauschprozesse, Wechselbeziehungen und Verflechtungen über nationalstaatliche, regionale und kontinentale Grenzen hinweg in den Blick nehmen.<sup>2</sup> „Trotz der gemeinsamen Gegenposition zur Nationalgeschichte gleicht das Verhältnis der Regional- und Globalgeschichte eher einem Neben- als einem Miteinander.“ (Brunet, Gräser und Langthaler 2021: 6).

Und obwohl die für diese Entwicklung sehr einflussreiche *Subaltern Studies Group* in Südasiens ihre Anfänge nahm, gibt es bis heute bemerkenswerterweise

---

<sup>1</sup> Vgl. Brunet, Gräser und Langthaler (2021).

<sup>2</sup> Vgl. Werner und Zimmermann (2002), Osterhammel (2011 [2001]), Conrad (2016) sowie Beckert und Sachsenmaier (2018).

nur wenige Bemühungen auch die Himalaya Region in diese aktuelleren Diskussionen der historischen Wissenschaften einzubeziehen.<sup>3</sup> Stattdessen wird die Region sowohl in Medien, Politik und Wissenschaft weiterhin als „[...] frontier, as refuge, or as borderland [...]“ (Saxer 2016: 105) wahrgenommen. Und aufgrund dieser Wahrnehmung werden die vielschichtigen historischen Verbindungen und Verflechtungen der Himalaya Region mit den Nachbarregionen und der weiteren Welt häufig übersehen und vernachlässigt. Ein Grund dafür scheint auf die Definition von Regionen selbst zurückzuführen zu sein, denn die Himalaya Region wird in der diskursiven Aufteilung Asiens meist implizit als Grenze zwischen den regionalen Konstrukten „Südasiens“, „Zentralasiens“ und „Südostasiens“ verstanden. Deshalb ist sie aus jeder dieser Perspektiven stets in der Peripherie und niemals im Zentrum verortet. In den letzten zwei Jahrzehnten lassen sich aber diesbezüglich in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Region positive Entwicklungen beobachten. So gibt es zunehmend mehr historische Forschung, mit dem Anliegen die dominierenden europa-amerikazentrischen Tendenzen in der sozial- und geisteswissenschaftlichen Theoriebildung entgegenzuwirken und durch empirische Forschung in der Himalaya Region auch theoretische Debatten zu bereichern, die über die Region selbst und Asien hinausgehend von Interesse sein könnten.<sup>4</sup>

Diese Tendenz zur Perspektivenerweiterung in der historischen Forschung und Historiografie wird auch im Hinblick auf die Region des zentralen Himalayas deutlich. Aufgrund von methodologischem Nationalismus, selbst gewählter Isolation und Exzeptionalismus ist die regionale Historiografie und historische Forschung noch heute dominant durch die einzelnen nationalen Narrative geprägt. Historische Verbindungen und Verflechtungen, Wechselbeziehungen und Austauschprozesse wurden hingegen lange Zeit übersehen oder wurden nur marginal berücksichtigt und blieben demzufolge weitestgehend unerforscht. Exemplarisch lässt sich das ausgesprochen gut am Beispiel des Gorkhā-Staates beziehungsweise Nepals veranschaulichen.<sup>5</sup> Die Anfänge dieser Entwicklung lassen hier auf

---

<sup>3</sup> Hier wird sich auf die Definition der Himalaya Region von Sara Shneiderman (2010) bezogen. Sie umfasst Teile der heutigen Nationalstaaten Nepal, Bhutan, Indien (insbesondere aber nicht ausschließlich die Bundesstaaten Uttaranchal, Himachal Pradesh, Jammu & Kaschmir, Sikkim, and Arunachal Pradesh), ebenso wie Teile Chinas (insbesondere die *Tibetan Autonomous Region*).

<sup>4</sup> Einen nicht unerheblichen Beitrag zum wachsenden Interesse an der Erforschung der Himalaya Region haben die Beiträge von van Schendel (2002) und Scott (2009) geleistet.

<sup>5</sup> Die Verwendung Nepals als Bezeichnung für die politische Entität, die in Staatsbildungsprozessen zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert entsteht, ist eine problematische Rückprojektion gegenwärtiger politischer Grenzziehungen und eine Konsequenz des methodologischen Nationalismus. Zur kritischen Distanzierung und Betonung der Prozesshaftigkeit

die Zeit nach 1951 und der Erfindung eines nationalen historiografischen Narrativen, der sogenannten *Rāṣṭrīya Itihās* („Geschichte der Nation“) zurückverfolgen. Wie in anderen Teilen der Welt auch, wussten die herrschenden Eliten des Landes die Geschichtsschreibung für sich zu nutzen und förderten die Verbreitung eines legitimierenden Narratives durch Bildungsinstitutionen, Wissenschaft und Medien.

Erst ab den 1990er Jahren und einhergehend mit neuen Freiheiten aufgrund politischer und gesellschaftlicher Transformationsprozesse konnten sich WissenschaftlerInnen aus der Region selbst, aber auch aus Europa und Nordamerika, kritischer mit der nationalistisch geprägten Erzählweise der *Rāṣṭrīya Itihās* auseinandersetzen. Sie arbeitete zahlreiche Desiderate auf, während sie kontinuierlich die Fortschritte in historischer Forschung und Lehre evaluierten. Parallel zur kritischen Selbstreflexion erschien eine stetig wachsende Zahl von Publikationen, die sich der Erforschung der vielschichtigen historischen Verflechtungen der Himalaya Region mit dem Rest der Welt widmeten und sich thematisch mit Politik und Handel, Kultur und Identität, Sprache und Literatur sowie mit Prozessen der Staats- und Nationenbildung aus transnationaler, transregionaler, transkultureller und vereinzelt sogar globalhistorischer Perspektive auseinandergesetzt haben. Diese Forschungen widerlegen die noch immer weit verbreitete Wahrnehmung des Himalayas als isolierte *terra incognita*. Sie zeigen, dass die Geschichte der Region bereits seit Jahrhunderten auf vielschichtige Weise mit den Nachbarregionen und im weitesten Sinne auch dem Rest der Welt verflochten ist.

Bislang unberücksichtigt in diesen Debatten bleiben aber die reziproken Dynamiken von Staatsbildungsprozessen und den Strategien zur Herrschaftslegitimation. Um dieses Forschungsdesiderat aufzuarbeiten, wird in diesem Buch Sebastian Conrads (2005) Gedanke diesbezüglich aufgegriffen und weiterentwickelt:

Es wäre [...] lohnender, davon auszugehen, dass jede Form der territorialen Annexion und Übernahme politischer Herrschaft auf eine Reihe legitimatorischer Strategien zurückgreift, um diese Herrschaft akzeptabel zu machen [...]. Dann ließe sich nach den Unterschieden und spezifischen Formen der Aneignung legitimatorischer Diskurse und Praktiken fragen, [...], statt sie vorauszusetzen.

(Sebastian Conrad 2005: 252)

---

der Staatsbildung wird in diesem Buch daher begrifflich zwischen Gorkhā Rājya, Gorkhā Rāj, Gorkhā-Staat und Nepal unterschieden. Im zweiten Kapitel wird diese Unterscheidung begründet und erläutert.

Daher lauten die zwei zentralen Forschungsfragen dieses Buchs: Welche Strategien eigneten sich die Eliten des Gorkhā-Staates zur Legitimation ihres Herrschaftsanspruches an? Und lassen sich anhand der Legitimationsstrategien weitere regionale, wie globale Verflechtungen der zentralen Himalaya Region aufzeigen?

Zur notwendigen Eingrenzung des Vorhabens ist die Forschung auf den Zeitraum des „überlangen 19. Jahrhunderts“ (Michaels 2018: x) des Gorkhā-Staates fokussiert, von den Anfängen der Staatsbildungsprozesse unter der Śāha-Dynastie Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ende der Rāṇā-Herrschaft Mitte des 20. Jahrhunderts. Diese zeitliche Eingrenzung ist allerdings unbedingt als Orientierungsrahmen zu verstehen. Die chronologische Ränder des Untersuchungszeitraums sind bewusst offengehalten, um den Eindruck zu vermeiden, dieses Buch sei eine „[...] abgeschottete Binnengeschichte einer durch Jahreszahlen eindeutig demarkierbaren Epoche“ (Osterhammel 2010: 16–17). Deshalb gibt es auch keine chronologische Kapitelstruktur mit Jahreszahlen im Titel, sondern eine thematische Gliederung.

Auf Grundlage der Forschungsfrage wurden drei Thesen formuliert: (1) Anhand der exemplarischen Analyse von legitimatorischen Diskursen und Praktiken der herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates lässt sich zeigen, wie lokale, regionale und globale Dynamiken der Staatsbildung zu neuen Formen der Herrschaftslegitimation führen. Im 18. Jahrhundert sind diese zunächst in lokalen und regionalen Legitimationsstrategien, mit zunehmenden regionalen wie globalen Verflechtungen im 19. Jahrhundert dann schließlich in der selektiven Anverwandlung kolonialer Legitimationsstrategien, insbesondere der Zivilisierungsmission der Briten in Südasien in Form der *Selbstzivilisierung* zu suchen. (2) Den herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates gelang es durch die erfolgreiche Selbstzivilisierung nicht nur ihre Herrschaftsansprüche gegenüber der eigenen Bevölkerung und rivalisierenden Fraktionen innerhalb der Elite über lange Zeit aufrecht zu erhalten, sondern gleichzeitig auch einer möglichen Fremdbestimmung durch die britische Kolonialmacht in Südasien zuvorzukommen und so die Souveränität und territoriale Integrität des Gorkhā-Staates im Verlauf des überlangen 19. Jahrhunderts zu bewahren. (3) Auf der theoretischen Ebene trägt dieses Buch zur empirischen Diversifizierung der Forschungsliteratur zu Staatsbildung und Legitimation bei, indem die in dieser Hinsicht völlig unerforschte Himalaya Region im Fokus steht. Darüber hinaus wirkt dieses Buch Tendenzen zur fehlenden Verbindung von regional- und globalgeschichtlichen Ansätzen und der dadurch drohenden Entstehung von Globalismus und Regionalismus entgegen,

indem mögliche Synergien einer raumsensiblen Geschichtswissenschaft ergründet und exemplarisch umgesetzt wird, wie Regional- und Globalgeschichte in der Forschung im Zusammenhang gedacht werden können.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Aktueller Forschungsstand, Desiderate und das eigene Forschungsdesign

# 2

Die Forschungsfragen und das Erkenntnisinteresse dieses Buchs erfordern eine Einführung in verschiedene relevante Forschungsgebiete und eine detaillierte Herausarbeitung der jeweiligen Desiderate. Zum Einstieg werden deshalb zunächst etymologischen und ideengeschichtliche Ursprünge von unterschiedlichen Legitimationsbegriffen thematisiert und in die Anfänge der wissenschaftlichen Legitimationsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften einführungsdiskutiert. Im nächsten Schritt geht es dann etwas spezifischer um die Legitimationsforschung in den Geschichtswissenschaften mit einem besonderen Fokus auf den aktuellen Stand der Forschung im Kontext Asiens. Den Abschluss dieses Abschnitts bildet dann die Erläuterung der für dieses Buch besonders gewichtigen Konzepte von Zivilisierung und Selbstzivilisierung. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels geht es anschließend um die Einführung in die Geschichtsschreibung und historische Forschung im zentralen Himalaya anhand des gewählten Beispiels des Gorkhā-Staates beziehungsweise Nepals. Anfänglich werden kurz die Anfänge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Region umrissen, bevor anschließend die Erfindung der Rāṣṭrīya Itihās und das dominierende Narrativ dieser Historiografie zusammenfassend beschrieben werden. Im darauffolgenden Teil wird der aktuelle Forschungsstand der Geschichtswissenschaften in der Region kritisch reflektiert und die perspektivische Erweiterung in der Geschichtsschreibung und historischen Forschung seit den 1990er Jahren in den Blick genommen. Zum Ende dieses Abschnitts werden aktuelle Trends sowie verbleibende Forschungsdesiderate identifiziert. Im letzten Teil dieses Kapitels wird schließlich das eigene Forschungsdesign zur Untersuchung von legitimatorischen Diskursen und Praktiken aus globalhistorischer Perspektive vorgestellt, der zur Verfügung stehende Quellenkorpus beschrieben, die eigene Epistemologie und der eigens konzipierte analytische Ansatz erklärt.

## 2.1 Legitimationsbegriffe und die Erforschung von Legitimationsstrategien: Ein einführender Überblick

Die historische Verflechtungen der Himalaya Region mit Nachbarregionen und der weiteren Welt durch die Untersuchung von Legitimationsstrategien zu ergründen kann ohne einführende Diskussion durchaus problematisch sein. Aus Perspektive der Kritik an Europa- und Amerikazentrismus ließe sich anführen, die etymologischen, ideen- und wissenschaftshistorischen Ursprünge des Legitimationsbegriffs lägen eben in Europa und Nordamerika und der Begriff sei demzufolge für die Forschung außerhalb dieser Regionen nicht zu operationalisieren. Das sind grundsätzlich valide Bedenken. Eine völlig unreflektierte Übertragung von Begriffen und Konzepten aus der westlichen Ideengeschichte auf andere Regionen der Welt kann selbstverständlich problematisch sein, insbesondere wenn aus einer regionalen Empirie universelle Geltungsansprüche abgeleitet werden. Und die Legitimationsforschung im Allgemeinen ist bislang zweifellos durch einen stark europa-amerikazentrierten Schwerpunkt geprägt. Wenn aber diese Bedenken zu weit führen und grundsätzlich die Operationalisierbarkeit von Begriffen und Ideen westlichen Ursprungs infrage gestellt wird, ist das ebenso bedenklich. Wie Jürgen Osterhammel (2010 [1998]) diesbezüglich anmerkt:

Ob mit einem solchen Befund auch sogleich schon die Unwahrheit und Unbrauchbarkeit derart «konstruierter» Begriffe und Theoreme erwiesen ist, steht freilich dahin. Manche von ihnen mögen durchaus *nützliche* Hilfsmittel wissenschaftlicher Beschreibung und Erklärung sein; jede wissenschaftliche Modellbildung ist ihrem Wesen nach eine setzende, keine abbildende Leistung.

(Osterhammel 2010 [1998]: 24)

Dieser Argumentation folgend wird deshalb hier der Standpunkt vertreten, dass mit einer Kombination aus reflexiver Induktion und partieller Deduktion der Legitimationsbegriff auch als epistemologische Kategorie in einem Forschungsdesign eingesetzt werden kann, welches zur Analyse von Regionen außerhalb Europas und Nordamerikas konzipiert ist. Der Legitimationsbegriff ist zwar europa-amerikanischen Ursprungs, die damit verbundene Frage nach der Rechtfertigung von Herrschaft ist aber ein globalhistorisches Phänomen.

Dem eigenen Anspruch Rechnung tragend werden daher zunächst die etymologischen und ideengeschichtlichen Ursprünge des Legitimationsbegriffs kurz erläutert. Im Deutschen gibt es neben dem Substantiv „Legitimation“ und dessen Synonym „Legitimierung“, mit einer eher prozessorientierten Konnotation und

in Abgrenzung zur Zustandsbeschreibung „Legitimität“, auch noch das entsprechende Adjektiv „legitim“, sowie das Verb „legitimieren“. Sie alle haben ihren etymologischen Ursprung im lateinischen Adjektiv *legitimus* [*legitima, legitimum*], das mit „gesetzmäßig“ und „rechtmäßig“ übersetzt wird. Dieses leitet sich wiederum aus dem Substantiv *lex* [*lēgis*] her und wird mit „Gesetz“ oder „Recht“ übersetzt. Das bedeutet, dass der Legitimationsbegriff in der europäischen Antike lediglich die Übereinstimmung mit dem Gesetz ausdrückte. Im Mittelalter Europas wurde die Frage nach der Rechtmäßigkeit von Herrschaft im Zusammenhang mit den Debatten um das Konzept des Gottesgnadentums diskutiert.

Erst im Zuge der amerikanischen und französischen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts begannen sich Philosophen unterschiedlichster Couleur mit dem Legitimationsbegriff zu beschäftigen und als normatives Konzept zu denken. Sie befassten sich vor allem mit der Definition von Kriterien legitimer Herrschaft, anhand derer sie versuchten die Legitimität eines Herrschaftssystems zu bewerten. Mit Hilfe der definierten Kriterien hinterfragten sie schließlich bestehende Herrschaftssysteme, ganz konkret die Kolonialherrschaft der Briten über ihre Kolonien in Nordamerika und die französische Monarchie. Sie überprüften, ob die untersuchten Herrschaftsverhältnisse den von Ihnen entwickelten normativen Anforderungen und Kriterien an einen legitimen Herrschaftsanspruch entsprachen oder nicht. Im weiteren Verlauf der Aufklärung entwickelte sich der Legitimationsbegriff dann von einer eher staatsphilosophischen Kategorie (u. a. Hobbes, Locke und Rousseau) hin zu einem ideologisch stark aufgeladenen Begriff, der von unterschiedlichen politischen Strömungen instrumentalisiert wurde, um bestehende Herrschaftsverhältnisse zu kritisieren. Dadurch verlor der Begriff zunächst wieder an Bedeutung und kam über längere Zeit fast ausschließlich in den Rechtswissenschaften und der Staatslehre zur Anwendung.<sup>1</sup>

Wie in vielen anderen Teilen der Welt existieren auch im Himalaya äquivalente Konzepte zum Legitimationsbegriff. In der Umgangssprache der einfachen Menschen des Gorkhā-Staates, die heute als *Nepālī* bezeichnet wird, gibt es unterschiedliche Begrifflichkeiten mit jeweils eigenen etymologischen Wurzeln.<sup>2</sup> Das Adjektiv *kānuni* („gesetzlich“, „legitim“) und das entsprechende Substantiv *kānun*

---

<sup>1</sup> Vgl. Würtenberger (2004 [1982]).

<sup>2</sup> Die Menschen im Gorkhā-Staat nutzen eine gemeinsame Sprache. Vor dem 18. Jahrhundert wurde diese noch als *khas kurā* („Sprache der Khas“) bezeichnet. Später wurden dann eher *gorkhālī* („Sprache der Gorkhālī“) mit einer tendenziell politischen und *parvatīya bhāṣā* („Sprache im Hügelland“) mit einer geografischen Konnotation oder die leicht sanskritisierte Version *prākṛt* gebräuchlicher. Erst unter dem Einfluss nationalistischer Aktivisten und britischen Kolonialbeamten wurde die noch heute gängige Bezeichnung *Nepālī* ab Ende der 1920er Jahre übernommen.

(„Recht“, „Gesetz“) sind persisch-arabischen Ursprungs und weisen eine militärische Konnotation auf.<sup>3</sup> Ebenfalls aus dem persisch-arabischen Sprachraum aber eher juristisch verstanden wurde hingegen das Substantiv *ain* („Gesetz“) übernommen, wie dessen Verwendung im Kompositum *ain bamojim* („in Übereinstimmung mit dem Gesetz“) verdeutlicht.<sup>4</sup> Das Adjektiv *vaidh* („legitim“, „rechtmäßig“) ist hingegen sanskritischen Ursprungs und tendenziell eher religiös konnotiert, da es sich auf rituelle Gesetzgebung aus der vedischen Literatur bezieht.<sup>5</sup> Diese verschiedenen Begrifflichkeiten können als Indiz für die Existenz einer Reihe von Ideen, Konzepten und Diskursen im zentralen Himalaya verstanden werden, die in Europa und Nordamerika mit dem Legitimationsbegriff beschrieben worden sind. Aufgrund dessen wird in diesem Buch angenommen, dass sich Schriftkundige und insbesondere herrschenden Eliten in der zentralen Himalaya Region womöglich schon seit geraumer Zeit mit Fragen und Aspekten der Herrschaftslegitimation befasst haben. Der Legitimationsbegriff kann deshalb auch im Zusammenhang der Erforschung von Legitimationsstrategien im zentralen Himalaya als operationalisierbar angesehen werden.

### 2.1.1 Legitimationstheorien und Legitimationsforschung in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften

Den Anfang eines wissenschaftlichen Diskurses um Legitimation und Legitimität markieren die Arbeiten von Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In der kritischen Reflexion wird Weber häufig eine grundsätzliche Inkohärenz und zum Teil sogar offensichtliche Widersprüchlichkeit konstatiert.<sup>6</sup> Dennoch fehlt sein Name in keiner Bibliografie zum Thema und daher sollen auch hier kurz seine wichtigsten Gedanken zum Thema zusammengefasst werden. In *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) argumentiert Weber, jede Form von Macht- oder Autoritätsanspruch bedarf der Selbstrechtfertigung. Das bedeutet, jede Person, die Macht oder Autorität für sich beansprucht, muss diesen Anspruch auch begründen und die Frage beantworten, was diesen als legitim qualifiziert. In Abgrenzung zum Legitimationsverständnis der Staatstheorie, die Legitimation als bloße Hinnahme des Herrschaftsanspruchs durch die Beherrschten begreift, erfordert Legitimation im Sinne Webers als Grundvoraussetzung ein Art der inneren Anerkennung oder

---

<sup>3</sup> Siehe Turner (1931: 106).

<sup>4</sup> Ibid.: 59.

<sup>5</sup> Ibid.: 570.

<sup>6</sup> Vgl. beispielsweise Heidorn (1982: 12 ff.) und Heins (1990: 12 ff.).

Legitimationseinverständnis durch die Handelnden einer Herrschaftsordnung. Dieses Einverständnis bezeichnet Weber als Legitimitätsglauben der Beherrschten und argumentiert, dieser Glaube bilde das eigentliche Fundament jeder Form von Herrschaft. Insofern versteht Weber also Legitimation nicht mehr als normativen Maßstab, an dem die Rechtmäßigkeit eines Herrschaftssystems abgelesen werden kann, sondern als empirische Kategorie, mit dessen Hilfe sein postulierter Legitimitätsglaube von Mitgliedern einer Gesellschaft untersucht werden kann.

Das zweite zentrale Element von Webers Legitimationstheorie ist seine viel zitierte Typologisierung von Legitimitätsbegründungen und die darauf basierende Ableitung von Formen legitimer Herrschaft. Er unterscheidet idealtypisch zwischen charismatischen, traditionellen und rationalen Formen der Legitimitätsbegründung. Empirisch ließen sich in den meisten Fällen nur Mischformen dieser Typen finden. Als letztes gewichtiges Element der Legitimationstheorie Webers sind die Handelnden des Herrschaftssystems zu nennen, die in die Aushandlung von Legitimität von Machtverhältnissen involviert sind: (1) die Herrschenden und ihr Anspruch auf Legitimität; (2) die Beherrschten und ihr Legitimitätsglaube; (3) die zwischen diesen beiden Polen agierende Verwaltung (Militär, Polizei und Administration), denn Weber zufolge äußere sich und funktioniere Herrschaft als Verwaltung (Weber 1980 [1922]: 545 ff.).

In den 1950er und 1960er Jahren wurden Webers Ideen zunächst in den entstehenden Politik- und Sozialwissenschaften in Nordamerika, vor allem von Vertretern der Modernisierungs- und Systemtheorie wie Talcott Parsons (1958), David Easton (1958, 1965) und Carl Joachim Friedrich (1958, 1963) aufgegriffen und weiterentwickelt.<sup>7</sup> In den deutschsprachigen Debatten setzte sich ebenfalls aus systemtheoretischer Perspektive in den 1970er Jahren Niklas Luhmann (2013 [1975]) mit Fragen der Herrschaftslegitimation auseinander und bezog sich dabei hauptsächlich auf Webers Legitimationsprinzip der rationalen Herrschaft. Luhmann versucht zu ergründen, wie Legitimitätsstiftung durch formale Organisationsstrukturen staatlicher Verfahren funktioniert (durch Gerichtsverfahren, Wahlen und Verwaltung). Allerdings widerspricht er Webers Annahme eines notwendigen Legitimitätsglauben und postuliert stattdessen einen Legitimationsbegriff, der anstatt einer inneren Anerkennung durch die Beherrschten eines Herrschaftssystems, die allgemeine Pauschalakzeptanz von administrativen Entscheidungsprozessen als Grundvoraussetzung für eine legitime Herrschaft begreift.

Jürgen Habermas (2004 [1973]) als Vertreter der Kritische Theorie, stellt die Schaffung von Legitimität eines der zentralen Probleme spätkapitalistischer

---

<sup>7</sup> Vgl. Stillman (1974).

Gesellschaften dar. Dabei lautet seine Grundannahme: Die ungleiche Verteilung von Ressourcen und die daraus resultierenden asymmetrischen Machtverhältnisse seien die ausschlaggebende Ursache für Legitimationsdefizite spätkapitalistischer Gesellschaften. Die Legitimationsstrategien der Herrschenden dienen demnach in erster Linie der Rechtfertigung bestehender sozio-ökonomischer Disparitäten und sollten diese für beherrschte und benachteiligte Gruppen akzeptabel erscheinen lassen. Insofern bildet auch bei Habermas der Legitimitätsglaube der Beherrschten im Sinne Webers eine wichtige Grundlage seiner weiteren theoretischen Überlegungen.

Seit den 1980er Jahren ist auch das Interesse der Politikwissenschaften am Thema Legitimation kontinuierlich gewachsen. Bis zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben sich insgesamt zwei Hauptströmungen herausgebildet: die normative und die empirische Legitimationsforschung. Die normative Legitimationsforschung interessiert „[...] die *Anerkennungswürdigkeit* politischer Herrschaft im Lichte universaler, etwa demokratie- und gerechtigkeitstheoretisch fundierter Bewertungsmaßstäbe.“ (Schmidtke und Schneider 2012: 226). Diese Herangehensweise erinnert an die Politisierung des Legitimationsbegriffs Ende des 18. Jahrhunderts und wird auch in den politikwissenschaftlichen Debatten zunehmend als problematisch wahrgenommen. Kritikern zufolge sei das Anliegen solcher Forschungen von vornherein präskriptiv und diagnostisch, da eigene Maßstäbe für legitime Herrschaft formuliert werden, mittels derer Herrschaftsverhältnisse und politischen Systeme als legitim oder illegitim bewertet werden.<sup>8</sup>

Infolge dieser Kritik hat man sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten auch der empirischen Legitimationsforschung zugewandt. Diese erforscht die tatsächliche Anerkennung von Herrschaft, Legitimitätsansprüche und -urteile, ihre jeweiligen normativen Grundlagen sowie den Legitimitätsglauben der Herrschenden und Beherrschten. Mit der Zeit haben sich dann drei komplementäre Herangehensweisen zur empirischen Untersuchung von Legitimationsphänomenen herauskristallisiert: (1) die Einstellungsforschung, die den Legitimitätsglauben der Akteure in einem Herrschaftssystem untersucht; (2) die Verhaltensforschung, die aus Verhaltensmustern versucht Rückschlüsse auf die Zustimmung oder Ablehnung der Herrschaftsunterworfenen ziehen zu können; (3) die Kommunikationsforschung, die zu verstehen versucht wie Legitimität diskursiv konstruiert wird.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. Barker (2001: 22–23).

<sup>9</sup> Vgl. Schmidtke und Schneider (2012: 229–238).

### 2.1.2 Historische Legitimationsforschung in Asien

In den Geschichtswissenschaften hingegen schien die Legitimationsforschung eher eine Ausnahmeerscheinung. Erst in den vergangenen zehn Jahren gibt es ein wachsendes Interesse von HistorikerInnen an der Thematik. Allerdings bleiben bisherige Diskussionsbeiträge weitestgehend auf eine europa-amerikazentrische Empirie beschränkt.<sup>10</sup> Eine der wenigen Ausnahmen und ein interessantes Beispiel für die Untersuchung legitimatorischer Diskurse und Praktiken außerhalb Europas und Nordamerikas ist Hermann Kulke (1979) Forschung zu religiösen Legitimationsstrategien herrschender Eliten in der südasiatischen Region Orissa. Anknüpfend an die damaligen Debatten um die Geschichte des Königtums in Südasien, versucht Kulke durch die exemplarische Analyse des *Jagannātha*-Kults und *Gajapati*-Königtums zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert einen Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher zu leisten. Dabei bildet die Typologisierung legitimer Herrschaft nach Weber für Kulke den theoretischen Referenzrahmen seiner Forschung. Er versucht über einen sehr langen Untersuchungszeitraum hinweg und in einer spezifischen Region den Prozess von der charismatischen hin zur traditionellen Herrschaftslegitimation nachzuvollziehen. Insofern handelt es sich hierbei um eine der ersten Arbeiten der historischen Legitimationsforschung, die empirisch in Südasien verortet ist. Kulke begreift Legitimation als epistemologische Kategorie, denn sein eigentliches Erkenntnisinteresse gilt nicht den Strategien zur Herrschaftslegitimation. Sie sind ein nützliches Hilfsmittel, um zu neuen Einsichten über das Königtum in der Geschichte Südasiens zu gelangen. Allerdings setzt sich Kulke nicht mit der Frage auseinander, ob die von Weber am Beispiel Europas entwickelte Typologie von Formen legitimer Herrschaft überhaupt im Kontext Südasiens verwendet werden sollte oder ob damit vielleicht auch überzogene universelle Geltungsansprüche dieses theoretischen Rahmens impliziert werden.<sup>11</sup>

Ein weiterer Ansatz, der anhand einer Empirie in Asien entwickelt worden ist, findet sich bei Erich Pilz (2007), der sich mit den Legitimationsstrategien der Mandschu im Qing-Imperium zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert auseinandersetzt. Pilz versucht zu ergründen, auf welche Art und Weise die Mandschu-Kaiser es schafften, sich einerseits als Herrscher gegenüber den Han-chinesischen Teilen der Bevölkerung und gleichzeitig gegenüber den unzähligen, soziokulturell sehr heterogenen Bevölkerungsgruppen innerhalb ihres riesigen Reiches zu

---

<sup>10</sup> Vgl. Münkler (2012), Gießmann (2014), Becker (2015), Kagerer (2017), Graham-Goering (2020).

<sup>11</sup> Vgl. Berkemer (2012).

legitimieren. Im Kern argumentiert er, die Mandschu hätten multiple Herrscheridentitäten angenommen, um die unterschiedlichen Glaubens-, Gesellschafts- und Herrschaftsformen in ihrem Reich zu antizipieren und dadurch neue Loyalitäten zu ermöglichen. Dabei versteht auch Pilz Legitimationsstrategien als epistemologische Kategorie. Er analysiert die Anpassung der Herrschaftsideologie, kultureller Praktiken und Institutionen als Manifestationen von Legitimationsstrategien, um durch seine Erkenntnisse einen Beitrag zur Vergleichbarkeit von Imperien in der Frühen Neuzeit leisten zu können.

### 2.1.3 Zivilisierung und Selbstzivilisierung

Von besonderer Relevanz für das eigene Vorhaben ist das Forschungsgebiet zu den Legitimationsstrategien der Zivilisierung und Selbstzivilisierung. Die Anfänge dieses Teilgebiets der deutschsprachigen historischen Legitimationsforschung markiert die Einführung des Begriffs der *Zivilisierungsmission* als Neologismus im Sammelband von Boris Barth und Jürgen Osterhammel (2005). Sowohl in den angelsächsischen als auch in den deutschsprachigen Diskursen wurden diese Begriffe als erkenntnistheoretische Kategorie für globalhistorische Phänomene definiert und in unterschiedlichen geografischen wie zeitlichen Zusammenhängen untersucht.<sup>12</sup> Dem Zivilisierungsgedanken zugrunde liegt die jahrtausendealte und weltweit verbreitete Vorstellung, dass sich eine Gruppen von Menschen für höherwertig gegenüber einer anderen Gruppen halten. Wie Jürgen Osterhammel (2010) diese Idee veranschaulichend auf den Punkt bringt:

Städter blickten auf Dorfbewohner hinab, Sesshafte auf Nomaden, Schriftkundige auf Schriftlose, Hirten auf Wildbeuter, Reiche auf Arme, Praktiker komplexer Kulte auf «Heiden» und Animisten. Die Idee unterschiedlicher Stufen der Verfeinerung des Lebens und Denkens findet sich weit verbreitet über Regionen und Epochen. In vielen Sprachen wird sie mit Worten ausgedrückt, denen ungefähr der gemeineuropäische Begriff der «Zivilisation» entspricht. Dieser Begriff kann nur in unauf löslicher Spannung mit seinem Gegenbegriff Sinn gewinnen. Zivilisation herrscht dort, wo «Barbarie» oder «Wildheit» besiegt sind. Zivilisation braucht ihr Gegenteil, um als solche kenntlich zu bleiben. [...] Minderzivilisierte sind als Zuschauer des großen Schauspiels der Zivilisierung notwendig. Denn die Zuschreibung von Zivilisiertheit ist kein

---

<sup>12</sup> Siehe beispielsweise Pyenson (1993), Said (1994 [1993]), Conklin (1997), Young (2001 [1999]), Hopkins (2003), Fischer-Tiné und Mann (2004), Selwyn (2004), Pomeranz (2005), Adas (2006), Chahrour (2007), Hirono (2008), Twells (2009), Abi-Mershed (2010), Schreier (2010), Mann und Watt (2011), Möller (2013), Falser (2015), Harrison (2019), Barth (2020), Fuller (2022).

vollkommen selbstbezogener, autistischer Vorgang. Die Zivilisierten benötigen die Anerkennung durch Andere.

(Jürgen Osterhammel 2010: 1172)

Tatsächlich existiert auch im *Nepālī* eine Entsprechung des europäischen Zivilisationsbegriffs. Das aus dem Sanskrit entlehnte Substantiv *sabhyatā* und das Adjektiv *sabhya* sowie dessen Antonym *asabhya* können zufolge mit „Zivilisation“ beziehungsweise „zivilisiert“ und „unzivilisiert“ übersetzt werden. Neben *sabhyatā* gibt es im außerdem das ebenfalls aus dem Sanskrit entlehnte *unnati*, welches mit „Fortschritt“ übersetzt und häufig synonym verwendet wird. Das Adjektiv *sabhya* kommt hingegen oft in Komposita wie *sabhya saṃsāra* oder *sabhya duniyā* („zivilisierte Welt“) oder *sabhya deś* bzw. *sabhya muluka* („zivilisiertes Land“) vor.<sup>13</sup> Die Existenz dieser sanskritischen Lehnwörter im Sprachgebrauch der Menschen im Gorkhā-Staat belegt hinreichend, dass es den von Osterhammel beschriebenen Zivilisierungsgedanken auch in der Himalaya Region schon seit geraumer Zeit gibt. Deshalb ist der Zivilisierungsbegriff auch in diesem regionalen Zusammenhang operationalisierbar.<sup>14</sup>

Häufig verbindet sich mit der Idee der Zivilisierung ein gewisses Sendungsbewusstsein. Die Zivilisierten sehen es als ihre Aufgabe, Pflicht oder Mission die normativen Vorstellungen des eigenen Zivilisationsmodells zu verbreiten. Daraus erwuchs im Laufe der Zeit die Vorstellung der Zivilisierungsmission, die neben kolonialen und imperialen, auch kolonisierten und lokalen Eliten als wirkungsvolles Instrument der Herrschaftslegitimation diente. Aus globalhistorischer Perspektive werden die Anfänge von Zivilisierungsmissionen als Legitimationsstrategie meist zu Beginn der sogenannten Europäischen Expansion um das Jahr 1500 verortet.<sup>15</sup> Die territoriale Expansion der europäischen Mächte ging

<sup>13</sup> Vgl. Turner (1931: 587) und Gyawali (2017, 2018).

<sup>14</sup> Um Missverständnissen in der späteren Analyse vorzubeugen, wird in diesem Buch bewusst auf die Verwendung der Begrifflichkeiten „Modernisierung“ und „Entwicklung“ gänzlich verzichtet. Diese sind infolge der Entstehung von Modernisierungs- und Entwicklungstheorien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts oft durch eine noch deutlichere europa-amerikazentrische Empirie geprägt und vergleichsweise noch stärker ideologisch aufgeladen (vgl. Shah 2011; Escobar 2011 [1994]). Auch im regionalen Kontext des zentralen Himalaya ist insbesondere die Verwendung des Entwicklungsbegriff für den gewählten Untersuchungszeitraum problematisch (vgl. Shrestha 1997; Gyawali 2017, 2018). Im Unterschied zum hier verwendeten Zivilisierungsbegriff sind sie daher weniger zur Operationalisierung geeignet.

<sup>15</sup> Mann (2011: 327) und Osterhammel (2005: 376–77) weisen darauf hin, dass sich Grundzüge des Zivilisierungsgedanken auch schon in der asiatischen und europäischen Antike sowie bei allen expansiven Religionen und im imperialen China finden lassen. Diese seien

oft Hand in Hand mit der Idee, fremde Kulturen zu zivilisieren, die als unzivilisiert oder primitiv wahrgenommen und eingeordnet wurden. Im Zuge der Verwandlung der Welt im Verlauf des langen 19. Jahrhunderts und der zunehmend hegemonialen Rolle Europas in der Welt wurden die Zivilisierungsmission zu einer der nachhaltig wirkmächtigsten Legitimationsstrategien der Europäer.<sup>16</sup> In Teilen spiegeln sich auch heute noch einige Aspekte dieser Ideen im Vokabular von Diplomatie, Wissenschaft, und Medien, beispielsweise in Begriffen wie „Dritte Welt“, „unterentwickelte Länder“, „Schurken-Staaten“ oder auch „Achse des Bösen“ wider.<sup>17</sup>

Zur Analyse von Zivilisierungsmission wird meist grundlegend zwischen einer horizontalen und vertikalen, sowie einer materiellen und immateriellen Dimension unterschieden. Die horizontale Dimension zielte auf eine globale Ebene ab, d. h. das eigene Zivilisationsmodell sollte möglichst weit in der ganzen Welt verbreitet werden. In der vertikalen Dimension strebte man hingegen die interne materielle und moralische Entwicklung oder Reform der eigenen Gesellschaft an. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Industrialisierung und neuer Erkenntnisse in den entstehenden Naturwissenschaften wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts versucht, den Grad der Zivilisiertheit von Gesellschaften messbar zu machen, um Vergleiche anstellen zu können. Technologien wie die Eisenbahn oder Dampfschiffe, die Telegraphie, Waffen, eine öffentliche Gesundheitsversorgung, Bildungsinstitutionen oder ein funktionierendes Rechtssystem wurden zu Indikatoren materiellen Fortschritts einer Gesellschaft. Mangelnde Bildung und sozialen oder kulturelle Missständen deutete man hingegen als Indizien für die moralische Rückständigkeit von Gesellschaften, denen man durch die Verbreitung bestimmter Wert- und Moralvorstellungen beizukommen versuchte. Je mehr positive und umso weniger negative Indikatoren eine Gesellschaft letztlich für sich in Anspruch nehmen konnte, desto höher war der Grad ihrer Zivilisiertheit.<sup>18</sup> Dabei gilt es außerdem zu bedenken, dass ein Zivilisierungsgefälle nicht nur zwischen Gesellschaften, sondern auch innerhalb von Gesellschaften konstruiert wurden. So verstanden sich die herrschenden Eliten gegenüber der von ihnen beherrschten Bevölkerung oft als zivilisatorisch überlegen und wussten dieses konstruierte interne Gefälle an Zivilisiertheit entsprechend zu instrumentalisieren.<sup>19</sup>

---

allerdings in Qualität und Ambition nicht mit den europäischen Zivilisierungsmissionen vergleichbar. Zum Zivilisierungsdiskurs im imperialen China siehe Gungwu (1984).

<sup>16</sup> Vgl. Osterhammel (2010: 1173 ff.).

<sup>17</sup> Vgl. Mann und Watt (2011: 1–34, 322–326).

<sup>18</sup> Vgl. Mann (2004: 13–23, 2011: 322) und Osterhammel (2005: 370, 2010: 1173 ff.).

<sup>19</sup> Vgl. beispielsweise Fischer-Tiné (2009).

Besonders relevant für das eigene Forschungsvorhaben sind die Beiträge in dieser Debatte zum Phänomen der Selbstzivilisierung. Der Begriff meint die Internalisierung und selektive Aneignung spezifischer Elemente meist europäischer Zivilisierungsmissionen durch lokale oder kolonisierte Eliten. Dabei handelte es sich nicht um eine Ausnahmeerscheinung, denn im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde die kollektive Selbstzivilisierung Jürgen Osterhammel zufolge (2005: 391): „[...] zu einem Gebot der Epoche.“ Es handelt sich also um ein globalhistorisches Phänomen, welches auch in Regionen außerhalb Europas und Nordamerikas beobachtet werden kann. Beispielsweise konnten sich bereits im 17. Jahrhundert die Mandschu durch ein erfolgreiches Experiment kollektiver Selbstzivilisierung ihren Herrschaftsanspruch als Kaiser der Qing-Dynastie legitimieren (Ibid.: 376–377). Ab Mitte des 19. Jahrhunderts begannen dann verstärkt Teile lokaler Eliten in Ägypten, Japan, China und Südasiens zunächst das britische Zivilisationsmodell, später auch dessen innereuropäischen Alternativen in Frankreich oder Preußen-Deutschland zu studieren. Daraus erwuchs häufig die Wahrnehmung von Teilen der lokalen Eliten in der außereuropäischen Welt, selbst nicht hinreichend zivilisiert zu sein und aufgrund dessen unter Benachteiligungen und Ausbeutung leiden zu müssen. Mit Hilfe der Strategie der Selbstzivilisierung versuchten sie einer möglichen Fremdbestimmung durch äußere (meist europäische) Mächte zuvorzukommen.

Bei der Entstehung einer Idee von Selbstzivilisierung kommen nach Osterhammel (2005) meist drei entscheidende Komponenten zusammen: (1) die Bewunderung für einige Elemente der zeitgenössischen Zivilisationsmodelle europäischer Mächte und die damit verbundene Kritik an „entwicklungshemmenden“ Aspekten der eigenen Kultur und Gesellschaft; (2) der opportunistische Gedanke, die Hegemonie der europäischen Mächte durch präventive und partielle Selbstzivilisierung zu unterwandern; (3) das Interesse der Eliten, die neue Situation für die Ausweitung der eigenen Macht und zur Effektivierung des eigenen Staatsapparates zu nutzen (Ibid.: 393). Bemerkenswerterweise gab es bislang aber kaum Bemühungen, diese Überlegungen aufzugreifen und so bleibt die Erforschung von spezifischen Formen der Selbstzivilisierung von Eliten außerhalb Europas und Nordamerikas weiterhin eine Randerscheinung in den Geschichtswissenschaften. Dieses Buch soll einen Beitrag dazu leisten, dieses Forschungsdesiderat aufzuarbeiten. Gleichzeitig wird die empirische Diversifizierung der historischen Legitimationsforschung vorangetrieben, indem ganz bewusst die Aneignung von Legitimationsdiskursen und -praktiken im außereuropäischen Kontext, exemplarisch am Beispiel des Gorkhā-Staates im zentralen Himalaya untersucht wird.

## 2.2 Geschichtsschreibung und historische Forschung im zentralen Himalaya: Das Beispiel Gorkhā-Staat/Nepal

Heutzutage können Forschende, die sich für die Geschichte der zentralen Himalaya Region und speziell des Gorkhā-Staates und Nepals interessieren, grundsätzlich auf ein reiches historiographisches Erbe sowie umfangreiches und vielfältiges Quellenmaterial zurückgreifen. Numismatische Aufzeichnungen und Inschriften, die bis ins 8. Jahrhundert zurückreichen, sowie die sogenannten *vaṃśāvalī* (Chroniken) und die *thyāsaphu* (eine Art Tagebücher mit Ereignislisten), in denen die Handlungen bedeutender Herrscher verschriftlicht wurden, bilden die Hauptzeugnisse im verfügbaren historischen Quellenkorpus.<sup>20</sup> Durch brahmanische und buddhistische Einflüsse hatten sich die *vaṃśāvalī* bis ins 19. Jahrhundert zu einer hybriden Form der Geschichtsschreibung entwickelt, die nicht nur deskriptive Herrscherchroniken beinhalteten, sondern darüber hinaus auch Legenden, Folklore, historische Erzählungen und religiöse Themenkomplexe inkorporierten.<sup>21</sup> Lange Zeit wurden sie aber in der historischen Forschung vernachlässigend als nicht historisch relevantes Quellenmaterial wahrgenommen und ignoriert.<sup>22</sup>

Im 17. und 18. Jahrhunderts erschienen die ersten Reiseberichte von Kapuzinermönchen und britischen Militärs, die sich für einige Zeit im Himalaya aufhielten.<sup>23</sup> Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden die ersten historiographischen Beiträge von europäischen Reisenden und britischen Kolonialbeamten veröffentlicht. Bis heute am häufigsten rezipiert worden sind wohl die Berichte von Colonel William Kirkpatrick (1811) und dem Arzt und Naturforscher Francis Buchanan-Hamilton (1819) über ihre Reisen in die Region Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts. Nach Ende des Anglo-Gorkha-Krieges (1814–1816) begannen vermehrt Beamte der East India Company (EIC), die ab 1816 in Kathmandu stationiert waren, sich für die Geschichte des Landes zu interessieren.<sup>24</sup> Besonders die Publikationen des langjährigen Residenten Brian

---

<sup>20</sup> Vgl. Manandhar, T. R. et. al. (1995).

<sup>21</sup> Vgl. Vaidya (1995a).

<sup>22</sup> Vgl. Michaels et. al. (2016: 211–212) und Michaels (2018: 16–17).

<sup>23</sup> Vgl. Zu den Briefen der Kapuzinermönche Johannes Grueber und Albert d’Orville, die Mitte des 17. Jahrhunderts durch das Kathmandu-Tal reisten siehe Braumann (1985). Zum Tagebuch von Captain Kinloch, der Mitte des 18. Jahrhunderts Kathmandu besuchte siehe Raj (2012). Darüber hinaus ist auch der Bericht von Father Guiseppa da Rovato (1970 [1786]) erhalten, der während der Eroberung des Kathmandu-Tals dort lebte.

<sup>24</sup> Vgl. Campbell, A. (1970).

Houghton Hodgsons werden heute weitläufig als die Anfänge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der zentralen Himalaya Region angesehen.<sup>25</sup> Obwohl sich diese frühen Beiträge aus europäischer Perspektive meistens nur marginal mit historischen Fragen oder Themen befassten und eher linguistische, ethnografische, botanische oder zoologische Schwerpunkte aufweisen, begann im Verlauf des 19. Jahrhunderts der Transfer von methodologischen und epistemologischen Konzepten, Begriffen, Wertvorstellungen und Konventionen, die anhand der Beschäftigung mit der europäischen Geschichte entwickelt worden waren. Michaels et. al. (2016) beschreiben die weitreichenden Begleiterscheinungen dieser Transferprozesse folgendermaßen:

Western historical knowledge became a vehicle for exporting disciplinary and academic thinking, which in the end led to preaching the unconverted. It came with a package of culture-specific notions and norms, for example, formalizing the narrations of the past, introducing an academic platform, the universalization of its propositions, problematizing as a heuristic principle, the individualization of historical processes, the stigmatization of poetic language for historical analysis, the objection to any explanations other than “physical agents” that can be proven empirically, periodization of events, defining historical genres, innovation a value together with declaring the obsolescence of traditional knowledge, heritagizing and archiving the past, internationalization of scholarly communication, creation of foreign experts, and so on.

(Axel Michaels et.al. 2016: 211)

Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts übernahmen britische Kolonialbeamten, Militärs und Reisenden aus Europa sukzessive die Deutungshoheit über die Geschichte des Landes.<sup>26</sup> Während die Reiseberichte meist von exotisierenden und mystifizierenden Beschreibungen der Region und ihren Bewohnern geprägt

---

<sup>25</sup> Vgl. Waterhouse (2004). Siehe beispielsweise Hodgson (1833, 1834, 1836, 1857, 1874). Die Anzahl der von Hodgson veröffentlichten Artikel ist einfach zu groß, um sie hier auflisten zu können. Ein Großteil seiner Arbeiten und Aufzeichnungen sind in digitaler Form online zugänglich unter: <http://hodgson.socanth.cam.ac.uk/index.html> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>26</sup> Die zahlreichen Publikationen von Europäern aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind ein deutliches Indiz für deren Dominanz bei der Erforschung des Himalayas. Die Literatur ist sehr umfangreich, weshalb hier nur einige der bekannteren Titel genannt werden können: Hoffmeister (1847), Cavenagh (1851), Oliphant (1852), Smith (1852), Egerton (1852), Hooker (1854), Kutzner (1857), Wright (1877), Oldfield (1880), Bendall (1886, 1903), Ballantine (1889, 1895), Digby (1890), Boeck (1894), Ehlers (1894), Ballantine (1895), Hunter (1896), Landor (1905), Northey and Morris (1927), Guinness (1928), Sella und Escarra (1935) und Davis (1942).

sind, bemühten sich die britischen Beamten und Militärs vor allem darum ein Bild des asiatischen Despotismus zu konstruieren und fokussieren die Darstellung der „[...] savage nature and tyrannical violence of its emerging rival in the Himalaya.“ (Rupakheti 2012: 10–11). Größere finanzielle Ressourcen und eine besser funktionierende publizistische Infrastruktur im British Raj sowie die scheinbare Bevorzugung der herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates von „wissenschaftlicher Expertise“ aus Europa gegenüber lokalen historiographischen Praktiken begünstigten diese Entwicklung.<sup>27</sup> In der Folge dominiert Anfang des 20. Jahrhunderts ein eurozentrisches Wissenschafts- und Geschichtsverständnis die Historiografie und historische Forschung des Gorkhā-Staates im zentralen Himalaya.<sup>28</sup>

## 2.2.1 Die Erfindung der Rāṣṭrīya Itihās

Erst als sich mit dem Ende der Herrschaft der Rāṅā-Dynastie um 1950 die Machtverhältnisse in Nepal änderten und sich neue Freiräume eröffneten, erfuhren auch die Geschichtswissenschaften einen regelrechten Boom. Der erneute Staatsstreich der Śāha-Dynastie 1960, in dessen Folge das gerade erst gewählte Parlament suspendiert und zu autokratischen Herrschaftsverhältnissen zurückgekehrt wurde, schränkte jedoch auch die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte wieder ein. Bis zum Ende des sogenannten *Panchayat*-Systems 1990 blieb die historische Forschung und Historiographie weitestgehend den Interessen der herrschenden Eliten untergeordnet, die mit der Erfindung der Rāṣṭrīya Itihās das eigene Geschichtsverständnis gezielt zur Selbstlegitimation einsetzten und wirkmächtig durch die eigenen Schulen, Universitäten und Medien propagierten.<sup>29</sup> Wie überall auf der Welt, begann man sich auch in Nepal auf die Suche nach den „Wurzeln der Nation“ zu machen und deren Ursprünge auszuloten, um der eigenen Gegenwart einen Sinn geben zu können.<sup>30</sup> Ab den 1960er Jahren entstand schließlich aus einem Gemenge nationalistischer und orientalistischer Ideen

---

<sup>27</sup> Als bekannteste Beispiele für den Import europäischer „Expertise“ sind in diesem Zusammenhang die sehr umfangreichen historiografischen Beiträge von Sylvain Lévi (1905) und Perceval Landon (1928) zu nennen.

<sup>28</sup> Zu den wenigen historischen Beiträgen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehören: Rana, P.J.B. (1980 [1909]), Prasad (1922), Panta und Pande (1948). Siehe dazu auch Mann (2009: 283–284).

<sup>29</sup> Vgl. Onta (1996a) und Raj (2014).

<sup>30</sup> Vgl. Mann (2009).

ein hegemoniales Narrativ, welches die Geschichtsschreibung und -forschung des Landes nachhaltig prägte.<sup>31</sup>

Den Ausgangspunkt dieser Erzählweise wurde schließlich zu Beginn der territorialen Expansion des *Gorkhā Rājya* Mitte des 18. Jahrhunderts verortet.<sup>32</sup> Den Expansionsprozess des kleinen Fürstentums über weite Teile der zentralen Himalaya Region wurden als teleologischer Prozess der „nationalen Einigung“ interpretiert, der fast völlig isoliert von äußeren Einflüssen stattgefunden habe. Den damaligen Herrscher Gorkhās, *Pr̥thvīnārāyaṇa Śāha* (1722–75, reg. 1743–75), stilisierte man zum heldenhaften „Begründer der Nation“ und „Verteidiger und Bewahrer des *Hindu Dharma*“ gegenüber britisch-christlichen Invasoren. Angeblich verfolgte dieser von Beginn an das Ziel, im Himalaya ein „wahrhaftes Hindustan“ für eine „vereinte Nation“ zu gründen. Dieser Lesart zufolge sei der historisch einzigartige Verdienst *Pr̥thvīnārāyaṇa*s gewesen, den „Hindu way of life“ im zentralen Himalaya angesichts zahlreicher Bedrohungen von außen bewahrt und gleichzeitig die innere „nationale Einheit“ geschaffen zu haben. Aus dieser Erzählung wurde schließlich ein exzeptionalistisches Selbstverständnis als einzige „Hindu-Nation“ der Welt abgeleitet.<sup>33</sup>

In der historischen Forschung sahen sich die Forschenden selbst als Revisionisten einer bisher fehlerhaften historischen Repräsentation und verstanden es als ihre Aufgabe, diese als unzureichend empfundene Darstellung zu korrigieren, wie beispielsweise der sehr einflussreiche Historiker Baburam Acharya in einem Interview 1966 zum Ausdruck bringt:

Based on the recently discovered notes, records and paperwork, what has been proven is that almost everything accepted as truth was untrue, apart from the dates of Prithvi Narayan Shah's birth and death. [...] The fifty years between Prithvi Narayan Shah and Bahadur Shah was Nepal's Golden Age.

(Baburam Acharya im Interview mit Uttam Kunwar, 10. September 1966)

Das wiederentdeckte „Goldene Zeitalter“ und die legitime Herrschaft der Śāha-Dynastie wurde, so die Darstellung im Narrativ der *Rāṣṭrīya Itihās*, durch die

---

<sup>31</sup> Vgl. Rupakheti (2012: 11 ff.).

<sup>32</sup> Der Begriff *Gorkhā Rājya* war die zeitgenössische Selbstbezeichnung für das Kleinkönigtum.

<sup>33</sup> Vier einflussreiche Konstrukteure der *Rāṣṭrīya Itihās* waren Baburam Acharya (1888 – 1971), Dilli Raman Regmi (1913 – 2001), Rishikesh Shaha (1925 – 2002) und Ludwig F. Stiller (1928 – 2009).

Für einen Gesamtüberblick zur Historiografie und historischen Forschung in Nepal ist der *Reading Guide* von John Whelpton (2005b) zu empfehlen.

illegitimen Usurpatoren der Thāpā- und Rāṅā-Familie zwischen 1806 und 1950 unterbrochen. In Anlehnung an das Bild europäischen Ursprungs vom „Orientalen Despoten“, wird diese Zeit als „dunkle Episode“ der Geschichte verstanden, in der sich das Land zunehmend abschottete und die Bevölkerung unter Gewalt, Exzess, Ausbeutung und Tyrannei zu leiden hatte.<sup>34</sup> Innerhalb dieses narrativen Rahmens hat man sich dann mit unterschiedlichsten Themen wie Administration, Politik und Krieg, Produktion und Handel, Sprache und Kultur, Landverteilung und Besteuerung beschäftigt. Besonders viel Aufmerksamkeit schenkte man dabei Chronologien politischer Ereignisse und der Schöpfung eines nationalen Heldenpantheons<sup>35</sup>, der Diplomatie- und Militärgeschichte sowie der Frage nach der geopolitischen Positionierung Nepals im Zusammenhang der wachsenden Rivalität zwischen der Indischen Union und der Volksrepublik China in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.<sup>36</sup>

### 2.2.2 Kritische Reflexion und Erweiterte Perspektiven

Den Beginn einer kritischeren Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und Historiographie markieren die Arbeiten von Mahesh Chandra Regmi (1929–2003) zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Landes in den 1960er und 1970er Jahren.<sup>37</sup> Seine Forschungen erweiterten die Perspektive der Historiografie, weil er erstmals ökonomische Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der Bauernschaft und der herrschenden Eliten in den Blick nahm. Doch auch Regmi vermochte es nicht sich von latent orientalistischen Vorstellungen zu lösen. Eines seiner zentralen Argumente, dass die Herrschaft der Thāpā- und der Rāṅā-Familien nicht das abrupte Ende eines „Goldenen Zeitalters“, sondern lediglich die Fortsetzung des repressiven Regimes darstelle, erweitert die Projektion des stereotypen Bildes

---

<sup>34</sup> Besonders eindeutig nachvollziehbar bei Regmi, D. R. (1958 [1950]), Swaminathan, C. R. (1968), Lohana, S.C. (1969) und Pandey, M. R. (1973).

<sup>35</sup> Vgl. beispielsweise Shaha (1965). Zur kritischen Reflexion dieser Hagiografien siehe Onta (1996b).

<sup>36</sup> Vgl. beispielsweise Acharya, B. (1956 [2013 V.S.]), Chaudhuri, K. C. (1960), Amātya (1969a, 1969b, 1978), Rose (1971), Ramakant (1976), Uprety (1984), Bhattarai, M.K. (1990), Hamal (1995).

<sup>37</sup> Als besonders einflussreich gelten seine vierbändige Monografie *Land Tenure and Taxation in Nepal* (1963–1968) und die von ihm zwischen 1969 und 1989 herausgegebene *Regmi Research Series* in der er über 5000 Archivalien als Übersetzungen in Englisch veröffentlichte.

von der „Orientalen Despotie“ auf die Herrschaft der Śāha-Dynastie vor 1806 und nach 1960.<sup>38</sup>

Ende der 1970er und 1980er wurde die kritische Reflexion der Geschichtsschreibung und -forschung schrittweise substanzieller. Anfänglich begannen sich nur ein paar Vertreter der Rāṣṭrīya Itihās an der staatlichen Tribhuvan University kritisch mit einzelnen Teilaspekten des eigenen Geschichtsverständnisses auseinanderzusetzen.<sup>39</sup> Die intellektuelle Führung der politischen Opposition während des Panchayat-Systems stellte die Erzählweise der Rāṣṭrīya Itihās hingegen grundsätzlich infrage und postuliert stattdessen die These einer „internen Kolonisation“ durch die Śāhas, Thāpās und Rāṇās.<sup>40</sup> Fast zeitgleich mehren sich ebenfalls die kritischen Stimmen von AnthropologInnen aus Europa und Nordamerika an den limitierten Perspektiven der historischen Forschung und nationalistischen Historiografie.<sup>41</sup>

Mit dem Ende des Panchayat-Systems 1990 eröffneten sich auch für die historischen Wissenschaften erneut viele neue Freiräume. Zunächst wurde die Kritik hinsichtlich der Interpretation der Staatsbildungsprozesse im 18. Jahrhundert als „nationalen Einigung“ immer lauter, da diese ein übergreifendes Zusammengehörigkeitsgefühl und das Bestreben nach Erlangung und Anerkennung einer eigenen „nationalen Identität“ voraussetze, welches zu dieser Zeit aber noch nicht existiert habe.<sup>42</sup> Darauf aufbauend wurde herausgearbeitet, dass die grundlegende Motivation für die Expansion der Gorkhālī nicht die „Gründung einer Nation“, sondern die Erlangung der Kontrolle über die wichtigsten Handelsrouten zwischen Tibet, China und dem südasiatischen Subkontinent gewesen sei. Auf dem Höhepunkt der expansiven Phase am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts wäre das Gorkhā Rāj ein Imperium im zentralen Himalaya gewesen, dessen Eliten ihren Herrschaftsanspruch mittels eines regionalspezifischen „kulturellen Imperialismus“ zu legitimieren versuchten.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Rupakheti (2012: 37–39).

<sup>39</sup> Vgl. Adhikari (1976a, 1976b, 1979, 1980a, 1980b, 1984, 1986), Manandhar, T. R. (1983, 1986) und Shreshta, P. P. (1986).

<sup>40</sup> Vgl. Bhattarai (1986). Obwohl die Dissertation von Baburam Bhattarai erst 2003 ganz offiziell veröffentlicht wird, zirkuliert sie bereits in den späten 1980er Jahren. Bhattarai wird in den 1990er Jahren zum einem der bedeutendsten Ideologen der Maoisten in Nepal und zwischen August 2011 und März 2013 sogar kurzzeitig Premierminister Nepals.

<sup>41</sup> Sehr einflussreich war hier Burghart (1984).

<sup>42</sup> Vgl. Pradhan (2009 [1991]).

<sup>43</sup> Diese Thesen wurde vor allem durch Regmi, M. C. (1995, 1999) formuliert und vertreten, der sich in seiner Argumentation hauptsächlich auf Said (1994 [1993]) bezieht.

Auch innerhalb der Universitäten des Landes setzte in den 1990er Jahren eine Phase der kritischen Reflexion der bisherigen Epistemologie, Methoden, Quellen und institutionellen Rahmenbedingungen ein. Die unzureichende finanzielle Ausstattung und der erschwerte Quellenzugang aufgrund eines vernachlässigten Bibliotheks- und Archivwesens, aber auch die intellektuelle Selbstisolation, die Tendenz zum Kathmandu-Zentrismus und unverhältnismäßige Fokus auf Herrscherdynastien, ebenso wie die Vernachlässigung wirtschafts-, sozial- und kulturgeschichtlicher Fragestellungen wurden thematisiert.<sup>44</sup> Vereinzelt wurde sogar die noch immer weit verbreitete These der „nationalen Einigung“ infrage gestellt und an zukünftige Generationen appelliert, sich nicht länger in die Narration von Ereignischronologien zu flüchten.<sup>45</sup>

Aus einer anderen Perspektive, aber nicht weniger kritisch setzten sich auch immer mehr AnthropologInnen aus Europa und Nordamerika mit der Historiografie und historische Forschung auseinander. Sie arbeiteten im Rahmen ihrer Forschungen meist mit Bevölkerungsgruppen in den ländlichen Regionen zusammen und konnten durch diesen Perspektivenwechsel eine Reihe von Problemen in der Historiografie aufzeigen. Beeinflusst von konstruktivistischen und postkolonialen Ansätzen, lag ihr Hauptaugenmerk auf der Dekonstruktion des staatlich propagierten Nationalismus und ethnischen Identitäten. Sie betonten die große Diskrepanz zwischen der Repräsentation der Bevölkerung in der Erzählweise der Rāṣṭrīya Itihās und der tatsächlich erlebten Realität der Gruppen. Den Konstrukteuren der nationalen Geschichtsschreibung sei es nicht gelungen, so der zentrale Kritikpunkt, die äußerst heterogenen Bevölkerungsgruppen des Landes in das Gesamtnarrativ der Rāṣṭrīya Itihās aufzunehmen und gleichwertig zu repräsentieren. Einige wenige Gruppen seien unverhältnismäßig überrepräsentiert, während andere überhaupt nicht vorkommen, völlig fehl- oder unterrepräsentiert wurden.<sup>46</sup>

Im Verlauf der 1990er Jahre fand zusätzlich eine kontinuierliche Perspektiven-erweiterung der Historiografie und historischen Forschung statt, die maßgeblich durch die Arbeiten des Historikers Pratyoush Onta und die von ihm mitbegründeten Diskussionsplattform *Martin Chautari* und das Journal *Studies in Nepalese History and Society (SINHAS)* geprägt wurden.<sup>47</sup> In Folge dieser Entwicklung wurde die fehlende epistemologische Vielfalt in den Geschichtswissenschaften im

---

<sup>44</sup> Vgl. Vaidya et. al. (1993, 1995), Vaidya (1995a, 1995b) und Adhikari (1995).

<sup>45</sup> Vgl. Uprety (1995), Vaidya (1995a, 1995b, 1997).

<sup>46</sup> Vgl. beispielsweise Toffin (1993), Lecomte-Tilouine und Krauskopff (1996), Gellner et. al. (1997) und Hagen (2010). Zur kritischen Reflexion dieser Wissensproduktion siehe Lüder (2013).

<sup>47</sup> Eine umfassende Übersicht findet sich online unter: <https://www.martinchautari.org.np/organization/team-detail/pratyoush-onta> [letzter Zugriff 11.01.2024].

Allgemeinen kritisiert und versuchte mit Hilfe der neu gegründeten Institutionen den Fokus von einer primär politisch-ökonomischen hinzu einer Geschichtsschreibung und -forschung zu verschieben, die auch die auch gesellschafts- und kulturhistorische Themen und Fragestellungen mit einbezog. Zuvor als irrelevant wahrgenommene und deshalb oft vernachlässigte Themenkomplexe wie die gesellschaftliche Position von Frauen, Sklaverei und Menschenhandel, kulturelle Symbole und Praktiken, die asymmetrischen Machtbeziehungen zwischen Eliten und Minderheiten oder lokale Geschichtsschreibungen finden ab den 1990er Jahren und auch nach Beginn des 21. Jahrhunderts zunehmenden Anklang.<sup>48</sup> Die kontinuierliche Evaluierung und kritische Reflexion von Historiografie, historischer Forschung und Lehre blieb auch nach der Jahrtausendwende wichtiger Bestandteil der Debatten. Es gab nicht nur regelmäßig Beiträge, die den jeweils aktuellen Forschungsstand aufarbeiteten und weitere Belege für bereits bekannte Desiderate hervorbrachten, sondern auch die Rahmenbedingungen für historische Forschung und Lehre diskutierten und auf bisher nicht beachtete Probleme aufmerksam machten.<sup>49</sup>

### 2.2.3 Aktuelle Trends und Desiderate

Die für dieses Buch relevanteste Entwicklung in der historischen Erforschung der zentralen Himalaya Region sind die Bemühungen vermehrt regionale und globale historische Verflechtungen in den Blick zu nehmen. Die Ursprünge dieser sich entwickelnden Verflechtungsgeschichte sind in der Literatur britischer Militärs über die sogenannten *Gurkhas* und der frühen Anglo-Gorkha Diplomatie-Geschichte der 1960er und 1970er Jahre zu finden.<sup>50</sup> In den 1980er

---

<sup>48</sup> Diese Entwicklung kulminierte als *A History of Nepal* von John Whelpton (2005a) die mehrbändige Publikation *Modern Nepal* von Rishikesh Shaha (1990) als Standardwerk zur Geschichte des Landes ersetzte. Zu den verschiedenen Themengebieten gesellschafts- und kulturhistorischer Forschung und Historiografie vgl. Bista (1991), Michaels (1993, 1994, 1997, 2018), Chhetry (1992, 2000), Maskey (1996), Whyte (1997, 1998), Manandhar, V. K. (1999), Manandhar, T. R. (2000), Gaenzle (2003/2004), Amātya (2004), Tamang und Maharjan (2005), Chand (2013), Uprety, L. P. et. al. (2018).

<sup>49</sup> Vgl. Sinha, A. (2002), Vaidya (2002), Chhetry (2003), Chhetry, G. (2003), Chhetry und Karki (2004), Manandhar, T. R. (2004), Raj (2014), Raj und Onta (2014), Manandhar, V. K. et. al. (2014, 2015).

<sup>50</sup> Vgl. Chaudhuri, K. C. (1960), Sanwal, B.D. (1965), Ramakant (1968), Amātya (1969a, 1969b, 1978), Husain (1970), Mojumdar (1973), Banskota (2014 [1994]) und Caplan (1995).

und 1990er Jahren folgten erste Forschungen zu wirtschaftlichen und kulturellen Austauschbeziehungen mit den Eliten des British Raj und Europas.<sup>51</sup> Nach der Jahrtausendwende erweiterte sich das regionale, thematische und disziplinäre Spektrum der Forschung weiter und es wurden die Anfänge nationalistischer Denkweisen in der eher kosmopolitischen *Nepālī*-sprachigen Öffentlichkeit im kolonialen Indien und der Geschichte des Austausches mit China diskutiert.<sup>52</sup> Darüber hinaus wurde die Frage aufgeworfen, ob Nepal aufgrund der „nicht-kolonialen Erfahrung“ überhaupt zur Region Südasien gehöre und vielleicht sogar als Teil *Zomias* verstanden und untersucht werden sollte.<sup>53</sup>

Im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts stehen nach den regionalen, nun häufiger auch globale Verbindungen im Fokus. Es gab Versuche, Prozesse der Staatsbildung im 18. und 19. Jahrhundert aus Perspektive von *World History* zu verstehen und dem lange Zeit üblichen ereignisgeschichtlichen Fokus eine thematisch strukturierte Historiografie entgegenzusetzen.<sup>54</sup> Es wurde aufgezeigt, wie sich den Verbindungen der zentralen Himalaya Region mit übrigen Welt aus globalhistorischer sowie translokaler und multidisziplinärer Sicht angenähert werden kann.<sup>55</sup> Andere plädierten für die Anwendung transkultureller Theorien im historischen Kontext, mit der Begründung:

Transcultural history [...] is neither entangled history, nor connected or global history. It does not take cultures and periods as given units that could be compared; rather, it concentrates on processes of the circulation of knowledge of the past and varying and competing concepts of state, nation, region, religion, or ethnicity.

(Michaels et.al. 2016: 214)

Die dabei postulierte Abgrenzung zu verflechtungs- und globalhistorischen Ansätzen impliziert, dass diese Kulturen und Perioden als gegebene analytische Einheiten verstünden und ausschließlich komparativ arbeiten würden. Nur eine transkulturelle Perspektive könne demnach die Zirkulation von Wissen, den Austausch von Ideen oder konkurrierende Konzepte von Staat, Nation, Region, Religion oder Ethnizität in den Blick nehmen.

---

<sup>51</sup> Vgl. Whelpton (1983), Fisher (1986) Mikesell (1988) und Liechty (1997).

<sup>52</sup> Vgl. Manandhar, V. K. (2000, 2001, 2004) und Chalmers (2003).

<sup>53</sup> Vgl. Des Chene (2007) und Shneiderman (2010).

<sup>54</sup> Vgl. Michael (2011, 2012), Rupakheti (2012, 2017) und Michaels (2018).

<sup>55</sup> Vgl. Fisher (2011), Saxer (2016) und Pradhan, Q. (2019).

Das ist eine grobe Vereinfachung eines äußerst umfassenden und diversen Forschungsgebietes und der aktuellen theoretischen Diskussionen.<sup>56</sup> Als revidionistische Ansätze verstanden, versuchen Forschende durch verflechtungs- und globalhistorische Perspektiven den Nationalstaat als „[...] fundamental unit of investigation, a territorial entity that served as a ‘container’ for a society [...]“ hinter sich zu lassen, „[...] to arrive at a more comprehensive understanding of the interactions and connections that have made the modern world.“ (Conrad 2016: 3–5). Beckert und Sachsenmaier (2018) zufolge umfassen diese Ansätze ganz explizit:

[...] both connected history and comparative history. On the most basic level, it is the search to understand how human societies have developed as an interactive community across the world. Searching for alternative modes of conceptualizing the past, global history examines processes, networks, identities and events that cross boundaries of modern states, regions and landmasses. Interested in circulation, global history focuses on the connections between people, ideas, fashions and commodities across borders.

(Sven Beckert und Dominic Sachsenmaier 2018: 3)

Bei dieser recht umfänglichen, aber keinesfalls erschöpfenden Betrachtung des aktuellen Forschungsstandes zur Historiografie und historischen Forschung im Himalaya bleibt Folgendes zusammenfassend festzuhalten: Ihre Ursprünge sind einerseits in lokalen historiografischen Traditionen und andererseits in der Erforschung der Region durch europäische Pilger, Reisende, Militärs und Kolonialbeamte zu finden. Mit der Konstruktion der Rāṣṭrīya Itihās konnten HistorikerInnen aus der Region zwar die Deutungshoheit über ihre eigene Geschichte zurückerlangen. Aber die Historiografie und Forschung im zentralen Himalaya wurde infolge der Entwicklungen in den 1950er und noch deutlicher 1960er Jahren durch methodologischen Nationalismus, Selbstisolation und eine exeptionalistische Perspektive geprägt. Vorsichtige, aber oft nur implizierte Kritik an der Erzählweise der Rāṣṭrīya Itihās und der fehlenden epistemologischen Vielfalt wurde erstmals in den späten 1960er Jahren geäußert und wurde bis Ende der 1980er Jahre schrittweise gehaltvoller. Die kritischen Stimmen von AnthropologInnen an europäischen und amerikanischen Universitäten nahmen kontinuierlich

---

<sup>56</sup> Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zur Komparativen Geschichtswissenschaft siehe Haupt und Kocka (2009), zur Verflechtungsgeschichte siehe Sönke et. al. (2015) und zur kritischen Reflexion der aktuellen Debatten zur Globalgeschichte siehe Barbu (2019).

zu und sie begannen dem Fokus auf Eliten eine „Geschichte von unten“ entgegenzusetzen.<sup>57</sup> Zu Beginn des 21. Jahrhunderts lässt sich eine zunehmende regionale und globale diskursive Verflechtung die Historiographie und historische Forschung feststellen. Außerdem ist ein klarer Trend hin zur Erforschung der vielfältigen Austauschbeziehungen über nationalstaatliche, regionale, disziplinäre und thematische Grenzen hinweg erkennbar. Im Zuge dessen werden regelmäßige Grundsatzfragen zur Epistemologie, Methodik und Terminologie aufgeworfen und diskutiert.

Trotz zahlreicher positiver Entwicklungen in der Historiografie und historischen Forschung im Himalaya gibt es auch weiterhin Forschungslücken. An erster Stelle wäre hier die erkennbare Tendenz zum methodologischem Nationalismus anzumerken. Wie die kritische Reflexion des aktuellen Forschungsstandes gezeigt hat, sind auch im Falle der zentralen Himalaya Region die Entstehung der heutigen Nationalstaaten und die Herausbildung der historischen Wissenschaften auf vielschichtige Weise miteinander verknüpft. Daher stellt die Überwindung des methodologischem Nationalismus auch in diesem Teil der Welt eine große Herausforderung für die Forschung dar. In den letzten Jahren scheint aber ein wachsendes Bewusstsein dafür zu entstehen, welche Probleme sich daraus ergeben können, wenn der nationalstaatliche Rahmen als implizit vorausgesetzter „Container“ allen Denkens, Forschens und Schreibens verstanden wird.<sup>58</sup> HistorikerInnen sind dafür besonders anfällig und neigen häufig zur Rückprojektion gegenwärtiger politischer Grenzziehungen und Entitäten in die Vergangenheit. In diesem Buch folge ich dem Beispiel David Gellners (2016), dass nur durch Transparenz, kritische Selbstreflexion und eine adäquate historische Kontextualisierung, die sich auch in der Terminologie wiederfindet, möglichen Problemen eines impliziten methodologischem Nationalismus begegnet werden kann. Aufgrund dessen wird der Gorkhā-Staat hier nicht als natürlich gegebene Entität, sondern als Resultat eines langandauernden Entstehungsprozesses verstanden. Der Prozess der Staatsbildung wird im zweiten Kapitel ausführlich diskutiert.

Ein weiteres, für dieses Buch ebenfalls relevantes Desiderat betrifft die Legitimationsforschung. In den zahllosen Beiträgen zur politischen-ökonomischen Geschichte wird Legitimation als normatives Konzept implizit mitgedacht, wenn AutorInnen in Abhängigkeit ihrer jeweiligen Kriterien den Herrschaftsanspruch der einen oder anderen Elite als legitim und illegitim bewerten und darstellen.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Vgl. Mann (2009: 286).

<sup>58</sup> Mehr Details über die Problematiken methodologischem Nationalismus siehe Wimmer et al. (2002) und Vasilev (2019).

<sup>59</sup> Besonders deutlich wird dieses normative Legitimationsverständnis beispielsweise bei Regmi, D.R. (1958 [1950]) und anderen Vertretern der Rāṣṭrīya Itihās. Weniger deutlich

Ein tendenziell eher empirisches und erkenntnistheoretisches Legitimationsverständnis verbreitete sich schließlich mit der gesellschafts- und kulturhistorischen Forschung und Historiografie. Die Beschäftigung mit Fragen der Herrschaftslegitimation bleibt aber bis heute hauptsächlich auf die Diskussion um das Königtum der Śāha-Dynastie reduziert.<sup>60</sup> Bislang gibt es keine Forschungen, welche die Aneignung legitimatorischer Diskurse und Praktiken durch die herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates als globalhistorisches Phänomen begreifen und im Zeitraum des „überlangen 19. Jahrhunderts“ untersuchen.

---

## 2.3 Das eigene Forschungsdesign

Auch wenn für die Geschichtswissenschaften eher unüblich, ist es dennoch sinnvoll und notwendig die Epistemologie, die Quellenlage und methodische Herangehensweise des eigenen Vorhabens für Lesende transparent zu machen. In diesem Buch werden Legitimation, Zivilisierung und Selbstzivilisierung als epistemologische Kategorien für globalhistorische Phänomene verstanden und als solche operationalisiert. Aufgrund des historischen Schwerpunktes stellt die kritisch-hermeneutische Quellenanalyse die wichtigste Methode dar.<sup>61</sup> Darüber hinaus wird mit einem sehr weitgefassten Quellenbegriff gearbeitet, um ein möglichst breites Spektrum schriftlicher und nichtschriftlicher Materialien, wie beispielsweise Institutionen, Bauwerke, Technologien oder Fotografien miteinbeziehen zu können.

Die zur Verfügung stehenden Quellenmaterialien sind sehr umfangreich und vielfältig. Axel Michaels (2018) wertet die Sammlungen im *Rāṣṭriya Abhilekhālaya* (Nationalarchiv)<sup>62</sup> in Kathmandu, in Tempel- und Privatarchiven als „[...] den wohl wichtigsten zusammenhängenden Fundus an historischen Texten aus einer südasiatischen Region.“ (Michaels 2018: 10). Zwischen 1970 und 2001 wurden große Teile dieser Materialien in Zusammenarbeit mit dem Department of Archaeology des Ministry of Education der Regierung Nepals im Rahmen

---

wertend, aber dennoch als implizit normatives Konzept verstanden wird Legitimation bei Manandhar, T.R. (1983, 1986), Shaha (1990), Sharma, G.N. (1990), Sever (1993), Rana et al. (2003), Amārtya (2004).

<sup>60</sup> So beispielsweise bei Burghart (1984), Burghart et al. (1996), Gellner et al. (1997), Dixit und Ramachandran (2002), Whelpton (2005a); Lecomte-Tilouine (2005, 2009) und Michaels (2018).

<sup>61</sup> Vgl. Arnold, K. (2001 [1998]).

<sup>62</sup> Zur Gründung, Struktur, Bestand und Verwaltung des Rāṣṭriya Abhilekhālaya siehe Dangol, B. D. (1990) und Rana, S. M. (1985, 1991).

des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Langzeitprojektes *Nepal-German Manuscript Preservation Project* (NGMPP) mikrofilmisch erfasst.<sup>63</sup> Von 2002 bis 2014 finanzierte die DFG ebenfalls das nachfolgende *Nepal-German Manuscript Cataloguing Project* (NGMCP), um im nächsten Arbeitsschritt die Katalogisierung der Mikrofilminhalte voranzubringen.<sup>64</sup> In Kooperation mit dem Nationalarchiv Nepals wurde 2015 die Katalogisierung fortgesetzt und parallel mit der Digitalisierung und Analyse dieses sehr umfangreichen Querkorpus im Projekt *Religions- und rechtsgeschichtliche Dokumente Nepals* begonnen, das von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften gefördert wird. Die Ergebnisse werden unter anderem online in der *Documenta Nepalica*<sup>65</sup>, aber auch weiterhin in Printformaten veröffentlicht.<sup>66</sup>

Neben diesem sehr umfangreichen Quellenkorpus wurden im Rahmen dieses Buchs auch Quellenmaterialien aus den National Archives of India<sup>67</sup>, der Madan Puraskār Pustakālaya<sup>68</sup>, der Bibliothek von Martin Chautari<sup>69</sup>, der Keśar Library<sup>70</sup> und der Tribhuvan University Central Library<sup>71</sup> in Kathmandu sowie verschiedene digitale Ressourcen wie Digital Himalaya<sup>72</sup>, das Endangered Archives Programme der British Library<sup>73</sup> oder die Hodgson Collection<sup>74</sup> berücksichtigt. Diese Masse an zur Verfügung stehenden Materialien ist mitunter überwältigend. Wie im Rest der Welt, werden auch in der Nepal- und Himalaya-Forschung in den vergangenen Jahren große Anstrengungen zur Digitalisierung von Quellenbeständen unternommen. Allerdings fehlen häufig die finanziellen Ressourcen, um sich anschließend auch der Übersetzung und Analyse der digitalisierten Materialien widmen zu können. Das Problem, Zugang zu Quellenmaterial zu bekommen stellt sich also nicht. Viel schwieriger ist es aber aus dieser großen

---

<sup>63</sup> Siehe: <https://www.aai.uni-hamburg.de/en/forschung/ngmcp/history/history.html> [letzter Zugriff 11.01.2024].

<sup>64</sup> Siehe: <https://www.aai.uni-hamburg.de/en/forschung/ngmcp/about.html> [letzter Zugriff 11.01.2024].

<sup>65</sup> Siehe: <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/> [letzter Zugriff 11.01.2024].

<sup>66</sup> Siehe Cubelic, Michaels und Zotter (2018) sowie Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021) und Bajracharya (2022).

<sup>67</sup> Siehe: <https://www.abhilekh-patal.in> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>68</sup> Siehe <https://madanpuraskar.org/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>69</sup> Siehe <https://www.martinchautari.org.np/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>70</sup> Siehe <https://klib.gov.np/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>71</sup> Siehe: <https://tucl.tu.edu.np/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>72</sup> Siehe <http://digitalhimalaya.com/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>73</sup> Siehe <https://eap.bl.uk/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>74</sup> Siehe <http://hodgson.socanth.cam.ac.uk/index.html> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

Masse an verfügbaren Quellen die für eigene Fragestellung relevanten Informationen herauszufiltern. Dazu brauchte es ein klar definiertes analytisches Modell, dass im Folgenden umrissen werden soll.

Die der Analyse zugrundeliegende Annahme lautet: Legitimationsphänomene lassen sich weltweit in der Geschichte der Menschheit beobachten, weil jeder Anspruch auf Herrschaft ein inhärentes Legitimationsdefizit aufweist und daher der Selbstrechtfertigung bedarf. Das bedeutet, jedes Individuum, jede Gruppe oder Entität, die über Menschen, Territorium und den damit verbundenen Zugang zu natürlichen Ressourcen herrschen will, muss sich zwangsläufig mit der Frage auseinandersetzen, was den eigenen Herrschaftsanspruch als legitim qualifiziert. Andernfalls kann eine fehlende Legitimation diesen Anspruch untergraben und zum Ende einer Herrschaft führen. Deshalb haben Herrschende ein grundlegendes Interesse daran, Strategien zu entwickeln und zu implementieren, die der Legitimation ihres Herrschaftsanspruchs dienen.

Zur Beantwortung der Forschungsfrage nach den angeeigneten Strategien zur Herrschaftslegitimation durch Eliten des Gorkhā-Staates wurden drei Untersuchungsebenen identifiziert, um die zur Verfügung stehenden Materialien zu filtern: (1) das Verhalten der herrschenden Eliten, (2) ihre Kommunikation und (3) die Wahrnehmung ihres Verhaltens und ihrer Kommunikation durch die verschiedenen Akteure in den Staatsbildungsprozessen, d. h. die eigene Bevölkerung, konkurrierende Teile der Elite und durch externe Akteure (z. B. Eliten oder Regierungen anderer Staaten). Auf der ersten Untersuchungsebene wird also gefragt: Welche Praktiken verfolgen Eliten, um ihren Herrschaftsanspruch zu legitimieren? Auf der zweiten Ebene wird nach den Kommunikationsinhalten der Eliten gefragt: Was wird nach außen hin kommuniziert, um den eigenen Herrschaftsanspruch als legitim darzustellen? Zuletzt wird auf der dritten Ebene nach der Wahrnehmung durch andere Akteure gefragt: Wie werden die identifizierten Legitimationspraktiken und -diskurse der Eliten durch externe Akteure, konkurrierende Teile der Elite und die eigene Bevölkerung rezipiert? Wie reagieren sie darauf?

Bei der Analyse der so identifizierten Legitimationsstrategien wurden diese anschließend auf ihre (1) Modalität, (2) Temporalität und (3) auf ihren Adressaten hin untersucht. Bei der genaueren Untersuchung und Bestimmung der Modalitäten von Legitimationsstrategien wurde gefragt, wie Legitimationsstrategien beschaffen sind. Dabei lässt sich zwischen einer immateriellen und einer materiellen Dimension unterscheiden. Es bleibt zu bedenken, dass es sich dabei aber selbstverständlich um eine modellhafte und idealtypische Differenzierung handelt, also ein nützliches Hilfsmittel. Bei der Analyse und genaueren Bestimmung der Temporalität von Legitimationsstrategien wurde untersucht, über welchen

Zeitraum hinweg bestimmte Legitimationsstrategien verfolgt wurden, um Muster, Kontinuitäten oder Brüche zu identifizieren. Zuletzt wurden die Adressaten von Legitimationsstrategien detaillierter bestimmt und der Frage nachgegangen, auf wen legitimierende Verhaltensweisen oder Kommunikationsinhalte abzielten.

Die Untersuchung musste aufgrund gegebener Rahmenbedingungen zwangsläufig zeitlich und räumlich beschränkt werden. Hier wurden exemplarisch die Legitimationsstrategien der herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates im Verlauf der Staatsbildungsprozesse im „überlangen 19. Jahrhundert“ zwischen Mitte des 18. und Mitte des 20. Jahrhunderts analysiert. Der regionale Fokus auf die zentrale Himalaya Region trägt zur empirischen Diversifizierung und gleichzeitigen „Provinzialisierung“ Europas und Nordamerikas in der historischen Legitimationsforschung bei.<sup>75</sup> Durch diese regionale Schwerpunktsetzung wird darüber hinaus aktuellen Tendenzen zur Herausbildung neuer Zentrismen in der Erforschung Asiens entgegengewirkt, indem explizit nicht Indien, China oder Japan im Fokus der Untersuchung stehen. Der gewählte Untersuchungszeitraum wiederum erlaubt es sich von Tendenzen zur Ereignis- und Personengeschichte zu lösen und zugleich auch längerfristige Zyklen, Kontinuitäten und Brüche in den Blick zu nehmen. Die von Michaels (2018) übernommene Charakterisierung dieses Zeitraums als „überlanges 19. Jahrhundert“ in Anlehnung an Osterhammel (2010: 86–88) unterstreicht die globalhistorische Einordnung der eigenen Forschung, die ebenso den regionalspezifischen Besonderheiten des zentralen Himalayas Rechnung trägt. Wie in der Einleitung bereits dargelegt, ist die zeitliche Eingrenzung daher als Orientierungsrahmen gedacht, dessen chronologische Ränder bewusst offengehalten sind. Aus diesem Grund ist dieses Buch auch thematisch und nicht chronologisch strukturiert.

Im Anschluss an diese Einführung in den Forschungsstand, den theoretischen Ansatz, die Quellen und das methodische Vorgehen folgt ein eigenes Kapitel zur Beschreibung, temporalen Strukturierung und globalhistorischen Einordnung der staatsbildenden Prozesse, die zur Entstehung des Gorkhā-Staates beziehungsweise Nepals führen, um einen narrativen Rahmen für die nachfolgende Analyse zu etablieren. Im vierten Kapitel geht es um das dynamische Kontinuum von Legitimationsstrategien herrschender Eliten in den frühen Phasen der Staatsbildung und die Herausarbeitung der Komplexität und Vielschichtigkeit der verschiedenen lokalen und regionalen Einflüsse. Die neuen Dynamiken der Staatsbildung im Verlauf des 19. Jahrhunderts im Zuge zunehmender regionaler und globaler Verflechtungen führen zur Entstehung neuer Legitimationsstrategien und dem Beginn der Selbstzivilisierung der herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates, die

---

<sup>75</sup> Zur Provinzialisierung Europas siehe Chakrabarty (2000).

im fünften Kapitel anhand der Kodifizierung des Rechtssystems und der Reform soziokultureller Normen und Praktiken thematisiert werden. Im sechsten Kapitel wird an den Beispielen des Gesundheitswesens und Bildungssystems, und im siebten Kapitel anhand von Technologie und Architektur aufgezeigt, wie die Selbstzivilisierung in der zweiten Hälfte des überlangen 19. Jahrhunderts zunächst zur dominanten Strategie der Herrschaftslegitimation entwickelt, bevor sie schlussendlich ihre delegitimierende Wirkung entfaltet.

Es versteht sich wohl von selbst, dass es sich hierbei nur um eine Auswahl von Themenkomplexen handelt und damit weder alle Legitimationsstrategien der herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates in ihrer Gesamtheit noch ihre Bemühungen zur Selbstzivilisierung erschöpfend erforscht worden sind. Im Sinne einer offenen Geschichtsschreibung wird deshalb hier auch kein Anspruch Vollständigkeit oder Abgeschlossenheit erhoben. Sowohl der eigens entwickelte analytische Ansatz zur historischen Untersuchung von Legitimationsstrategien als auch die empirische Erforschung der spezifischen Strategien zur Selbstzivilisierung der Eliten des Gorkhā-Staates sind lediglich als Anstoß, als Impuls gedacht. Es ist daher ausdrücklich wünschenswert, dass diese Ideen und Ansätze in zukünftigen Forschungsvorhaben aufgegriffen, kritisch reflektiert und weiterentwickelt werden.

Abschließend muss eine noch letzte Eingrenzung hinsichtlich des schriftlichen Quellenmaterials aufgrund der Sprachenproblematik angesprochen werden. Wie Cubelic, Michaels und Zotter (2018: 2 ff.) mit Blick auf die Sammlung der *Documenta Nepalica* anmerken, ist die Erschließung, Übersetzung und Deutung gänzlich unerforschter schriftlicher Quellen in asiatischen Sprachen aufgrund der philologischen Diversität und Komplexität ausschließlich im Rahmen größerer Forschungsprojekte und einer Zusammenführung sich gegenseitig ergänzender methodischer Ansätze möglich.<sup>76</sup> Dies war im Rahmen dieses Buches nicht zu leisten und war auch nie das Anliegen. Vielmehr ging es stets darum, die große Menge bereits erschlossener Quellenmaterialien mittels neuer Fragestellungen aus einer anderen Perspektive zu betrachten und zu interpretieren, um zu neuen Erkenntnissen zu gelangen.

---

<sup>76</sup> Zur grundsätzlichen Übersetzungsproblematik in den historischen Wissenschaften siehe Arnold, K. (2001 [1998]: 51).

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Dynamiken der Staatsbildung im überlangen 19. Jahrhundert des zentralen Himalayas

# 3

Eine zusammenfassende Beschreibung der regionalen Dynamiken der Staatsbildungsprozesse im überlangen 19. Jahrhundert des zentralen Himalayas etabliert den notwendigen narrativen Rahmen für die nachfolgende Analyse der Strategien zur Herrschaftslegitimation. Zudem werden anschließend die spezifischen Legitimationsdefizite herausgearbeitet, mit denen die verschiedenen herrschenden Eliten während der unterschiedlichen Phasen der Staatsbildung konfrontiert waren. Die Betonung der Prozesshaftigkeit der Staatsbildung soll die noch immer weit verbreitete und problematische Rückprojektion gegenwärtiger politischer Grenzziehungen in die Vergangenheit und die Darstellung des Gorkhā-Staates beziehungsweise Nepals als eine von Beginn an existierende politische Entität vermeiden.

Zur grundlegenden temporalen Strukturierung der Staatsbildungsprozesse wird im Folgenden zwischen einer formativen Phase von Mitte des 16. bis Mitte des 18. Jahrhunderts, einer expansiven Phase im Zeitraum zwischen Mitte des 18. Jahrhunderts bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts und einer konsolidierenden Phase bis Mitte des 20. Jahrhunderts unterschieden. Die dafür verwendete Orientierung an den jeweils herrschenden Eliten und der Kathmandu-Zentrismus ist aufgrund der Forschungsfragen und des Erkenntnisinteresse dieses Buches sinnvoll. Dennoch ist es wichtig an dieser Stelle anzumerken, dass es sich lediglich um einen narrativen Rahmen, um ein nützliches Hilfsmittel handelt. Und um möglichen Missverständnissen und Unklarheiten vorzubeugen, muss ebenfalls klar sein, dass dadurch keinesfalls ein ausschließlich lineares Zeitverständnis impliziert wird. Stattdessen kann eher davon ausgegangen werden, dass dieser Prozess – formative, expansive und konsolidierende Phase der Staatsbildung – sich aus einer historischen *longue durée*-Perspektive womöglich mehrfach

wiederholt hat. Das bedeutet, dass das implizierte lineare durch ein zyklisches Zeitverständnis ergänzt wird.

Zur terminologischen Unterscheidung der verschiedenen Phasen der Staatsbildung werden entsprechend auch unterschiedliche Begrifflichkeiten für die Bezeichnung der politischen Entität verwendet. In der formativen Phase wird vom »Gorkhā Rājya«, in der expansiven Phase vom »Gorkhā Rāj« und in der konsolidierenden Phase schließlich vom »Gorkhā-Staat« gesprochen. Der Begriff »Nepal« wiederum leitet sich ursprünglich aus der Bezeichnung *nepāla* für das Kathmandu-Tal ab. Die frühesten heute bekannten Erwähnungen sind Inschriften in Südindien aus dem 4. Jahrhundert und Inschriften der Licchavi-Könige aus dem 6. Jahrhundert, die das Land im und um das Kathmandu-Tal als *nepālarājya*, *nepālabhukti* oder *nepālamaṇḍala* nannten. Erst ab dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wird Nepal als Bezeichnung des sich herausbildenden Nationalstaates in der Kommunikation mit der britischen Kolonialverwaltung gebräuchlicher.<sup>1</sup>

Zum besseren Verständnis und globalhistorischen Einordnung der reziproken Dynamiken von Prozessen der Staatsbildung und Formen der Herrschaftslegitimation im zentralen Himalaya ist zunächst eine kurze einführende Betrachtung der überregionalen Reichs- und Staatsbildungsprozesse in den angrenzenden Nachbarregionen Asien notwendig. Nördlich des Himalayas war es der mandschurischen *Qing*-Dynastie im Verlauf des 17. Jahrhunderts gelungen, die Ming-Dynastie als herrschende Elite des chinesischen Reiches schrittweise zu entmachten. Unter den Kaisern *Kangxi* (r. 1662–1722), *Yongzheng* (r. 1723–1735) und *Qianlong* (r. 1736–1795)<sup>2</sup> erreichte das Reich der Qing-Dynastie in der Mitte des 18. Jahrhunderts seine maximale territoriale Ausdehnung und den Höhepunkt imperialer Machtentfaltung. Außer den Provinzen des chinesischen Kernlandes schloss das Reich der Qing auch die Insel Taiwan, die Mandschurei, die Innere und Äußere Mongolei sowie Tibet, weite Teile Zentralasien bis hin zum Balchasch-See ein und erstreckte sich über den Hindukusch hinaus, fast bis an die Grenzen Persiens.<sup>3</sup> Global betrachtet war das Reich der Qing-Kaiser am Ende des 18. Jahrhunderts “[...] the largest, wealthiest, and most populous contiguous political entity anywhere in the world.” (Hevia 1995: 31) und die Herrschaft der Qing-Dynastie “[...] arguably the most successful dynasty to rule China.” (Rawski 1998: 1).

---

<sup>1</sup> Vgl. Gellner (2016) und Michaels (2018: 21–22).

<sup>2</sup> Es handelt sich hierbei um die offiziellen Herrschertitel und nicht die eigentlichen Namen der Kaiser.

<sup>3</sup> Vgl. Zheng (2019).

Mit der Expansion des Qing-Reiches ging auch der Aufbau eines quasikolonialen Systems zwischen dem imperialen Zentrum in Beijing und den Peripherien in den *xinjiang* („Neue Gebiete“) einher. Die Mandschu begegnetem dem daraus resultierenden Legitimationsdefizit, indem sie ihre Herrschaftsideologie den neuen Gegebenheiten anpassten, neue Institutionen schufen und kulturelle Praktiken etablierten. Sie wichen damit von der zuvor dominanten Legitimationsstrategie der Akkulturation ab und versuchten stattdessen den zahlreichen und vielfältigen Glaubens-, Gesellschafts- und Herrschaftsformen innerhalb ihres Reiches entgegenzukommen und auf diese Weise neue Loyalitäten zu ermöglichen. Sie eignete sich verschiedene Herrscheridentitäten an und institutionalisierten die asymmetrischen Machtbeziehung unter anderem durch die Schaffung des *lifanyuan* („Amt für koloniale Angelegenheiten“), um die eroberten Gebiete und Menschen in die administrativen Strukturen des Reiches einzugliedern. Die neuen Herrscher übten sich also in einem andauernden Balanceakt zwischen der effektiven Ausübung von Kontrolle und dem Versuch, die äußerst heterogene Bevölkerungen des riesigen Reiches und die jeweiligen lokalen Eliten „[...] in die kaiserliche Souveränität zu integrieren, was wiederum bedeutete, andere Machtzentren (etwa Könige) erfolgreich »aufzunehmen« (*inclusion*) und zu »umfassen« (*encompassment*).“ (Erich Pilz 2007: 82). Als wohl bekanntestes (und in der Historiografie Chinas umstrittenes) Mittel diente ihnen dazu ein Tributsystem und das dazugehörige Ritual *koutou*, durch das ein gemeinsam konstruiertes, hierarchisches Loyalitätsverhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten etabliert wurde.<sup>4</sup>

In Südasien hatte das Reich der *Gurkaniya*<sup>5</sup> (Mogulreich) unter Aurangzeb zu Beginn des 18. Jahrhunderts seine größte territorial Ausdehnung erreicht. Doch die Größe des Reiches machte es im Laufe der Zeit immer schwieriger alle Teile des Reiches effektiv regieren zu können. Infolgedessen begannen ab den 1720er Jahren immer mehr Provinzen eigene staatsbildende Prozesse zu initiieren und eigene lokale Herrschaftsdynastien zu begründen, ohne aber ihre vollständige Unabhängigkeit vom Reich der *Gurkaniya* zu erklären.<sup>6</sup> Die neuen lokalen Herrschaftsdynastien bauten sich neue Residenzstädte, führten eigene Regierungsformen, Währungen und Kalendersysteme und bemühten sich um die

---

<sup>4</sup> Vgl. Pilz (2007: 82 ff).

<sup>5</sup> *Gurkaniya* lautete die Selbstbezeichnung der damals über weite Teile Südasiens herrschenden *Pādshāh*. Die heute geläufige Bezeichnung „Mogul“ oder „Mughal“ (im Engl.) ist hingegen europäischen Ursprungs und daher als begriffliche Fremdzuschreibung zu verstehen. Vgl. Mann (2022: 11).

<sup>6</sup> Vgl. Cheema, G.S. (2005).

Schaffung einer eigenen kulturellen Identität. Staatseinnahmen wurden nicht länger als die des *Pādshāh*, sondern als Einkünfte der lokalen Herrscher verstanden und als solche auch verwaltet.<sup>7</sup> In der neueren Historiografie Südasiens hat sich mittlerweile die Bezeichnung dieser Herrschaftsgebiete als „kleine Königreiche“ und der Machthabenden als „kleine Könige“ etabliert.<sup>8</sup> Einhergehend mit ihrer neu gewonnenen Autonomie, mussten sich diese „kleinen Könige“ auch mit der Frage auseinandersetzen, was ihren Herrschaftsanspruch eigentlich legitimierte. Dabei orientierten sie sich hauptsächlich an den wichtigsten Kriterien des sogenannten *rājadharma*: Der Herrschende mussten in der Lage sein die eigene Bevölkerung zu schützen, sowohl vor äußeren Bedrohungen als auch vor inneren Spannungen und Konflikten. Darüber hinaus sollten sie außergewöhnliche militärische Führungskompetenz aufweisen und sich zu Hofe entsprechend zu verhalten wissen. Idealerweise waren sie außerdem der erstgeborene Sohn des vorangegangenen Herrschers und ihr Herrschaftsanspruch wurde durch eine übergeordnete Herrschaftsinstanz anerkannt.<sup>9</sup>

Im 18. Jahrhundert konkurrierten in Südasien folglich zwei Herrschaftsmodelle: die ungeteilte, pyramidenartig-hierarchische Herrschaft und die multilateral geteilte Herrschaft.<sup>10</sup> Dem Pādshāh der Gurkaniya war natürlich daran gelegen, den Status-quo aufrecht zu erhalten und unangefochtener Alleinherrscher im Reich zu sein. Doch die wachsende Autonomie der „kleinen Könige“ in einigen Provinzen des Reiches zwang den Pādshāh seinen Herrschaftsanspruch zu teilen. Diese Dynamik der rivalisierenden Herrschaftsmodelle scheint ein bedeutender Katalysator für die Staatsformierungsprozesse in Südasien gewesen zu sein, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts das Königtum wieder ins Zentrum staatlicher Legitimationsbemühungen rückte. Diese reziproken Dynamiken von Reichs- und Staatsbildungsprozessen und Legitimationsstrategien lassen sich anhand des *Marāṭhā Sāmrajya* (1674–1818), *Bengalen* (1713–1793), *Maisur* (1760–1799), *Kota-Rajasthan* (1707–1838), *Avadh* (1722–1856), dem sogenannten *Company Raj* der *East-India-Company* (EIC, 1757–1856) sowie dem hier gewählten Beispiel des Gorkhā-Staates gut nachvollziehen.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. Mann (2015a: 26–27).

<sup>8</sup> Vgl. Berkemer und Frenz (2004). Zur vorausgegangenen Debatte um die sehr vereinfachende Interpretation dieser Phase der Staatsbildung als „Niedergang des Mogulreiches“ siehe Wink (1986), Dirks (1987), Stein (1980, 1990, 1995) und Kulke (1995).

<sup>9</sup> Vgl. Losch (1959) und Gordon (1998).

<sup>10</sup> Vgl. Mann (2015a: 27–28).

<sup>11</sup> *Ibid.*: 28–53.

### 3.1 Vom Gorkhā Rājya zum Gorkhā Rāj: Die formative und expansive Phase der Staatsbildung im zentralen Himalaya

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts prägten kleinstaatliche Strukturen das zentrale Himalaya. Es gab eine Vielzahl kleiner Herrschaftsgebiete mit höchst fluiden Grenzen. Das Kath-mandu-Tal selbst beheimatete zu dieser Zeit die drei Stadtkönigtümer Kathmandu, Patan und Bhaktapur.<sup>12</sup> Ebenso politisch fragmentiert war die Region zwischen dem Satlej-Fluss im Westen und dem Tista-Fluss im Osten, in dem es ungefähr sechzig voneinander weitestgehend unabhängige Kleinkönigtümer gab. Nur in den Gebieten östlich des Kathmandu-Tals gab es auch noch die flächenmäßig etwas größeren Königtümer Sikkim, Bhutan, Vijayapur, Chaudandi und Makwanpur.<sup>13</sup> Dies soll keinesfalls implizieren, die politische Fragmentierung sei ein Dauerzustand gewesen. Über die Jahrhunderte gab es immer wieder auch Phasen von Reichsbildung, in denen es lokalen Herrscherdynastien gelungen war, größere zusammenhängende, politische Entitäten zu schaffen und über lange Zeiträume hinweg aufrecht zu erhalten. Dies verdeutlichen beispielsweise die Reiche der *Kirāta*, *Licchavis* und *Ābhīra-Guptas* zwischen dem 3. und 8. Jahrhundert oder das *Khaśa-Malla*-Königreich zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert.<sup>14</sup>

Das *Gorkhā Rājya* war zu dieser Zeit eines der vielen kleinen Herrschaftsgebiete, das zur Allianz der sogenannten *Chaubisi* („Vierundzwanzig“) gehörte. Es wurde Mitte des 16. Jahrhundert von *Dravya Śāha* (r. 1559–1570) erobert und anschließend von der *Śāha*-Dynastie beherrscht. Wie auch in den meisten anderen Kleinkönigtümer im Hügelland des zentralen Himalayas beschränkten sich die wirtschaftlichen Aktivitäten im Gorkhā Rājya auf die Landwirtschaft, während Handwerk und Handel hingegen eher die Ausnahme darstellten. Das nahegelegene Kathmandu-Tal war als Knotenpunkt wichtiger Handelsrouten daher nicht nur für die *Gorkhālī* schon länger ein attraktives Ziel expansionistischer Ambitionen.<sup>15</sup> Zu Beginn des 17. Jahrhunderts konnten sie unter der Herrschaft

---

<sup>12</sup> Für mehr Details zur Geschichte des Kathmandu-Tals bis ins 18. Jahrhundert siehe Michaels (2018: 55–71).

<sup>13</sup> Zu den Ursachen dieser politischen Fragmentierung und einer Liste der zahlreichen Kleinkönigtümer im zentralen Himalaya Mitte des 18. Jahrhunderts siehe Stüller (1973: 34–47, 70–73).

<sup>14</sup> Für eine allgemeine Einführung in die Geschichte dieser Reiche siehe Michaels (2018: 59–66, 137–142). Für einen tieferen Einstieg ins Thema siehe Tucci (1956, 1962 [1960]), Regmi, D.R. (1960, 1965), Petech (1961, 1984 [1958]), Panta, M.R. (2009), Shrestha, T.B. (2009).

<sup>15</sup> Mit Gorkhālī sind die Bewohner des Gorkhā Rājya gemeint.

*Rāma Śāhas* (r. 1609–1636) erste nennenswerte territoriale Zugewinne erzielen und unternahmen auch einige Versuche, das Tal zu erobern.<sup>16</sup> Aber erst unter der Herrschaft *Narabhūpāla Śāhas* (r. 1716–1743) wurden die Gorkhālī zur ernstzunehmenden Gefahr für die drei Stadtkönigtümer im Kathmandu-Tal.

1744 gelang es schließlich Narabhūpālas Sohn *Pr̥thvīnārāyaṇa Śāha* (r. 1743–1775) das Fort *Nuvākoṭ*, am nordwestlichen Rand des Tals zu erobern und sich damit einen ersten Zugang zu den lukrativen Handelsrouten zu sichern. In darauffolgenden Phasen der Expansion erlangten die Gorkhālī sukzessive die Kontrolle über die Hochgebirgspässe nach Tibet und damit einhergehend auch den Transhimalaya-Handel. Nach zwei gescheiterten Versuchen in den 1750er Jahren das Kathmandu-Tal zu erobern, entschloss sich *Pr̥thvīnārāyaṇa* für einen Strategiewechsel und die Gorkhālī begannen mit einer Blockade der Zugänge des Tals. 1762 konnten sie das südwestlich vom Tal gelegene Makwanpur erobern, sodass sie nun auch die Hauptroute nach Süden kontrollierten. In den darauffolgenden Jahren wehrten die Gorkhālī mehrere Angriffe des *Navāb* von Bengalen und der in Südasiens expandierenden East India Company ab, die ihrerseits den Zugang zu den Handelsrouten nach Tibet durch die Gorkhālī gefährdet sahen. Nach mehreren Anläufen eroberten die Gorkhālī 1767 schließlich die Stadt *Kirtipur* im Kathmandu-Tal, westlich von Patan. Von dort aus konnten sie im Verlauf der Jahre 1768 und 1769 schließlich die vollständige Kontrolle über die drei Stadtkönigtümer im Tal erlangen.<sup>17</sup> Nachdem *Pr̥thvīnārāyaṇa* seinen Herrschaftssitz zu Beginn der 1770er Jahre nach Kathmandu verlegt hatte, setzen die Gorkhālī ihre Expansion auch nach dem Tod *Pr̥thvīnārāyaṇas* 1775 weiter fort. Sie expandierten in den 1780er Jahren zunächst Richtung Osten bis zum Fluss Tista und annektierten durch eine Kombination aus militärischer Gewaltausübung und Kollaboration mit lokalen Eliten anschließend die noch Verbliebenen der *Chaubisi* sowie die weiter westlich gelegenen *Baisi* („Zweiundzwanzig“) Königtümer.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Die Regierungszeit *Rāma Śāhas* ist aufgrund unzureichender oder widersprüchlicher Quellen nicht gesichert.

<sup>17</sup> Für eine Übersicht über die bisher erschlossenen Quellen, in denen über die Eroberung des Kathmandu-Tals berichtet wird und deren unterschiedliche Interpretation in den Geschichtswissenschaften vgl. Pradhan (2009 [1991]: 103–115).

<sup>18</sup> Vgl. Pandey, R. N. (1971), Stiller (1973: 99–138), Pradhan (2009 [1991]: 115–166) und Rupakheti (2012: 13–19). Einige kleine Königtümer wie Jajarkot, Palpa, Salyan und Mustang vermochten es dem Expansionsstreben der Gorkhālī über lange Zeit zu widerstehen und konnten nur als Vasallen in das expandierende Reich lose eingegliedert werden. Vgl. Michaels (2018: 83).

Der Tod Pṛthvīnārāyaṇas änderte nichts an der Expansionspolitik der Gorkhālī, führte aber zum Aufkommen internen Machtkämpfe um dessen Nachfolge, von denen vor allem die politisch-administrative Elite profitierte. Denn abgesehen von der Herrschaft *Pratāpasimha Śāhas* (r. 1775–1777) und *Rāṇabahādura Śāhas* (r. 1777–1799), saßen in den Jahrzehnten nach dem Tod Pṛthvīnārāyaṇas nur minderjährige Regenten auf dem Thron der Gorkhālī. Die eigentliche Herrschaft wurde aber *de facto* von Mitgliedern der Königsfamilie und der politisch-administrativen Elite ausgeübt.<sup>19</sup> Bereits im 17. Jahrhundert wurden Schlüsselämter in der Administration der Gorkhālī ausschließlich an bestimmte Familien vergeben.<sup>20</sup> Und im Verlauf der Expansion nahm der Bedarf nach loyalen Verwaltungsbeamten stetig zu und so entstand im Laufe der Zeit eine immer weiter ausdifferenzierte Elite. Die obersten Ränge in der inneren Hierarchie dieser Elite wurden als *bhāradāra* („Träger der Bürde“) bezeichnet.<sup>21</sup>

Zum Ende der 1780er Jahren drangen die Gorkhālī dann vermehrt nach Norden vor. Ihre Expansion nach Tibet provozierte Anfang der 1790er Jahre schließlich das Eingreifen des Qing-Kaisers. Dieser entsandte ein großes Heer, das die Armeen der Gorkhālī zurückdrängte und 1792 sogar einige Gebiete in deren Territorium besetzte.<sup>22</sup> Die Gorkhālī hatten daraufhin die EIC um militärische Unterstützung gebeten, doch diese war lediglich gewillt diplomatisch zwischen beiden Seiten zu vermitteln. Noch bevor deren Expedition 1793 in Kathmandu eintraf, waren die Gesandten des Qing-Kaisers und die Gorkhālī zu einer Einigung gelangt.<sup>23</sup> Im Abkommen von 1792 sicherten die Gorkhālī dem Qing-Kaiser unter anderem zu (1) von weiteren Expansionsversuchen nach Norden abzusehen, (2) Streitigkeiten mit den Machthabern in Lhasa über die kaiserlichen Beamten des *lifanyuan*, die *Amban* zu regeln, und (3) alle fünf Jahre eine Tributdelegation nach Beijing zu entsenden und durch ihre Teilnahme am *koutou* das Loyalitätsverhältnis zum Kaiser zu erneuern.<sup>24</sup> In der Konsequenz waren die

<sup>19</sup> Im Namen minderjähriger Thronerben agierten die Mutter des Königs (1778–85), der Onkel des Königs (1785–94), eine königliche Konkubine (1800–03), eine weitere Königin (1803–04) und sogar ein Ex-König (1804–1806), der zuvor schon einmal abgedankt hatte. Vgl. Regmi, M.C. (1995: 134 ff.)

<sup>20</sup> Vgl. Riccardi (1977).

<sup>21</sup> Für eine detaillierte Auflistung aller Familien der *bhāradāra* zwischen 1768 und 1814 siehe Regmi, M.C. (1995: 71–75).

<sup>22</sup> Vgl. Manandhar, V. K. (2004: 71–222).

<sup>23</sup> Vgl. Kirkpatrick (1811: v-ix).

<sup>24</sup> Laut Manandhar, V. K. (2004: 129–134) wurde damals kein offizielles Dokument als Abkommen unterzeichnet. Es handelt sich vielmehr um eine Reihe von Übereinkommen, die entweder in direkten Gesprächen oder in Briefwechseln formuliert und akzeptiert worden

Gorkhālī ab diesem Zeitpunkt in das kaiserliche Tributsystem eingebunden und mit den Herrschaftsinteressen des Qing-Kaisers konfrontiert.

Ungeachtet der militärischen Niederlage und aufkommender interner Machtkämpfe hatten die Gorkhālī schon ab 1791 damit begonnen, ihr Territorium noch weiter in westlicher Richtung auszudehnen. Ihre Expansion wurde um 1809–10 schließlich im Kampf um das Fort *Kangra* am Ufer des Satlej-Flusses von Truppen des ebenfalls expandieren *Sikh Rājs* unter *Raṇajīt Siṃha* (1780–1839) aufgehalten.<sup>25</sup> Währenddessen hatte Avadh unter Navāb *Shujā-du-Daulā* (r. 1754–75) bereits seinen Höhepunkt der territorialen Expansion erreicht und war infolge der Unterzeichnung des Abkommens von Allahabad 1765 mit dem stetig wachsenden Einfluss der EIC konfrontiert.<sup>26</sup> Die Gorkhālī verfolgten die kontinuierliche Expansion der Briten in Südasien mit Argwohn, insbesondere nach deren vorherigen Versuchen in den Konflikt um das Kathmandu-Tal einzugreifen. Die EIC wiederum fürchtet eine potenzielle Allianz zwischen den expandierenden Regionalmächten der Gorkhālī, den Marathen und Sikhs. Aufgrund dessen spitzte sich das Verhältnis zwischen den Gorkhālī und der EIC immer weiter zu.

In den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts beanspruchten die Napoleonischen Kriege in Europa, der Krieg in Nordamerika von 1812 und andere Konflikten in Südasien noch große Teile der militärischen Ressourcen der Briten. Doch nach der Annexion des Kleinkönigtums *Palpa* durch die Gorkhālī und den daraus resultierenden Grenzstreitigkeiten mit der EIC eskalierte die Situation im Herbst 1814 erneut und es kam zur militärischen Konfrontation.<sup>27</sup> Obwohl die Gorkhālī die Vorteile des Gebirges für sich zu nutzen wussten, gelang es den Truppen der EIC 1816 das Fort in Makwanpur einzunehmen. Sie standen damit nur knapp 50 Kilometer vor Kathmandu.<sup>28</sup> Die vollständige Annexion fürchtend, akzeptierten die Gorkhālī die Bedingungen der Kapitulation im bereits 1815 ausgehandelten Abkommen von *Sagauli*. Im Rahmen dieser Vereinbarung mussten sie knapp ein Drittel ihres gesamten Territoriums an die EIC abtreten, einen ständigen Residenten zur Interessensvertretung in Kathmandu sowie die Anwesenheit von britischem Personal und einer Militäreskorte dulden. Obendrein war den

---

sind. Zur Rolle und Funktion der Amban siehe Dabringhaus (2014). Für eine Zusammenfassung der Übereinkunft zwischen Gorkhālī und dem Qing-Kaiserreich vgl. Rose (1971: 64–65).

<sup>25</sup> Vgl. Regmi, M.C. (1999: 5–9).

<sup>26</sup> Vgl. Mann (2015a: 34–38, 45–53).

<sup>27</sup> Vgl. Michael (2012: 49–66).

<sup>28</sup> Die Perspektive britischer Zeitgenossen auf den Anglo-Gorkha-Krieg findet sich bei Hastings (1824).

Gorkhālī untersagt diplomatische Beziehungen zu anderen europäischen Mächten aufzubauen.<sup>29</sup> Nach den Niederlagen gegen die Armeen des Qing-Kaisers und der Sikhs, brachte die Umsetzung des Abkommen mit der EIC die Expansion der Gorkhālī endgültig zum Erliegen. Außerdem waren sie von da an Teil des britischen Residenzsystems und in der Folge nun auch mit deren Interessen in Südasien konfrontiert.

Zusammenfassend betrachtet war das Gorkhā Rājya also zu Beginn des 18. Jahrhunderts lediglich eines von sehr vielen Kleinkönigtümern im zentralen Himalaya. Durch die Kombination von reichsbildenden Eroberungskriegen, Diplomatie und Heiratspolitik gelang es den Gorkhālī ab Mitte des 18. Jahrhunderts kontinuierlich zu expandieren.<sup>30</sup> Infolgedessen beendeten sie damit die Phase der politischen Fragmentierung in der Region und transformierten die vorherrschenden kleinstaatlichen Strukturen bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts in eine übergeordnete politische Entität – das *Gorkhā Rāj*.<sup>31</sup> Wie andere lokale Herrschaftsdynastien in Südasien wussten auch die Gorkhālī die schwindende Macht des Pādshāh der Gurkaniya in Südasien zu nutzen und herrschten über eine Vielzahl anderer Kleinkönigtümer im Himalaya.<sup>32</sup> Bestehende ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen in annektierten Gebieten wurden den Bedürfnissen der Eroberer untergeordnet und angepasst. Zwischen dem Zentrum im Kathmandu-Tal und den abhängigen Peripherien des Gorkhā Rājs, ebenso wie zwischen den Eliten und der von ihnen beherrschten Bevölkerung wurden ausgeprägte Abhängigkeitsverhältnisse kolonialistischer Art mit einem deutlichem Machtgefälle etabliert.<sup>33</sup>

Daraus resultierten für die herrschenden Eliten der Gorkhālī mehrdimensionale Legitimationsdefizite. Sie mussten ihren Herrschaftsanspruch nicht nur gegenüber der ortsansässigen Bevölkerung in den neu eroberten Territorien und konkurrierenden Teilen innerhalb der eigenen Elite legitimieren, sondern auch gegenüber externen Akteuren, wie der EIC, dem Pādshāh der Gurkaniya und dem Qing-Kaiser. Das Legitimationsdefizit gegenüber der Bevölkerung in den eroberten Gebieten erwuchs aus der Machtübernahme der Gorkhālī und den Abhängigkeitsverhältnissen kolonialistischer Art. Durch das mitunter sehr brutale Vorgehen der

---

<sup>29</sup> Vgl. Yadav (1999) und Michael (2012: 12 ff).

<sup>30</sup> Zum Begriff der *reichsbildenden Eroberungskriege* siehe Osterhammel (2009 [1995]: 13–15).

<sup>31</sup> Vgl. Rupakheti (2012: 55) und Michaels (2018: 80).

<sup>32</sup> Vgl. Berkemer und Schnepel (2004: 17–20).

<sup>33</sup> Zur Definition und Beispielen von Abhängigkeitsverhältnissen kolonialistischer Art siehe Osterhammel (2009 [1995]: 22).

Gorkhālī wurde das legitimatorische Defizit sogar noch verstärkt.<sup>34</sup> Sehr bekannt ist noch heute der Bericht des Kapuzinermönchs Giuseppe da Rovato, der das sehr gewaltsame Vorgehen der Gorkhālī bei der Durchsetzung der Blockade des Kathmandu-Tals schildert:

[...] for every person who was found in the road, with only a little salt or cotton about him, was hung upon a tree; and he [Pṛthvīnārāyaṇa] caused all the inhabitants of a neighbouring village to be put to death in a most cruel manner (even the women and children did not escape) for having supplied a little cotton to the inhabitants of Nepal; and, when I arrived in that country at the beginning of 1769, it was a most horrid spectacle to behold so many people hanging on trees in the road.

(Giuseppe da Rovato 1970 [1786]: 11)

Nicht weniger grausam gingen die Gorkhālī auch mit den Bewohnern der Stadt Kirtipur um, denen zur Vergeltung für ihren jahrelangen Widerstand die Nasen und Lippen abgeschnitten worden sein sollen.<sup>35</sup> Doch nicht nur die Einwohner des Kathmandu-Tals hatten unter der Gewalt der Gorkhālī zu leiden. Britische Militärs berichteten noch Jahrzehnte später von den Taten der Gorkhālī nach der Eroberung Makwanpurs 1762: “The chief persons that had resisted his attack he put to death, some by the sword, some by the rope, and some by flaying them alive.” (Hamilton 1819: 145). Und M.C. Regmi resümiert, die Herrschaft der Gorkhālī wurde begleitet von “[...] torture, abduction and rape of wives, daughters and daughters-in-law of the people, collecting of unwarranted payments, fines and penalties, forcible appropriation of property, and enslavement, [...]” (Regmi, M.C. 1999: 134). Infolge der Kombination aus den Abhängigkeitsverhältnissen kolonialistischer Art, Ausbeutung und Gewalt gegen die ortsansässige Bevölkerung in den eroberten Gebieten waren die Machthabenden in Kathmandu immer wieder mit massiven Fluchtbewegungen oder gewaltsamem Widerstand konfrontiert.<sup>36</sup>

Aber auch konkurrierende Teile der Elite stellten den Machtanspruch vom machthabenden Monarchen und seinen bhāradāra regelmäßig infrage. Wie bereits kurz erwähnt, saßen in den Jahrzehnten nach 1777 fast ausnahmslos Minderjährige auf dem Thron des expandierenden Gorkhā Rājs und die eigentliche Herrschaft wurde durch andere Mitglieder der Königsfamilie oder der politisch-administrativen Elite ausgeübt. Die Heiratspolitik der Śāha-Dynastie verkomplizierte die Situation weiter, da meist zwei oder mehr Frauen als *rānī* („Königin“)

<sup>34</sup> Vgl. Stiller (1974) und Thapa, K.B. (1975).

<sup>35</sup> Vgl. Father Guiseppe da Rovato (1970 [1786]: 13) und Michaels (2018: 81).

<sup>36</sup> Vgl. Regmi, M.C. (1995: 17, 1999: 10–12, 116–130) und Gellner (2007 [2003]).

ausgerufen worden. Die verschiedenen rānī versuchten ihre jeweiligen Söhne als Thronnachfolger gegen die Söhne der anderen durchzusetzen. Intrigen, Verschwörungen und Auftragsmorde innerhalb der herrschenden Elite waren daher keine Seltenheit.<sup>37</sup> Axel Michaels (2018) beschreibt die daraus resultierenden Konsequenzen treffend:

Wer im Königreich eigentlich die Macht hatte, war also keineswegs immer sicher. Bisweilen kamen am gleichen Tag einander widersprechende Erlasse aus dem Palast, ausgestellt vom König, vom Premierminister, der Regentin oder dem Kronprinzen. [...]. So entstand ein Klima der Verdächtigungen und der Eifersucht, der Furcht und der Unsicherheit für Hab und Gut, Leib und Leben.

(Axel Michaels 2018: 128)

Von den Intrigen, Verschwörungen und Machtkämpfen innerhalb der Eliten zum Ende des 18. Jahrhunderts profitierten letztlich die bhāradāra. Schließlich gelang es 1806 dem einflussreichen General *Bhīmasena Thāpā* sich seiner Rivalen zu entledigen und mit Hilfe der Königin *Lalitatripurasundarī* als *mukhtiyāra*<sup>38</sup> weite Teile der Macht im Land auf sich und seine Familie zu konzentrieren. Er etablierte Machtstrukturen, nach denen der Monarch, seinerzeit der minderjährige *Girvāṇayuddhavikrama Śāha* (r. 1799–1816), nur noch nominell die Regierung führte, während die eigentliche Macht, dank sehr umfangreicher administrativer und militärischer Befugnisse, beim *mukhtiyāra* lag.

Neben diesen internen, erwuchs aus der Expansion der Gorkhālī auch weitere externe Legitimationsdefizite gegenüber anderen Regionalmächten. Bis Mitte des 18. Jahrhunderts galten die Gorkhālī aufgrund ihres Mangels an wertvollen natürlichen Ressourcen und die fehlende Kontrolle über Handelsrouten “[...] as insignificant.” (Hamilton 1819: 245). Doch durch die territoriale Expansion änderte sich die Situation und sie wurden von anderen Mächten in den Nachbarregionen zunehmend als Bedrohung wahrgenommen. Die militärischen Niederlagen gegen die Truppen des Qing-Kaisers Ende des 18. Jahrhunderts sowie gegen die Sikhs und die EIC Anfang des 19. Jahrhunderts bereiteten der Expansion der Gorkhālī dann ein jähes Ende. In der Konsequenz war das eben noch expandierende Gorkhā Rāj ab 1816 wieder eines von vielen „kleinen Königreichen“, deren machthabende Eliten sich durch die Einbindungen in das kaiserliche Tribut- und das britische Residenzsystem sowohl mit den Interessen der Briten und des Qing-Kaisers konfrontiert sahen und die vollständige Annektierung fürchteten.

<sup>37</sup> Vgl. Acharya, B. et. al. (2013).

<sup>38</sup> Die Amtsbezeichnung *mukhtiyāra* ist persisch-arabischen Ursprungs und denen der Moguln entlehnt.

### **3.2 Aus den Ruinen des Gorkhā Rājs: Die Konsolidierung des Gorkhā-Staates und das Ende des überlangen 19. Jahrhunderts**

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts veränderte sich die Situation auf dem eurasischen Kontinent rasant – mit Konsequenzen für die Eliten der Gorkhālī. Noch im 18. Jahrhundert befanden sich Europa und Asien in einer Art Gleichgewicht, deren Geschichten bereits seit Jahrtausenden, beispielsweise durch die Entstehung und Verbreitung der Landwirtschaft oder langfristige Migrationsbewegungen, auf vielschichtige Weise miteinander verflochten waren. Die Unterwerfung, Verdrängung und Kolonisierung des amerikanischen, afrikanischen und australischen Kontinents schien für die Europäer zu dieser Zeit als Selbstverständlichkeit. Aber die mächtigen Reiche Asiens, mit ihrem Wohlstand, ihren komplexen religiösen und gesellschaftlichen Vielfalt und kulturellen Schöpfungskraft wurden beobachtet und studiert, eher als Bezugspunkt für Vergleiche und Selbstreflexion wahrgenommen und nicht mit der sonst üblichen arroganten Herablassung betrachtet. Seit der Eroberung Kleinasien und Levante durch das *Imperium Romanum* waren es bis in die Frühe Neuzeit hauptsächlich die expandierenden Reiche Asiens, die eine Bedrohung für Europa darstellten und nicht umgekehrt.<sup>39</sup>

Die intellektuellen Eliten Europas waren sich im 18. Jahrhundert dieser vielschichtigen historischen Verflechtungen Eurasiens noch bewusst und deshalb bemüht möglichst viel Wissen über die außereuropäische Welt für ihre empirische Wissenschaft vom Menschen zu nutzen. Es wurde versucht globale Kommunikationsnetzwerke aufzubauen und in den chinesischen Gelehrtenbeamten sahen die Gelehrten Europas eine ebenbürtige Leistungselite, die zum universal und kosmopolitisch gedachten Projekt der Aufklärung einen wichtigen Beitrag leisten könne. Doch die Entwicklung effizienterer Produktionstechnologien, das Aufkommen multipler politischer Konflikte im atlantischen Raum und die koloniale Expansion der Briten in Südasien ab den 1760er Jahren führten zum Beginn einer „globalen Sattelzeit“ (Osterhammel 2010: 1285–1286). Nachdem weite Teile Südasien von den Briten unterworfen und das Reich der Qing bedingt durch den Opiumschmuggel der Europäer ins Wanken geraten war, zerbrach das gesamteurasische Equilibrium in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zusehends und es folgte eine Epoche zuvor nie dagewesener, globaler Hegemonie Europas. Wie Jürgen Osterhammel schreibt:

---

<sup>39</sup> Vgl. Osterhammel (2010 [1998]: 15–16).

Nie zuvor hatte die westliche Halbinsel Eurasiens derart große Teile des Globus beherrscht und ausgebeutet. Niemals hatten Veränderungen, die von Europa ausgingen, eine solche Durchschlagskraft in der übrigen Welt. Niemals wurde auch die europäische Kultur – weit jenseits der Sphäre kolonialen Zugriffs – dermaßen begierig aufgenommen. Das 19. Jahrhundert war also auch deshalb ein Jahrhundert Europas, weil die Anderen Maß an Europa nahmen. [...] Die Geschichte des 19. Jahrhunderts wurde in einem Maße in und von Europa gemacht, wie sich dies weder für das 18. noch für das 20. Jahrhundert sagen lässt, von früheren Epochen ganz zu schweigen. Niemals hat Europa einen ähnlichen Überschuss an Innovationskraft und Initiative, gleichzeitig auch von Überwältigungswillen und Arroganz freigesetzt.

(Jürgen Osterhammel 2010: 20)

Vor dem Hintergrund dieser einsetzenden „Verwandlung der Welt“ standen die Eliten der Gorkhālī nach ihren militärischen Niederlagen vor den Ruinen ihres Gorkhā Rājs. Die expansive Phase der Staatsbildung hatte zwar ein abruptes Ende gefunden, nicht aber die de facto Herrschaft Bhīmasena Thāpās. Die immensen Gebietsverluste infolge des verlorenen Krieges näherten jedoch die Zweifel an der Legitimität seines Herrschaftsanspruchs und hatten zudem weitreichende wirtschaftliche Konsequenzen. Ein knappes Drittel der gesamten landwirtschaftlichen Produktion ging mit den fruchtbareren und leichter zu bewirtschaftenden Nutzflächen im Tarai verloren. Zudem war das Land in den verlorenen Gebieten bereits Militärs als Sold versprochen worden, die dafür nun entschädigt werden wollten. Trotz dieser Umstände gelang es Bhīmasena bis zu Beginn der 1830er Jahre an der Macht zu bleiben und in dieser Übergangszeit den Grundstein für die nächste Phase der Staatsbildung zu legen – die Konsolidierung des Gorkhā-Staates. Mit dem Tod der Königin Lalitatripurasundarī 1832 verlor er jedoch seine mächtigste Verbündete. Und so dauerte es nicht lange bis er selbst den Intrigen und Machtkämpfen zwischen den konkurrierenden Fraktionen der Elite zum Opfer fiel und 1839 schließlich vollständig entmachtet in Gefangenschaft starb.<sup>40</sup>

### 3.2.1 Der Aufstieg der Rāṇā-Dynastie

Infolge von Bhīmasena Tod flüchteten zahlreiche Mitglieder der Thāpā-Familie für einige Zeit ins Exil ins Company Raj. Anfang der 1840er Jahre wurde die Familie aber wieder rehabilitiert und *Māthavara Siṃha Thāpā* zum neuen mukhtiyāra ernannt. Mit ihm kehrte auch sein Neffe und Enkel Bhīmasenas, der junge *Vīra Narasiṃha Kūvara* nach Kathmandu zurück. In nur wenigen

<sup>40</sup> Vgl. Stiller (1976), Shaha (1990: 107–156, Vol. I) und Whelpton (1991: 33–59).

Jahren stieg dieser im Windschatten seines Onkel zum General auf und wurde schließlich sogar Mitglied des königlichen Regierungsrates. Als die internen Machtkämpfe erneut eskalierten und Māthavara Siṃha ermordet wurde, machte sich Vīra Narasiṃha die andauernde Konflikte am Hofe in Kathmandu zunutze.<sup>41</sup> Viele Details der Ereignisse, die sich in der Nacht auf den 15. September 1846 zugetragen haben und in der Historiografie als das sogenannte „Koṭa-Massaker“ bekannt wurden, sind bis heute umstritten. Im Ergebnis aber waren viele Mitglieder der einflussreichsten bhāradāra-Familien tot und Vīra Narasiṃha wurde zum neuen mukhtiyāra und Oberbefehlshaber des Militärs ernannt.<sup>42</sup>

Er verlor keine Zeit und begann umgehend mit der Konsolidierung seiner Macht, besetzte strategisch bedeutsame Posten in Verwaltung und Militär mit Mitgliedern der eigenen Familie, engen Vertrauten und früheren Weggefährten und schuf sich so eine neue, ihm gegenüber weitaus loyalere Elite. Viele Familien der alten bhāradāra wurden enteignet und ins Exil geschickt. 1847 wurde König *Rājendravikrama Śāha* (r. 1816–1847), der in der Zwischenzeit nach Benares geflohen war, entthront und stattdessen sein Sohn *Surendravikrama Śāha* (r. 1847–1881) eingesetzt. Daraufhin ließ sich Vīra Narasiṃha 1849 vom jungen Monarchen den Titel *Rāṇā* verleihen und nannte sich selbst fortan *Jaṅga Bahādura Rāṇā*. Dieser neue Familienname wertete den sozialen Status der ehemaligen Kūvara-Familie auf und ermöglichte es ihnen Ehen mit Mitgliedern der Śāha-Dynastie zu arrangieren. Außerdem ernannte König Surendravikrama Jaṅga Bahādura zum militärischen Oberbefehlshaber und mukhtiyāra auf Lebenszeit, sprach ihm das Recht zu, sämtliche Titel und Ämter auch innerhalb seiner Familie vererben zu können und erklärte die Rāṇās als von der Todesstrafe ausgenommen. Am Ende der 1840er Jahre war die neu begründete Rāṇā-Familie damit der Śāha-Familie im Prinzip gleichgestellt. Die Śāhas waren nur noch formell die Herrscherdynastie, während sich alle Macht im Gorkhā-Staat auf die neuen bhāradāra und die Rāṇā-Familie, mit Jaṅga Bahādura im Zentrum, konzentrierte.<sup>43</sup>

Diese neue Elite sah sich gleich nach ihrer Machtübernahme nicht nur mit Legitimationsdefiziten gegenüber der eigenen Bevölkerung und den Verbündeten der alten bhāradāra sowie gegenüber den Briten und dem Qing-Kaiserreich, sondern zusätzlich noch mit einer weiteren existenziellen Herausforderungen konfrontiert. Das Verhältnis zwischen den Gorkhālī und der EIC war seit dem Ende

<sup>41</sup> Vgl. Adhikari (1975b).

<sup>42</sup> Vgl. Adhikari (1977) und Sever (1993: 41–55).

<sup>43</sup> Vgl. Jain (1972), Whelpton (1991: 60 ff.), Sever (1993: 56–64) und Michaels (2018: 94–95).

des Krieges sehr angespannt und von gegenseitigem Misstrauen geprägt. Auf der einen Seite war den Gorkhālī die rasante Expansion der Briten in Süd-asien nicht entgangen. Und aufgrund der Annexion des Marāṭhā Sāmrajyas und Avadhs sowie die Kriege gegen die Sikhs, waren die Gorkhālī um ihre eigene Unabhängigkeit besorgt. Als Reaktion hatten sie daher in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts militärisch aufgerüstet. Aus britischer Perspektive hatte sich hingegen zum Ende des 18. Jahrhunderts immer deutlicher ein mögliches Bedrohungsszenario herauskristallisiert: eine Allianz zwischen Marathen, Sikhs und Gorkhālī stellte eine ernsthafte Gefahr für ihre eigenen Expansionsbestrebungen in Süd-asien dar. Mit ihren Siegen über die Gorkhālī 1816 und die Marathen 1818 konnte die EIC dieser potenziellen Bedrohung zuvorkommen. Die Aufrüstung der Gorkhālī schuf aber erneut Misstrauen auf britischer Seite, die daraufhin durch den Residenten Einfluss auf die Entscheidungsträger in Kath-mandu auszuüben versuchten und sogar mit dem Gedanken einer vollständigen Annexion spielten.<sup>44</sup>

Doch ab Mitte des 19. Jahrhunderts änderte sich die Beziehungen zwischen der britischen Kolonialmacht und den Eliten des Gorkhā-Staates grundlegend und nachhaltig. Bereits am Tag nach seiner Machtübernahme suchte Jaṅga Bahādura den britischen Residenten auf, um ihn über die neuen Verhältnisse im Land zu informieren und seine Kooperationsbereitschaft zu versichern. Er ließ die Armee nach britischem Vorbild restrukturieren, führte Englisch als Befehlssprache ein und ersetzte die von der Gurkaniya-Administration entlehnten Amtsbezeichnung in der Verwaltung durch englische Pendanten. Jaṅga Bahādura selbst bezeichnete sich deshalb nicht länger als mukhtiyāra, sondern *Prime Minister*, *Commander-in-Chief* und *General*. Um seinen unbedingten Willen zur Zusammenarbeit noch eindeutiger unter Beweis zu stellen, bot Jaṅga Bahādura der EIC 1848 wiederholt militärische Unterstützung im Krieg gegen das Sikh Rāj an. Sein Angebot wurde allerdings abgelehnt. Nichtsdestotrotz initiierte er 1850 in der Funktion eines Botschafters des Monarchen mit einer recht großen Delegation eine Reise nach Europa.<sup>45</sup> Offiziell lautete sein Auftrag:

[...] to carry the King's respects and assurances of friendship to the Queen; to see the greatness and prosperity of the country, and the state of the people; and to ascertain how far the application of the arts and sciences was available to the comforts and conveniences of life.

(Korrespondenz mit dem britischen Residenten zitiert in Henry Oldfield 1880: 385)

---

<sup>44</sup> Siehe beispielsweise Hodgson (1857).

<sup>45</sup> Vgl. Whelpton (2016: 51–82).

Jaṅga Bahādura verfolgte allerdings drei konkrete Anliegen, wie Captain Orfeur Cavenagh, der britische Begleiter der Delegation, in seinen Memoiren schreibt:

[Jaṅga Bahādura] was extremely anxious that an article should be added to the existing treaty, under which the reciprocal surrender of all criminals, without reference to the nature of the offence, so as to include political offenders and debtors, should be guaranteed; that he should be permitted to engage the services of one or two engineers for the purpose of improving the irrigation of his country; and lastly, that, in the event of the Durbar having reason to be dissatisfied with the conduct of the British Resident, they should have the power corresponding direct with the Home Government.

(Orfeur Cavenagh 1884: 131)

Per Segel- und Dampfschiff ging es von Kolkata (Calcutta) über Sri Lanka, Suez, Alexandria und Malta nach Southampton. Von dort aus reiste die Delegation der Gorkhālī Anfang Juni 1850 mit dem Zug nach London. Jaṅga Bahāduras Verhandlungen mit dem Court of Directors und dem Board of Control der EIC brachten allerdings nicht die erhofften Erfolge.<sup>46</sup> Um die enttäuschten Gäste von einer frühen Abreise abzubringen und die verbesserten Beziehungen zu den Gorkhālī nicht zu gefährden, versuchten die Gastgeber Jaṅga Bahādura und sein Gefolge mit den gesellschaftlichen Gepflogenheiten der viktorianischen Eliten abzulenken und sie mit allen nur erdenklichen zivilisatorischen Errungenschaften zu beeindrucken. Sie besuchten viele Sehenswürdigkeiten Londons und Umgebung, die Oper, das Theater, Pferde- und Bootsrennen, besichtigen Paläste, Landhäuser und das Parlament, Gerichtsgebäude, und die Vorbereitungen der ersten Great Exhibition of the Works of Industry of all Nations. Bei unzähligen Empfängen trafen sie mit wichtigen Beamten, Ministern der Regierung und Adligen zusammen. Mehrfach empfing Queen Victoria Jaṅga Bahādura zu privaten Audienzen. Ausflüge in die industriellen Zentren des Landes nach Plymouth, Birmingham und Edinburgh, in militärische Einrichtungen, in Bildungs- und Gesundheitsinstitutionen wurden organisiert, die den Besuchern die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse, Technologien sowie die wirtschaftliche und militärische Leistungsfähigkeit der Briten vor Augen führen sollten. Ende August 1850 brach die Delegation schließlich nach Paris auf. Dort trafen Jaṅga Bahādura und seine Begleiter auf den damals amtierenden französischen Staatspräsidenten Charles Louis Napoléon Bonaparte und besuchte neben den zahlreichen Sehenswürdigkeiten der Stadt, auch Fontainebleau und Versailles. Ende Oktober ging es dann mit dem Zug von Paris nach Marseille und von dort aus per Schiff

---

<sup>46</sup> Vgl. Whelpton (2016: 79–80) und Michaels (2018: 93).

über Bombay und einem Zwischenstopp in Benares, schließlich zurück nach Kathmandu.<sup>47</sup>

Augenscheinlich waren die Menschen in Großbritannien und Frankreich fasziniert vom ersten Besuch eines Herrschers aus Südasien in Europa, wie die regelmäßige und ausführliche Berichterstattung in den Tageszeitungen nahelegt.<sup>48</sup> Und aus dem retrospektiven Reisebericht der Delegation geht hervor, dass Jaṅga Bahādura wiederum besonders viel Wert darauf legte, von den europäischen Eliten als gleichwertig wahrgenommen zu werden:

The prime minister sahib of Nepal is very *ummedār*, in the sense that he is handsome, rich, wise, brave and agile. Carefully admitting that he should be aware of all kinds of work (*kām-kārkhānā*), not afraid to spend money when required, (and) claiming that he is the one to give to others never to take from them. Observing his activities and having heard that what he speaks comes true, observing his speech, gait, laughter the *kacahari* declared that he has the qualities of our [French] *bādsāh* and he will be a great man.

(Dixit 1964 [1957]: 60; zitiert in englischer Übersetzung in Gyawali 2018: 21)<sup>49</sup>

Während die Gorkhālī ab Mitte des 19. Jahrhunderts sehr darum bemüht waren, mit der neuen Hegemonialmacht Südasiens zu kooperieren, entwickelte sich das Verhältnis zum Qing-Kaiserreich in die entgegengesetzte Richtung. Durch das Abkommen von 1792 waren die Gorkhālī in das Tributsystem der Qing-Kaiser eingebunden. Sie mussten alle fünf Jahre eine Mission nach Beijing entsenden und am koutou teilnehmen, um das Loyalitätsverhältnis zum Kaiser zu erneuern. Ende des 18. Jahrhunderts, auf dem Höhepunkt der Machtentfaltung des Qing-Kaiserreichs, war den Gorkhālī noch sehr daran gelegen, den Forderungen des Kaisers nachzukommen und brachten unter großen Anstrengungen zahllose Kostbarkeiten, Pferde, Elefanten und sogar ein kleines Orchester als Tribut bis nach Beijing. 1795 machten sich die Gesandten sogar zwei Jahre früher auf den Weg als nötig, um der Krönung des neuen Kaisers *Jiaqing* (r. 1796–1820) beiwohnen zu können.

<sup>47</sup> Vgl. Rana, P.J.B. (1980 [1909]): 113–152), Dixit (1964 [1957]), Shaha (1990: 226–244, Vol. I), Sever (1993: 70–74) und Whelpton (2016).

<sup>48</sup> Vgl. Whelpton (2016: 195–273).

<sup>49</sup> Der Reisebericht *Jaṅga Bahādurkō Belāyat Yātrā* soll 1854 verfasst worden sein, aber heute ist weder der Autor zweifelsfrei identifiziert, noch ist das Originalmanuskript erhalten. Trotzdem wird in der historischen Forschung davon ausgegangen, dass die veröffentlichte Version von Kamal Dixit (1964 [1957]) auf dem Originaltext beruht und als authentische Quelle gewertet werden kann.

Auf dem Höhepunkt der territorialen Ausdehnung des Gorkhā Rāj zum Ende des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts war man jedoch schon weniger um die Gunst der Qing bemüht. Die Tributmissionen wurden kleiner, reisten unter Vorwand nur noch bis nach Lhasa und übergaben die Tribute dort an die Abgesandten des Kaisers. Erst nachdem die westliche Expansion der Gorkhālī durch die die Sikhs zum Erliegen kam und sich der Konflikt mit der EIC weiter zuspitzte, brachten die Missionen der Gorkhālī ab 1812 ihre Tribute wieder selbst nach Beijing und die Gesandten erneuerten das Loyalitätsverhältnis zum Qing-Kaiser durch ihre Teilnahme am koutou. Obwohl die dadurch erhoffte Unterstützung durch den Kaiser im Krieg gegen die EIC ausblieb, intensivierten sich die Beziehungen bis in die 1840er Jahre zunächst wieder.

Doch ebenso wie ihr Verhältnis zur britischen Kolonialmacht, wandelte sich auch die Beziehung zum Qing-Kaiserreich nach der Machtübernahme der Rāṇās ab Mitte des 19. Jahrhunderts grundlegend. Anfänglich bemühten sich die neuen Herrscher in Kathmandu noch um die Aufrechterhaltung des Verhältnisses und entsandten die geplante Tributmission 1847 wie vereinbart. Doch nach ihrer Rückkehr berichteten die Gesandten von einer sich rasch ändernden Situation im Kaiserreich, von Naturkatastrophen, Unruhen, vom wachsenden Einfluss europäischer Mächte und einer steigenden Nachfrage nach Opium.<sup>50</sup> Die Gorkhālī nutzten die sich abzeichnende Destabilisierung des Qing-Kaiserreichs zu ihrem Vorteil und begannen ab 1852 auf ihrer Tributmission selbst Opium ins Land zu schmuggeln, um es unterwegs zu verkaufen. Nach ihrer Rückkehr 1854 berichten die Gesandten von den Auswirkungen des ersten Opiumkrieges und bewaffneten Aufständen in zahlreichen Provinzen des Reiches.<sup>51</sup> Jaṅga Bahādura sah die Chance gekommen als neuer Herrscher seine militärischen Fähigkeiten unter Beweis stellen und dadurch auch die Bedingungen des Abkommens von 1792 neu aushandeln zu können. Erstmals seit 1816 ließ er die Armee der Gorkhālī wieder mobilisieren und im Frühjahr 1856 in Tibet einmarschieren. Der Plan ging auf, denn aufgrund der zahlreichen Herausforderungen im Innern, vermochte es das Qing-Kaiserreich dieses Mal nicht ein Heer zu entsenden. So endete der Krieg nach nur wenigen Monaten im März 1856 mit einem neuen Abkommen, durch das Tibet dem Gorkhā-Staat gegenüber tributpflichtig wurde und den Gorkhālī umfangreiche Handelsprivilegien zuerkannt wurden.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. Park (2019).

<sup>51</sup> Vgl. Manandhar, V. K. (2001: 105–136).

<sup>52</sup> Vgl. Rose (1971: 118–123) und Manandhar, V. K. (2004: 250–266).

Jaṅga Bahādura nutzte seinen Erfolg, um den Herrschaftsanspruch der Rāṅās im eigenen Land weiter zu untermauern. Er trat von seinem Amt als Premierminister zurück und ließ stattdessen seinen Bruder *Bam Bahādura*, der zuvor schon wiederholt als sein Stellvertreter fungiert hatte, zum Premierminister ernennen. Er selbst ließ sich im August 1856 von Surendravikrama Śāha den Titel *Mahārāja von Kaski und Lamjung* (zwei Provinzen des Gorkhā-Staates) verleihen. Als die britische Kolonialverwaltung ihm allerdings die Anerkennung dieses neuen Titels verweigerten und nicht länger gewillt war, mit ihm als Repräsentant des Monarchen zu verhandeln, übernahm Jaṅga Bahādura nach dem unerwarteten Tod seines Bruders Anfang 1857 auch wieder das Amt des Premierministers. Kurz darauf versuchte er sich im Juni 1857 noch die letzten verbliebenen machtpolitischen Privilegien der Śāha-Monarchie anzueignen. Er ließ sich zur höchsten legislativen, exekutiven und juristischen Autorität des Gorkhā-Staates ernennen, wurde ermächtigt das *panjani*, die jährliche Erneuerung der Vergabe und Bestätigung aller militärischen und administrativen Ämter im Gorkhā-Staat anstelle des Monarchen durchzuführen und bekam alle außenpolitische Entscheidungskompetenzen übertragen. Darüber hinaus wurde die Erblichkeit der beiden höchsten Ämter von Premierminister und Mahārāja bestätigt und Sukzessionslisten festgelegt. Damit war der Prozess der Machtübernahme zwar abgeschlossen und die Śāha-Dynastie faktisch der Herrschaft der Rāṅās untergeordnet.<sup>53</sup> Dennoch traute sich auch Jaṅga Bahādura nicht die Śāha-Monarchie vollständig zu entmachten und blieb als *śrī tīn mahārāja-adhirāja* („dreifach verehrungswürdiger König der Könige“) dem Monarchen als *śrī pāñca mahārāja-adhirāja* („fünffach verehrungswürdiger König der Könige“) zumindest formell untergeordnet. Alle Erlasse der neuen Rāṅā-Regierung des Gorkhā-Staates (*lālamohara*) wurden auch weiterhin im Namen des Königs ausgestellt und mit dessen roten Siegel bekundet. Ansonsten hatte der Monarch nur noch zeremonielle Funktionen zu erfüllen und spielte bei den jährlichen Festlichkeiten und Ritualen eine unverändert zentrale Rolle.<sup>54</sup>

In den darauffolgenden Jahren wurde der Staatsaufbau vorangetrieben, Verwaltung, Justiz, Militär und Wirtschaft zunehmend zentralisiert und weiter effektiviert, sodass mit den stetig steigenden Staatseinnahmen auch der immer opulenteren Lebensstil der größer werdenden Rāṅā-Familie finanziert werden konnte. Trotz der Verbesserung der Beziehung mit den Briten blieb Jaṅga

---

<sup>53</sup> Vgl. Shaha (1990: 244–250, Vol. I), Sever (1993: 65–122), Whelpton (2005a: 46–48) und Michaels (2018: 94–95). Zu den Nachfolgelisten für die Ämter Premierministers und Mahārājas siehe Sever (1993: 449–450).

<sup>54</sup> Vgl. Whelpton (2005a: 62) und Michaels (2018: 99).

Bahādura den wirtschaftlichen Interessen der Briten und ihren Ideen von Freihandel gegenüber misstrauisch. Er wusste, dass den Handelsvertretern nicht selten Soldaten folgten, um die britischen Interessen gegebenenfalls auch gewaltsam durchsetzen zu können. Deshalb änderten die Gorkhālī auch weiterhin nicht ihre protektionistische Wirtschaftspolitik. Die Bauern des Landes konnten ausreichend Reis, Gemüse und Getreide anbauen, um die Ernährung der Bevölkerung eigenständig sicherzustellen. Landwirtschaftliches Gerät, Werkzeuge, Waffen und Textilien wurden ebenfalls unabhängig im eigenen Land produziert. Gleichzeitig wurden hohe Importzölle erhoben, der Export von militärischen Gütern verboten und die Reisefreiheit von Europäern im eigenen Land stark eingeschränkt.<sup>55</sup> Ungeachtet dessen intensivierten sich die Beziehungen zu den Briten kontinuierlich weiter. Diese Entwicklung erreichte 1857–1858 einen vorläufigen Höhepunkt als Jaṅga Bahādura und einige seiner Brüder persönlich Truppen nach Lucknow und Gorakhpur führten, um die Briten bei der Niederschlagung der „großen Rebellion“ zu unterstützen.<sup>56</sup> Nachdem die EIC in Folge dieser Ereignisse aufgelöst und fast der gesamte südasiatische Subkontinent zur britischen Kronkolonie wurde, erhielten die Gorkhālī zum Dank für ihre Unterstützung einige Gebiete im Tarai zurück, die sie 1816 hatten abtreten müssen. Zur Würdigung seines Beitrags empfing Jaṅga Bahādura 1859 die Insignien des *Knight Grand Cross of the Order of the Bath*.<sup>57</sup>

Die kontinuierliche Annäherung zu den Briten bereitete wiederum dem Qing-Kaiserreich Sorgen, das sich ab 1856 erneut im Krieg mit dem britischen und französischen Imperium befand und eine weitere Destabilisierung der tibetischen Grenzregion fürchtete. Deshalb entsandte Kaiser *Xianfeng* (r. 1850–1861) 1857 erstmals eine Delegation mit wertvollen Geschenken nach Kathmandu. Im Frühjahr 1860 erreichten dann zwei chinesische Wissenschaftler Kathmandu, die Flora und Fauna des Landes studieren wollten, gefolgt vom kaiserlichen Amban aus Tibet im Sommer desselben Jahres. Unter Kaiser *Tongzhi* (r. 1861–1875) wurde

---

<sup>55</sup> Vgl. Shaha (1990: 257–270, Vol. I), Sever (1993: 143–150; 434–448) und Whelpton (2005a: 49–55).

<sup>56</sup> Die verschiedenen Begrifflichkeiten, mit denen die Ereignisse um 1857–59 beschrieben werden, variieren je nach Perspektive mitunter sehr stark. Während man die Ereignisse aus britischer Perspektive meist als „Indian Mutiny“ oder „Sepoy Mutiny“ bezeichnete, interpretiert man diese im Kontext nationaler Reformbewegungen in Britisch-Indien zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ersten „Unabhängigkeitskrieg gegen die Fremdherrschaft der Briten“ und als „Ausgangspunkt für den Freiheitskampf des indischen Volkes“. Vgl. Mann (2015: 55–85).

<sup>57</sup> Vgl. Shaha (1990: 251–257, Vol. I) und Sever (1993:123–126).

diese Politik der diplomatischen Avancen fortgesetzt und 1862 erreichten drei chinesische Architekten Kathmandu, um die Gorkhālī bei der Reparatur und Pflege buddhistischer Tempelanlagen zu unterstützen. Von August bis Oktober 1864 hielt sich eine weitere kaiserliche Delegation in Kathmandu auf, die sich über die Himalaya-Politik der Briten informieren ließ und Jaṅga Bahādura überzeugte, die Tributmissionen nach Beijing wieder aufzunehmen, die aufgrund der Unruhen und Aufstände im Kaiserreich nach 1852 ausgesetzt worden waren.

Die Gorkhālī folgten der Bitte des Qing-Kaisers und so macht sich 1866 wieder eine Tributmission auf den Weg nach Beijing. Allerdings erreichten sie ihr Ziel nicht wie geplant, sondern wurden auf halbem Wege gezwungen ihre Tribute an Beamte des Kaisers zu übergeben und umzukehren. Nur wenige Gesandte kehrten lebend zurück und von chinesischer Seite wurden die muslimischen Aufstände in den westlichen Provinzen für das Scheitern der Tributmission verantwortlich gemacht. Tatsächlich schien aber der Versuch der Gorkhālī große Mengen an Opium zu schmuggeln der eigentliche Grund für das Scheitern des Unterfangens gewesen zu sein. Um aber das Loyalitätsverhältnis mit den Gorkhālī nicht weiter zu gefährden und einer weitere Annäherung zu den Briten zu verhindern, entsandte der Qing-Kaiser 1870 und 1871 erneut diplomatische Delegationen nach Kathmandu, die wertvolle Geschenke mitbrachten und Jaṅga Bahādura den kaiserlichen Ehrentitel *T'ung-ling-ping-ma-Kuo-Kang-wang* verliehen. Infolgedessen entspannten sich Beziehungen wieder.<sup>58</sup>

### 3.2.2 Die Herrschaft der Śamśera Rāṅās

Nach zwei Jahrzehnten innenpolitischer Stabilität kam es nach Jaṅga Bahāduras Tod 1877 zu erneuten Machtkämpfen im Gorkhā-Staat. Eigentlich war dessen Nachfolge so geregelt, dass das Amt des Premierministers seine Brüder und Neffen erben, während das Amt des Mahārāja seine Söhne übernehmen sollten. Aber *Raṅoddīpa Siṃha*, sein ältester noch lebenden Bruder, beanspruchte sogleich beide Ämter für sich und in den darauffolgenden Jahren begannen die Söhne Jaṅga Bahāduras mit den Söhnen seines jüngsten Bruders *Dhīra Śamśera* um die Nachfolge zu konkurrieren. Als *Dhīra Śamśera* 1884 schließlich starb, eskalierte der sich zuspitzende Machtkampf zwischen den *Kūvara Rāṅās* und *Śamśera Rāṅās* zunehmend. Im November 1885 ermordeten die *Śamśera Rāṅās* ihren Onkel *Raṅoddīpa Siṃha* und ein paar andere einflussreiche Verwandte Jaṅga Bahāduras. Seine vier verbliebenen Söhne und ihre Familien konnten sich in der

<sup>58</sup> Vgl. Rose (1971: 135–136) und Manandhar, V. K. (2001: 137–160; 2004: 267–268).

britischen Residenz in Sicherheit bringen. Nach diesem gewaltsamen *Coup d'État* mussten die Śamśera Rāṇās ihre neuen Herrschaftsansprüche gegenüber der eigenen Bevölkerung sowie den Briten und dem Qing-Kaiserreich legitimieren. An die Strategien ihres Onkels anknüpfend, ließ sich daher Vīra Śamśera, der älteste Sohn Dhīra Śamśeras, zunächst zum Premierminister und Mahārāja ernennen. Anschließend restrukturierten die Śamśera Rāṇās den Staatsapparat, besetzten die wichtigsten Ämter mit Familienmitgliedern und reorganisierten die Nachfolgelisten, während die überlebenden Kūvara Rāṇās und ihre Sympathisanten enteignet und exiliert wurden.<sup>59</sup>

Wie schon Jaṅga Bahādura verfolgte auch Vīra Śamśera nach der gewaltsamen Machtübernahme eine Außenpolitik der Kooperation und Annäherung. Bereits 1886 wurde eine Tributmission nach Beijing entsandt und obwohl diese wieder erhebliche Mengen Opium zum Verkauf mitschmuggelte, erreichten die Gesandten der Gorkhālī dieses Mal ihr Ziel wie geplant. Im Gegenzug erkannte Kaiser *Guangxu* (r. 1875–1908) die Herrschaft Vīra Śamśeras als legitim an und verlieh ihm 1889 ebenfalls den Ehrentitel T'ung-ling-ping-ma-Kuo-Kang-wang.<sup>60</sup> Weitaus essenzieller für den Machterhalt der Śamśera Rāṇās war aber die Anerkennung ihres Herrschaftsanspruchs durch die britische Kolonialregierung. Das ausgesprochen gute Verhältnis der Briten zu Jaṅga Bahādura und die Tatsache, dass seine ins Exil geflüchtete Familie versuchte die britische Politik gegenüber dem Gorkhā-Staat zu beeinflussen versuchte, stellte für Vīra Śamśera eine nicht zu vernachlässigende Bedrohung dar. Den Briten war die unvorteilhafte Verhandlungsposition der neuen Machthabenden im Gorkhā-Staat bewusst und nutzten sie zur Durchsetzung der eigenen Interessen.<sup>61</sup> Sie rekrutierten schon seit Anfang des 19. Jahrhunderts ohne Zustimmung der Regierung des Gorkhā-Staates junge Männer im Hügelland des zentralen Himalaya für die sogenannten Gurkha-Regimenter der British Indian Army.<sup>62</sup> Im Austausch für ihre Anerkennung des Herrschaftsanspruchs der Śamśera Rāṇās erhielt die britische Kolonialregierung die lang ersehnte Erlaubnis zur legalen Rekrutierung und die jungen Rekruten wurden fortan zur „diplomatischen Währung“ dieser Beziehungen.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Vgl. Manandhar, T. R. (1986), Shaha (1990: 271–292, Vol. I), Sever (1993: 148–178), Whelpton (2005a: 48–49) und Michaels (2018: 95–97).

<sup>60</sup> Vgl. Manandhar, V. K. (2001: 180–188; 2004: 285).

<sup>61</sup> Vgl. Shaha (1990: 1–27, Vol. II), Sever (1990: 179–216) und Whelpton (2005a: 61–62).

<sup>62</sup> Vgl. Rathaur (1978–80, 2001).

<sup>63</sup> Vgl. Des Chene (1991; 1993), Banskota (2014 [1994]: 75–80) und Michaels (2018: 102–104).

Nach dem Tod Vīra Śamśeras 1901 folgte ihm sein Bruder *Deva Śamśera*. Infolge der weiter voranschreitenden Destabilisierung des Qing-Kaiserreichs und dessen Niederlage im Krieg gegen das expandierende Japan 1894–1895 hatten die herrschenden Eliten der Gorkhālī begonnen sich zunehmend auch am Beispiel der sogenannten Meiji-Restauration in Japan zu orientieren. Inspiriert von den umfangreichen Reformen ab 1868 und der rasant wachsenden geopolitischen Bedeutung Japans versuchte auch Deva Śamśera einige für damalige Verhältnisse progressive Reformvorhaben im Gorkhā-Staat anzustoßen. Er ließ beispielsweise als Erster die allgemeine Bevölkerung bei öffentlichen Audienzen Vorschläge für Veränderungen der administrativen und justiziellen Strukturen unterbreiten, versuchte die Sklaverei zu regulieren, ein allgemeines Bildungswesens zu initiieren und gründete die erste öffentliche Zeitung des Landes – *Gorkhāpatra*. Sogar eine Delegation junger Gorkhālī sollte zum Studium nach Japan entsandt werden. Allerdings missfielen die zahlreichen Reformvorhaben seinen weitaus konservativeren Brüdern, die darin eine potenzielle Bedrohung für ihren Herrschaftsanspruch sahen. Nach weniger als vier Monaten im Amt wurde Deva Śamśera entmacht und ins Exil ins British Raj geschickt.<sup>64</sup>

Stattdessen übernahm sein Bruder *Candra Śamśera* die Herrschaft im Land. Und obwohl er die progressiven Reformvorhaben seines Bruder als Vorwand für dessen Absetzung und die eigene Machtübernahme ausgenutzt hatte, griff Candra Śamśera einige dieser Vorhaben auf und stieß zahlreiche weitere selbst an. Er begann die Verwaltung und Justiz zu dezentralisieren und systematisieren, delegierte Kompetenzen an neu geschaffenen administrative und justizielle Institutionen, sodass nicht mehr ausnahmslos alle noch so kleinen Entscheidungen vom höchsten Amtsträger der Rāñā-Administration getroffen werden mussten.<sup>65</sup> Zur Umsetzung dieser Reformen wurde aber ausgebildetes Personal benötigt. Deshalb nutzte Candra Śamśera einige Ideen und Vorarbeiten seines Vorgängers und gründete Bildungseinrichtungen, um die notwendigen Beamten und Richter für die wachsende staatliche Verwaltung und Justiz ausbilden zu können.<sup>66</sup> 1902 entsandte er auch die Gruppe von jungen Studenten nach Japan und auch die Zeitung *Gorkhāpatra* blieb als Amtsblatt erhalten, um die vielen Restrukturierungsmaßnahmen der Bevölkerung kommunizieren zu können.<sup>67</sup> Selbst die mittlerweile sehr große Rāñā-Familie wurde reorganisiert und in die sogenannten

---

<sup>64</sup> Vgl. Shaha (1990: 28–37, Vol. II), Sever (1993: 217–236), Chhetry (1995), Barua (2002), Whelpton (2005a: 62–63) und Michaels (2018: 97).

<sup>65</sup> Vgl. Whelpton (2005a: 64) und Shrestha (2005 [1989]: 176–235).

<sup>66</sup> Vgl. Parajuli (2012).

<sup>67</sup> Vgl. Barua (2002) und Whelpton (2005a: 63).

A-, B- und C-Class-Rāṇās aufgeteilt, von denen ausschließlich die A-Class-Rāṇās Anspruch auf die höchsten Ämter des Staates hatten.<sup>68</sup>

Neben der internen Reform des Gorkhā-Staates, suchte Candra Śamśera sehr gezielt die Kooperation mit der britischen Kolonialregierung. Er selbst hatte Ende des 19. Jahrhunderts, auf dem Höhepunkt imperialer Machtentfaltung des British Empire, an der Calcutta University studiert und stand aufgrund seiner Vertrautheit den Briten äußerst aufgeschlossen gegenüber. Auf der anderen Seite genoss Candra Śamśera selbst auch das Wohlwollen der britischen Kolonialverwaltung, nicht nur wegen seines Bildungshintergrunds, sondern weil er außerdem einen weniger ausschweifenden Lebensstil pflegte, einen bewunderten Arbeitsethos an den Tag legte und im Gegensatz zu seinen Brüdern abstinent und monogam lebte.<sup>69</sup> In den Worten des britischen Historikers Perceval Landon war Candra Śamśera: “[...] the man whom the British Empire has delighted to honour above all living foreigners.” (Landon 1928, Vol. II: 96). Dahingegen galt beispielsweise sein älter Bruder Deva Śamśera als:

[...] a luxury-loving and lazy man. Immediately after his succession he wasted both time and money in a series of darbars, triumphal processions, and other celebrations. The magnitude of the task entrusted to him was never realized. He spent his time in sport and amusements, and left the government of Nepal without a directing head.

(Perceval Landon, Vol. II: 81)

Candra Śamśera hatte den damaligen *Governor-General* und *Viceroy of India* Nathaniel Curzon (r. 1899–1905) als höchster Repräsentant der Rāṇā-Administration bereits im April 1901 bei einer Großwildjagd im Tarai kennengelernt und sich angeblich schon zu diesem Zeitpunkt dessen Unterstützung für die geplante Machtübernahme sichern können. 1903 folgte Candra Śamśera der Einladung Curzons zum *Delhi Durbar* und der Krönung Edward VII als *Emperor of India*.<sup>70</sup> Nachdem die Gorkhālī 1904 den britischen Tibet-Feldzug logistisch unterstützt und zwischen britischen und chinesischen Interessen vermittelt hatten, wurde 1906 auch noch eine Tributmission nach Beijing entsandt.<sup>71</sup> Aber für die Rāṇā-Administration war das Verhältnis zum Qing-Kaiserreich Anfang des

<sup>68</sup> Vgl. Michaels (2018: 97).

<sup>69</sup> Vgl. Landon (1928, Vol. II: 89–96).

<sup>70</sup> Vgl. Rose (1971: 151–163).

<sup>71</sup> Vgl. Manandhar, V. K. (2001: 200–234; 2004: 293–299).

20. Jahrhunderts kaum noch von Bedeutung und stattdessen forcierten sie die Annäherung zum British Empire.<sup>72</sup>

Deshalb wollte Candra Śamśera, wie schon sein Onkel Jaṅga Bahādura vor ihm, selbst eine Reise nach Europa unternehmen. Im Mai 1908 wurde er schließlich mit seiner Entourage als Staatsgast auf Kosten der britischen Regierung in Großbritannien empfangen.<sup>73</sup> Candra Śamśera hatte ein umfangreiches Reiseprogramm ausarbeiten und über den britischen Residenten an die zuständigen Stellen nach London weiterleiten lassen. Dieses ließ klar erkennen, dass ihm sehr daran gelegen war, das Programm seines Onkels zu wiederholen und sogar zu übertreffen. Nach einem formellen Empfang von Edward VII. zum Auftakt der Reise, besichtigten die Gäste in den darauffolgenden Wochen die Werft in Portsmouth, Fabriken in Edinburgh, den Marinestützpunkt in Dover und verbrachten einen ganzen Tag an Bord des neuesten Schlachtschiffes. Neben zahlreichen Ausflügen zu den Sehenswürdigkeiten Londons und Umgebung, besuchte die Delegation auch Theater und Oper sowie mehrmals die White City der *Franco-British Exhibition*. Besonders geschmeichelt fühlte sich Candra Śamśera von der sehr luxuriösen Unterkunft, den königlichen Kutschen und der Einladung Edward VII. ihm in der königlichen Loge bei den Olympischen Spielen sowie bei einem Empfang des Präsidenten der Französischen Republik Gesellschaft zu leisten. Auf Dringen von Nathaniel Curzon, der mittlerweile aus Südasiens zurückgekehrt und 1907 zum Kanzler der Oxford University gewählt worden war, wurde Candra Śamśera auch noch ein Ehrendokortitel der Universität verliehen. Zum Abschluss wurde sogar die Abreise der Gorkhālī kurzfristig verschoben, damit der englische König Candra Śamśera persönlich den Titel als Knight Grand Cross of the Order of the Bath verleihen konnte.<sup>74</sup>

Die Machtdemonstration und endlosen Schmeicheleien der Briten verfehlten ihre Wirkung nicht und in Folge der Europareise wurde die Kooperation mit der Rāṅgā-Administration weiter intensiviert. Im Austausch gegen Luxusgüter aller Art sowie Waffen und Munition durften die Briten immer mehr Rekruten für ihre Gurkha-Regimenter anwerben. Bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges erreichten die Rekrutierungsmaßnahmen einen bis dahin nie dagewesenen Höhepunkt und die Rāṅgā-Administration unterstützte die Bemühungen der britischen Militärs mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Die bisherige Begrenzung

---

<sup>72</sup> Vgl. Rose (1971: 164–170).

<sup>73</sup> Home Department (1908): “Incidence of the Cost of Entertainment of Indian Visitors to England. Case of the Prime Minister of Nepal”. Signatur: Progs., Nos. 263. National Archives of India.

<sup>74</sup> Vgl. Chhetry (1996), Sever (1993: 237–243) und Cowan (2015).

von Rekrutierungskontingenten wurden komplett abgeschafft, erstmalig wurden auch Rekrutierungszentren innerhalb des Gorkhā-Staates selbst eingerichtet und trotz umfassender monetärer Anreize für Freiwillige kam es mitunter auch zu Zwangsrekrutierungen. Schätzungsweise konnten so zusätzlich knapp 55.000 Soldaten mobilisiert werden, die für Großbritannien auf den Schlachtfeldern Europas und Asiens kämpften. Insgesamt sollen knapp 200.000 junge Männer aus dem Gorkhā-Staat während des Ersten Weltkriegs in der British Indian Army gedient haben. Davon ließen etwa 20.000 ihr Leben, und viele mehr wurden verwundet oder gerieten in Kriegsgefangenschaft.<sup>75</sup>

Durch diese Unterstützung erreichte die Annäherung zwischen der Rāṇā-Administration und den Briten in Folge des Ersten Weltkriegs ihren Zenit. Seit 1816 blieb die Beziehung politisch nur vage definiert und die Eliten der Gorkhālī war daher konstant in Sorge um die eigene Souveränität. 1923 wurde mit einem neuen Abkommen endgültig klare Verhältnisse geschaffen und die vollständige Unabhängigkeit sowie die territoriale Integrität des Gorkhā-Staates, der in diesem Dokument erstmals offiziell als Nepal bezeichnet wurde, formell von der britischen Regierung anerkannt. Außerdem wurden Handelsbeschränkungen der Briten für den Import von Kriegswaffen nach Nepal aufgehoben, insofern die Rāṇā-Regierung Nepals wiederum zusicherte, importierte Waffen nicht weiter zu verkaufen. Zuletzt wurde die Regierung Nepals von allen Einfuhrzöllen von importierten Waren von außerhalb des British Raj befreit.<sup>76</sup>

Während die Regierung des Gorkhā-Staates unter Candra Śamśera ihren bislang größten außenpolitischen Erfolg verbuchen konnte, gerieten die Śamśera Rāṇās im ersten Quartal des 20. Jahrhunderts innenpolitisch zunehmend unter Druck. Der Sieg Japans über Russland 1905 in der Seeschlacht von Tsushima das Ende des Qing-Kaiserreichs 1911 hatten den *Fin de Siècle* des langen 19. Jahrhunderts und das Ende des Zeitalters der Imperien eingeleitet.<sup>77</sup> Durch die Schrecken des Ersten Weltkriegs wurde die postulierte zivilisatorische Überlegenheit Europas und damit auch dessen globale Hegemonialansprüche grundsätzlich infrage gestellt. Im Zuge dieser weltweiten Wandlungsprozesse erhielten nationalistische Unabhängigkeitsbewegungen in den europäischen Kolonialgebieten in Asien und Afrika kontinuierlich mehr Zulauf. Auch im British Raj wurde der Widerstand gegen die britische Kolonialregierung immer radikaler und katalysierte auch

---

<sup>75</sup> Vgl. Chhetry (1991), Sever (1993: 256–259), Onta (1994a), Roy et. al. (2011), Das (2011, 2014) und Chudal (2020).

<sup>76</sup> Vgl. Treaty Between the United Kingdom and Nepal: Together with Note Respecting the Importation of Arms and Ammunitions into Nepal. Signed at Kathmandu, December 21, 1923. London: His Majesty's Stationary Office. Vgl. Sever (1993: 269–273).

<sup>77</sup> Vgl. Osterhammel (2010) und Mishra (2012).

die Entstehung einer Widerstandsbewegung gegen die Rāñā-Administration im Gorkhā-Staat.

Diese Bewegung nahm ihren Anfang mit einer Gruppe von Intellektuellen, deren Eltern Ende des 19. Jahrhunderts auf der Suche nach Bildungsmöglichkeiten aus dem Gorkhā-Staat in Städte im Norden des British Raj migriert waren. Anfang des 20. Jahrhunderts begann diese Gruppe sich für die Anerkennung ihrer Sprache als Nepālī einzusetzen.<sup>78</sup> Sie veröffentlichten hauptsächlich von Darjeeling und Benares aus Bücher, Zeitungen und Zeitschriften.<sup>79</sup> Im Laufe der Zeit schufen sie auf diese Weise eine Nepālī-sprachige Öffentlichkeit im British Raj und „[...] contributed to the development of a clearly articulated, self-aware, and delimited sense of Nepali social consciousness and community belonging.“ (Chalmers 2003: 2). In den 1920er Jahren begann die stetig wachsende Anzahl von Autoren und Herausgebern auch öffentliche Kritik an der Herrschaft der Śamśera Rāñās zu üben. Auf Grundlage eines neu definierten Geschichtsverständnisses betrachteten sie die Rāñās als illegitime Usurpatoren und Autokraten, welche die rechtmäßige Śāha-Monarchie entmachtet hatte.<sup>80</sup>

Nach dem Tod Candra Śamśeras 1929 und der Machtübernahme seines jüngeren Bruders *Bhīma Śamśera* begann sich auch innerhalb des Landes oppositionelle Kräfte gegen die Herrschaft der Śamśera Rāñās zu formieren. Diese Entwicklung wurde begünstigt, da sich zur selben Zeit die Machtkämpfe zwischen den verschiedenen Fraktionen der Rāñā-Familie wieder intensivierten, nachdem *Bhīma Śamśera* seine C-Class-Söhne und -Enkel auf die Sukzessionslisten für die höchsten Ämter des Staates setzen ließ.<sup>81</sup> Nach dessen plötzlichen Tod übernahm 1932 der jüngste der Brüder, *Juddha Śamśera*, die Macht im Land und seine Herrschaftszeit war zunächst durch die Folgen eines verheerenden Erdbebens im Jahr 1934 geprägt. Obwohl es die Rāñā-Administration vermochte, schnell und ohne Inanspruchnahme zusätzlicher Hilfen von außen umfangreiche Wiederaufbaumaßnahmen durchzuführen, erhielten oppositionelle Gruppen immer mehr Zulauf. So formierten sich Ende der 1930er und zu Beginn der 1940er Jahre einige konspirative Gruppierungen in Kathmandu, die versuchten die Bevölkerung gegen die Herrschaft der Śamśera Rāñās zu mobilisieren und dabei mitunter auch von einigen ehemaligen Verwaltungsbeamten oder Militärs, den exilierten Kūvara Rāñās, den C-Class-Rāñās oder dem Monarchen *Tribhuvana Śāha*

---

<sup>78</sup> Vgl. Onta (1996b).

<sup>79</sup> Vgl. Chalmers (2003: 310–349).

<sup>80</sup> Vgl. Onta (1997).

<sup>81</sup> Vgl. Sever (1993: 287–303).

unterstützt wurden.<sup>82</sup> Beispielsweise gelang es den Mitgliedern der *Nepal Praja Parishad* („Nepals Volksversammlung“) eine Druckmaschine zur Handzettelvervielfältigung nach Kathmandu zu schmuggeln und damit ihre oppositionellen Botschaften zu verbreiten. Allerdings wurden sie gefasst und die meisten von ihnen 1941 hingerichtet.<sup>83</sup>

Wie seine älteren Brüder setzte auch Juddha Śamśera seine Hoffnungen für den Machterhalt der Rāṇā-Familie in fortdauernde enge Zusammenarbeit mit den Briten und unterstützte die British Indian Army im Zweiten Weltkrieg mit mehr als 200.000 Soldaten.<sup>84</sup> Nach Ende des Krieges trat er von all seinen Ämtern zurück und verbrachte den Rest seines Lebens zurückgezogen in den Bergen des Himalaya. 1945 übernahm deshalb Bhīma Śamśeras Sohn, *Padma Śamśera* das Amt des Premierministers. Er bemühte sich den Forderungen der wachsenden Opposition in mancherlei Hinsicht entgegenzukommen. Diese operierte zu dieser Zeit hauptsächlich in den Städten im Norden des British Raj und bündelte ihre Kräfte mit der Gründung einer gemeinsamen Oppositionspartei im Januar 1947, dem *Nepali National Congress*. Nachdem die neue Partei im April 1947 nach dem Vorbild des *Indian National Congress* zu einer Kampagne zivilen Ungehorsams aufgerufen hatte und die Rāṇā-Administration von dessen Wirkung überrascht wurde, verkündete Padma Śamśera in einer Rede im Mai 1947 seine Reformbereitschaft. Mit Hilfe von einer Delegation aus dem eben erst unabhängig gewordenen Indien wurde eine neue Verfassung ausgearbeitet und am 26. Januar 1948 unter dem Titel *Nepāl sarkārko vaidhānik kānūn* („Legitimes Gesetz der Regierung Nepals“) verkündet.<sup>85</sup>

Doch kurz vor dem geplanten Inkrafttreten der neuen Verfassung am 14. April 1948 floh Padma Śamśera unter dem Vorwand einer medizinischen Notwendigkeit selbst nach Indien und *Mohana Śamśera*, Candra Śamśeras ältester Sohn, übernahm die Macht im Land. Gemeinsam mit seinen Brüdern *Babara Śamśera* und *Keśara Śamśera* versuchten sie die oppositionellen Kräfte und das sich ankündigende Ende der Herrschaft der Rāṇā-Familie gewaltsam aufzuhalten. Als aber im November 1949 König Tribhuvana Śāha mit seiner Familie nach Indien floh, der Druck seitens der indischen Regierung kontinuierlich zunahm, sich der Nepali

---

<sup>82</sup> Ein Augenzeugenbericht zur Rolle von Tribhuvan und seinen Verbindungen zur politischen Opposition gegen Ende der Rāṇās-Herrschaft findet sich Leuchtag (1958).

<sup>83</sup> Vgl. Joshi und Rose (1966: 50–57), Sever (1993: 311–356), Amātya (2004: 45–101), Singh, C. P. (2004) und Whelpton (2005a: 65–67, 2013: 39).

<sup>84</sup> Vgl. Vaidya (1996, 2005).

<sup>85</sup> Vgl. Joshi und Rose (1966: 59–66), Sever (1993: 357–376) und Whelpton (2005a: 67–69).

National Congress mit der zweiten großen Oppositionspartei, dem *Nepali Democratic Congress* im April 1950 zum *Nepali Congress* zusammenschlossen und zum gewaltsamen Widerstand gegen die Rāṇās aufrief, war Mohana Śamśera im Januar 1951 schließlich bereit zu verhandeln. Im *Delhi Agreement* wurde er zwar für kurze Zeit noch als Premierminister im Amt belassen, aber sämtliche Sonderrechte der Rāṇās wurden annulliert und ein zehnköpfiges Kabinett als neue Regierung eingesetzt, dem viele der Anführer des Nepali Congress angehörten. Es wurde vereinbart eine Wahl für eine verfassungsgebende Versammlung durchzuführen, die innerhalb von zwei Jahren eine demokratische Verfassung ausarbeiten sollte. König Tribhuvana Śāha wurde als staatliches Oberhaupt eingesetzt. Damit endete die Herrschaft der Rāṇās und die Śāha-Monarchie war wieder die zentrale Macht im Staat Nepal.<sup>86</sup>

Ganzheitlich betrachtet war diese Phase der Staatsbildung im zentralen Himalaya eine Zeit der Konsolidierung. Nach dem Ende der Expansion standen die herrschenden Eliten Gorkhālī vor den Ruinen ihres Gorkhā Rāj und fürchteten die vollständige Annexion durch die in Südasien expandierende EIC. Die seit 1806 herrschende Thāpā-Familie vermochten es zwar noch eine Weile an der Macht zu bleiben, um die Grundlage für den Übergang von der expandierenden zur konsolidierenden Phase der Staatsbildung zu legen. Aber nach dem Tod Bhīmasenas eskalierten die Machtkämpfe zwischen den bhāradāra-Familien. Schließlich konnte sich Vīra Narasiṃha Kūvara gegen die anderen Familien durchsetzen und als Jaṅga Bahādura die Herrschaft der Rāṇā-Dynastie etablieren. Die Śāha-Monarchie spielte infolge dieser Ereignisse nur noch eine zeremonielle Rolle im Gorkhā-Staat. Die neuen Herrschenden waren nicht mehr mit den Legitimationsdefiziten konfrontiert, die aus der territorialen Expansion erwachsen waren. Das unwegsame Gelände der Gebirgsregion begünstigte eine autarke Lebensweise der Menschen außerhalb des Kathmandu-Tals und erschwerte die Herrschaftsausübung in diesen Regionen. Daher beschränkte sich die Administration des Gorkhā-Staates weitestgehend auf rudimentäre militärische, fiskalische und justizielle Aufgaben. Ansonsten wurde grundsätzlich eine Politik der sozialen und kulturellen Nichteinmischung verfolgt.

Daraus resultierten im Verlauf des 19. Jahrhunderts einigermaßen stabile Verhältnisse und es gab kaum Widerstand seitens der Bauerschaft gegen die Herrschaft der Rāṇās. In einem Brief vom 24. Mai 1845 berichtete beispielsweise der britische Resident Henry Lawrence dem Governor General Lord Auckland etwas überschwänglich, die Gorkhālī seien:

---

<sup>86</sup> Vgl. Joshi und Rose (1966: 67–80), Sever (1993: 377–396) und Whelpton (2005a: 69–72).

[...] the best masters I have seen in India. Neither in the Tarai, nor in the hills, have I witnessed or heard of a single act of oppression since I arrived here a year and a half ago; and a happier peasantry I have nowhere seen.

(Henry Lawrence 1845, zitiert in Whelpton 1991: 139)

Da die britischen Kolonialbeamten sich lediglich im Kathmandu-Tal aufhalten konnten, lässt diese Bewertung keine Rückschlüsse auf die Situation im Rest des Landes zu. Allerdings sind bislang noch keine anderen historischen Quellen erschlossen worden, die grundsätzlich Gegenteiliges belegen. Und wenn es doch zu Konflikten mit der staatlichen Verwaltung kam, entschieden sich die Menschen in den Dörfern meist zur Emigration.<sup>87</sup> Bisher ist der Aufstand von 1876 im Distrikt Gorkhā der einzig dokumentierte Fall von gewaltsamen Widerstand „von unten“ im Verlauf des 19. Jahrhunderts.<sup>88</sup>

Die größte Bedrohung für die Rāṇā-Herrschaft stellten zu dieser Zeit hauptsächlich die konkurrierenden Fraktionen der Eliten dar. Die entmachteten bhāradāra-Familien und die Śāha-Dynastie nahmen Jaṅga Bahādura als illegitimen Usurpator wahr. Regelmäßig gab es deshalb Intrigen, Verschwörungen und Attentatsversuche. Nach und nach verloren die rivalisierenden bhāradāra machtpolitisch jedoch immer mehr Bedeutung und nach Jaṅga Bahāduras Tod entbrannten stattdessen die Sukzessionskonflikte innerhalb der Rāṇā-Familie.<sup>89</sup> In Folge ihres Coup d'État waren die Śamsēra Rāṇās schließlich gezwungen ihren Herrschaftsanspruch innerhalb der Rāṇā-Familie, gegenüber der eigenen Bevölkerung und insbesondere auch der britischen Kolonialverwaltung zu legitimieren. Diese erkannte die Unabhängigkeit der Gorkhālī noch bis in die 1920er Jahre nicht an und vertrat die Auffassung, der Gorkhā-Staat sei Teil des British Raj. Lord Curzon beschrieb die Situation in geheimer internen Kommunikation mit anderen Kolonialbeamten am 10. Dezember 1902 folgendermaßen:

The position of Nepal is anomalous and peculiar. But I hold most unquestionably that the State is under the suzerainty (admitting an elastic rather than a too stringent definition of the term) of the British Crown. [...] though I doubt not that if it were academically raised with the Nepalese Darbar, they would energetically contest it.

<sup>87</sup> Beispielsweise migrierten zwischen 1840 und 1860 ca. 12–15 Prozent der Landbevölkerung aus den östlichen Teilen des Gorkhā-Staates ins Hügelland des Himalaya unter britischer Kontrolle, bevorzugt nach Darjeeling. Siehe dazu Pradhan (2009 [1991]: 192).

<sup>88</sup> Vgl. Sever (1993: 146–147), Lecomte-Tilouine und Dollfus (2003) und Whelpton (2013: 39).

<sup>89</sup> Vgl. Joshi und Rose (1966: 42–56).

(Lord Curzon 1902: 7)<sup>90</sup>

Unter Candra Śamśera gelingt es den herrschenden Eliten noch den externen Legitimationsdefiziten zu begegnen und die offizielle Anerkennung der Souveränität des Staates Nepal auszuhandeln. In einem internen Schreiben des *Chief Secretary to the Government of Bihar und Orissa* vom 24. Juni 1925 weist dieser den Empfänger J.D. Sifton auf diesen Umstand hin und bittet deshalb um die zukünftige Vermeidung der Bezeichnung „Nepal Darbar“ in der offiziellen Korrespondenz der britischen Kolonialverwaltung:

Please refer to your letter [...] in which the Government of Nepal is referred to as the “Nepal Darbar”. As Nepal is now an independent State outside India, I am to request that the use of the word “Darbar” in official correspondence may be avoided.

(Chief Secretary to the Government of Bihar und Orissa am 24. Juni 1925)<sup>91</sup>

In den folgenden Jahrzehnten wird die Legitimität der Śamśera Rāṇās aber immer häufiger von oppositionellen Aktivisten und der eigenen Bevölkerung hinterfragt, bis 1950 schließlich ihre Herrschaft und mit ihr auch das überlange 19. Jahrhundert endete.

---

<sup>90</sup> Legislative Department (1902): “Question as to whether Nepal is under the Suzerainty of the British Crown”. Signatur: Progs. Nos. 973, National Archives of India.

<sup>91</sup> Foreign and Political Department (1925): “Proposed Construction by the Nepal Government of a Light Railway from Raxaul into Nepal”. Signatur: Progs. Nos. 1–31. National Archives of India.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Legitimation in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung

# 4

Die bisherige Erforschung von Legitimationsstrategien der herrschenden Eliten der Gorkhālī während den Anfängen der staatsbildenden Prozesse und der anschließenden expansiven Phase fokussiert fast ausschließlich das Königtum. Als besonders einflussreich gelten anthropologische, ethnologische und indologische Forschungen in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts, die hauptsächlich von Forschenden aus Europa und Nordamerika durchgeführt wurden. Sie waren in erster Linie an der Rolle, den Aufgaben und Funktionen des Monarchen interessiert und ihre Überlegungen waren maßgeblich durch die Debatten zum Königtum in Südasien geprägt. Dabei wurden die göttliche Überhöhung des *Rājās* und die damit verbundenen Rituale als definierende Kernmerkmale der Herrschaftsideologie und zentrale Legitimationsstrategien verstanden.<sup>1</sup>

Als besonders einflussreich in den wissenschaftlichen Debatten zur zentralen Himalaya Region gilt bis heute der Beitrag Richard Burgharts (1984), der erstmals auf die multiplen Dimensionen der Herrschaftsideologie der Gorkhālī aufmerksam machte. Ihm zufolge unterschieden die herrschenden Eliten bereits seit dem 17. Jahrhundert kategorisch zwischen territorialen, rituellen und herkunftsbasierten Herrschaftsansprüchen und leiteten aus dieser Unterscheidung auch entsprechende Legitimationsstrategien ab. In den darauffolgenden Jahrzehnten wurden aber hauptsächlich die rituellen Aspekte der Herrschaftsideologie weiter erforscht und es entwickelte sich ein dominanter Fokus auf das Reinkarnationsargument des Hindu-Gottkönigtums sowie damit verbundener Rituale und

---

<sup>1</sup> Die Debatte um das Königtum in Südasien wurde maßgeblich geprägt von Dumont (1970 [1966]), Kulke (1979), Stein (1980) und Dirks (1987).

Prozesse der „Hinduisierung“ oder „Sanskritisierung“.<sup>2</sup> Wie Sanjog Rupakheti (2012) den Forschungsstand zusammenfassend beschreibt: „The extant study of Gorkhali kingship is influenced by a dominant anthropological formulation of the auspicious-inauspicious ideology centered on the ritual Hindu kings. Western anthropologists fix Gorkhali kingship in the auspicious-inauspicious continuum.“ (Rupakheti 2012: 19).

Darüber hinaus basiert die bisherige Theoretisierung des Königtums der Gorkhālī empirisch in weiten Teilen auf den Ergebnissen ethnografischer Forschungen, die Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts durchgeführt wurden und tendenziell selten auf der kritisch-hermeneutischen Analyse historischer Quellen. Es ist aber problematisch, wenn Forschende aus der Beobachtung und Analyse ihrer eigenen Gegenwart Rückschlüsse auf die Geschehnisse in der Vergangenheit zu ziehen versuchen. Ganz konkret lässt sich dies am Beispiel der Beiträge von Marie Lecomte-Tilouine (2005; 2009) zur Debatte verdeutlichen. Sie versucht aus ihren Beobachtung der königlichen Beerdigungs- und Krönungsrituale von 2001 Rückschlüsse auf die Ritualpraktiken der Śāha-Dynastie im 18. Jahrhundert zu ziehen, ohne entsprechend historisches Quellenmaterial für ihre Beweisführung heranzuziehen. Dennoch wertet sie ihre Forschungsergebnisse als ausreichenden Beleg für die These, es handele sich im Falle des Königtums der Gorkhālī um eine einzigartige Form des „Hindu Königtums“, die abschließend sogar bis zu den Anfängen der Staatsbildung ins 18. Jahrhundert zurückprojiziert wird. So konzeptioniert Lecomte-Tilouine implizit das Königtum der Gorkhālī als über lange Zeiträume hinweg unverändert, eindimensional und statisch. Und wie Sanjog Rupakheti (2012) eine weitere Problematik treffend zusammenfasst: “To call the post-Rana era a Hindu regime is one thing, but to apply this category to the whole of eighteenth and nineteenth century Gorkhali kingship is ahistorical.” (Ibid.: 21).

Ähnlich stellt sich die Situation im aktuellen Beitrag von Axel Michaels (2018) dar. Er reduziert die Frage nach Macht, Autorität und Legitimation auf die Formel „[...]“, dass Macht sich außerweltlich legitimieren muss, aber weltlich wirksam sein will und es so zu wechselnden Macht- und Autoritätsansprüchen verschiedener konkurrierender Figuren kommt [...]“ (2018: 127). Dabei seien die einzelnen Akteure: „[...] jeweils auf ihre Weise Herrscher über verschiedene Kontexte und »Territorien«: Der Brahmane herrscht über das organische, der Asket über das zeitliche und der König herrscht über das terrestrische Universum.“ (Ibid.: 130). Durch eine fehlende historische Kontextualisierung kann für

<sup>2</sup> Vgl. van den Hoek (1990), Michaels 2008 [1997], Whelpton (2005a: 35–60), Lecomte-Tilouine (2005, 2009).

Lesende der Eindruck entstehen, die Machthabenden würden ihre Herrschaftsansprüche schon seit Beginn der Staatsbildung im zentralen Himalaya hauptsächlich durch die außerweltliche Macht der Brahmanen und Asketen legitimieren lassen. Zudem wird durch die stark vereinfachte Darstellung das Reinkarnationsargument überproportional hervorgehoben und das Gorkhālī-Königtum in der Konsequenz als inhärent und exklusiv „Hindu“ dargestellt.

Auf Grundlage neu erschlossenen Quellenmaterials argumentiert hingegen Sanjog Rupakheti (2012), die Herrschaftsideologie der Gorkhālī sei weitaus komplexer und dynamischer als bisher angenommen. Der Monarch sei eben nicht nur „göttlicher Hindu Herrscher“, sondern gleichermaßen auch Schutzherr über andere Glaubensformen innerhalb seines Herrschaftsgebietes. Nachweislich stifteten die herrschenden Eliten der Gorkhālī nicht ausschließlich Tempel für Gottheiten aus dem Hindu-Pantheon oder schenkten nur Asketen und Brahmanen Land. Sie schützten und förderten ebenso buddhistische Klöster, Moscheen sowie schamanistische und animistische Glaubensformen. Dies seien Rupakheti zufolge Indizien für die Existenz von diversen und vielschichtigen Herrschaftsidentitäten, durch die neue Loyalitäten mit den soziokulturell sehr heterogenen Bevölkerungsgruppen ermöglicht werden sollten. Die Bedeutung dessen fasst er folgendermaßen zusammen:

The prevalence of such eclectic religious and spiritual practices amongst the multitudes of groups in society renders the concept of a ‘Hindu-only’ system rather quixotic. The diversity speaks to a growing cosmopolitanism that marked Gorkha kingdom where people not only of different cultic traditions, but traders from as far as Armenia, Tibet and Indian crisscrossed the region. Kingship had to encompass them all.

(Sanjog Rupakheti 2012: 22)

Diese These von multiplen und flexiblen Herrschaftsidentitäten wird weiter gestützt durch die aktuelle Forschung von Simon Cubelic (2018) zum Herrschaftsverständnis in der Literatur der Śāha-Dynastie Anfang des 19. Jahrhunderts. Am Beispiel des Fürstenspiegels *Rājavidhānasāra* („Quintessenz der Vorschriften für den König“), in dem der grundsätzliche Staatsaufbau und die Pflichten eines Herrschers (rājadharmā) thematisiert werden und durch den Vergleich mit der zeitgenössischen vaṃśāvalī-Literatur, zeigt Cubelic, dass in der politischen Literatur der Gorkhālī im frühen 19. Jahrhundert eine Mehrzahl von Herrscherbildern parallel existierte.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Cubelic (2018).

Daran anknüpfend werden in diesem Kapitel die bislang wenig erforschten Aspekte der Herrschaftslegitimation der Eliten der Gorkhālī in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung in den Blick genommen, um deren Komplexität und Vielschichtigkeit besser verstehen zu können. Dabei bleibt das Reinkarnationsargument der Theorie des Hindu-Gottkönigtums nicht außen vor, aber soll historisiert und im Zusammenhang mit anderen Legitimationsstrategien betrachtet werden. Die zugrundeliegende Hypothese für diesen Ansatz ist: Erst durch das Zusammenwirken von multidimensionalen und dynamisch anpassbaren Strategien konnten die herrschenden Eliten der Gorkhālī ihre Machtansprüche erfolgreich und nachhaltig gegenüber konkurrierenden Fraktionen innerhalb der Elite, der eigenen Bevölkerung sowie anderen lokalen und regionalen Herrschern legitimieren.

---

#### 4.1 Die Erfindung eines Rājput-Herkunftsmythos

Eine im Himalaya und in Südasien weit verbreitete Legitimationsstrategie von Herrscherdynastien ist die Erfindung von Herkunftsmythen, die als Beleg für ein Verwandtschaftsverhältnis zu den legendären Dynastien *Rājputānās* dienen sollten.<sup>4</sup> Auch im historiografischen Narrativ der Rāṣṭrīya Itihās wurde ein solcher Abstammungsmythos etabliert, demzufolge die Śāha-Familie Nachkommen einer Rājput-Dynastie sei, die aufgrund von religiöser Verfolgung während der muslimischen Expansion irgendwann im 15. Jahrhundert ins Hügelland des zentralen Himalaya geflüchtet waren. Diese Erzählweise beruht allerdings weitestgehend auf Quellen aus der sehr umfangreichen *vaṃśāvalī*-Literatur. Und ohne an dieser Stelle der lange Zeit dominierenden und stark vereinfachenden Darstellung der *vaṃśāvalī* als „historical source material that lacks the status of proper historiographical texts.“ (Michael et. al. 2016: 212) anheim zu fallen, können diese Texte bei genauerer Betrachtung nicht einfach als valide Primärquellen für die Herkunft der Śāha-Familie gewertet werden. Denn die *vaṃśāvalī* der Gorkhālī sind größtenteils erst in der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrhundert verfasst worden. Sie sind deshalb auch nicht als Beschreibung historischer Tatsachen, sondern als Interpretationen ihrer Vergangenheit zu verstehen, die bestimmten Interessen dienen.<sup>5</sup>

Und obwohl es zahlreiche Beiträge von Intellektuellen in den Nepālischsprachigen Debatten gibt, die einige der zahlreichen *vaṃśāvalī* editiert und

---

<sup>4</sup> Vgl. Moran (2019).

<sup>5</sup> Vgl. Mishra (2010: 18).

veröffentlicht haben, gibt es noch immer Desiderate bei der Erforschung dieses Quellenkorpus. Theodore Riccardi beschrieb bereits 1986 das dafür wohl grundlegendste Problem:

There are neither adequate texts nor translations in print, and, curiously, where translations are available there are no texts, and where we have texts there are no translation. Much of the discussion therefore is based on reports *about* texts rather than on the texts themselves, and on outdated translations.

(Theodore Riccardi 1986: 248)

Diese Forschungslücken können und sollen im Rahmen dieser Dissertation nicht aufgearbeitet werden. Stattdessen geht es hier um die Frage nach der legitimatorischen Funktion der *vaṃśāvalī* und dafür sind diese bereits hinreichend erforscht.<sup>6</sup> Der hier gewählten Herangehensweise liegt die These zugrunde, die *vaṃśāvalī* wurden von den herrschenden Eliten der Gorkhālī gezielt als Kommunikationsmittel eingesetzt, um einen legitimierenden Herkunftsmythos zu etablieren durch den die eigentliche lokale Herkunft der Śāha-Familie umgedeutet und aufgewertet werden sollte. Auf diese Funktion der *vaṃśāvalī* verweisen auch Bajracharya, Gutschow und Michaels (2016): “[...] the Śāha rulers were in need of political and religious legitimation. The Nepālī chronicles [...] favoured this legitimation by linking the Śāha Kings to a glorious past, and to deities that protect them and the country.” (2016: VI). Und Leelanateshwar Sharma Baral (1964) mutmaßte schon Jahrzehnte zuvor über die eigentlich lokale Herkunft der der Śāha-Dynastie im Ergebnis seiner ausführlichen Analyse der *vaṃśāvalī*-Literatur der Gorkhālī:

[...] it can be assumed that the ancestors from whom the Śāh dynasty [...] descended were inhabitants of the Kālī (Kṛṣṇā) Gaṇḍakī region inhabited mostly by Magar and Gurung tribes, and that after establishing their sway over these tribes and their principalities, their descendants had come into prominence by the sixteenth century when they were tempted to connect themselves with the illustrious Rājput clans of India.

(Leelanateshwar Sharma Baral 1964: 116)

Daran anknüpfend deuten Rupakheti (2012: 54–55) zufolge beispielsweise auch die vergleichsweise bescheidenen Bauwerke der Gorkhālī noch bis ins 18. Jahrhundert auf eine lokale Herkunft der Śāha-Familie hin. Denn die in den *vaṃśāvalī*

---

<sup>6</sup> Einen sehr aktuellen und gewichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der Forschungsdesiderate liefern Bajracharya, Gutschow und Michaels (2016). Aber sie haben die Dissertationen von Baral (1964) und Rupakheti (2012) bei ihrer Kritik am aktuellen Forschungsstand nicht berücksichtigt.

proklamierte königliche Abstammung ließe auch einen gewissen Grad an Wohlstand und einen stilistischen Einfluss in der Architektur vermuten. Außerdem verweigerten eine Reihe von Kleinkönigen in der Region den Herrschern des Gorkhā Rājya mehrfach die Einwilligung zur Heirat ihrer Töchter aufgrund ihrer uneindeutigen Abstammung.<sup>7</sup>

Die bislang ersten bekannten *vaṃśāvalī* der Śāha-Familie wurden Mitte des 17. Jahrhunderts in Sanskritversen im Auftrag des damaligen Königs Rāma Śāha von den Brahmanen *Citravilāsa* und *Dharaṇīdhara Śarmā* verfasst. Obwohl sich die Anfänge der beiden *vaṃśāvalī* leicht unterscheiden und verschiedene Zeitpunkte als Beginn ihrer Erzählung wählen, konstruieren sie dennoch beide eine Genealogie, mittels derer sie eine Abstammung der Śāha-Familie von der *Sisodiyā*-Dynastie des *Mevār Rājya* aus Cittorgarh in Rajasthan, also der *Sūryavaṃśī-Rājput*-Erblinie herleiten. Dabei handelt es sich um eine legendäre Dynastie, die sowohl in der *purāṇa*-Literatur als auch in den epischen Erzählungen des *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* erwähnt wird.<sup>8</sup>

Dieser Herkunftsmythos wurde in einem der sogenannten *Gorkhāvaṃśāvalī* übernommen, das Pṛthvinārāyaṇa Mitte des 18. Jahrhunderts anfertigen ließ und zusätzliche Details der Erzählung ergänzt. Darin ist von einem muslimischen Herrscher in Delhi die Rede, der eine Tochter des Rājput-Königs von Cittorgarh zur Frau nehmen wollte. Die Weigerung des Rājput-Königs führte zum Krieg und nur Kronprinz *Hīrā Sāhī* konnte sich in die Berge des Himalaya retten und wurde dort angeblich vom chinesischen Ming-Kaiser zum Herrscher eines Kleinkönigtums ernannt. Die Genealogie zählt insgesamt siebenundzwanzig Generationen seiner Nachkommen auf, die über verschiedenen Kleinkönigtümer im Hügelland des zentralen Himalaya herrschten, bis Dravya Śāha 1559 schließlich das Gorkhā Rājya eroberte.<sup>9</sup>

Die Geschichte der Śāha-Familie wurde dann in einem anderen Gorkhāvaṃśāvalī weiter erzählt, das ebenfalls aus der Mitte des 18. Jahrhundert stammt.<sup>10</sup> Diese Chronologie beginnt mit der Eroberung des Gorkhā Rājya durch

<sup>7</sup> In Quellen belegt ist beispielsweise der Fall Rāma Śāhas, dem nicht gestattet wurde eine Tochter des Rājas vom benachbarten Kleinkönigtums Parvat zu ehelichen. Ebenso erging es Pṛthvinārāyaṇa Śāha, dem die Hochzeit mit einer Tochter des Rājas von Palpa verweigert wurde. Vgl. Rupakheti (2012: 54–55).

<sup>8</sup> Vgl. Yogī Naraharināth (1966 [2023 V.S.]: 572–573) und Baral (1964: 84–85).

<sup>9</sup> Obwohl nicht explizit benannt, wird hier womöglich auf die Eroberung Cittorgarhs durch Sultan *Alaud-Dīn Khaljī* zur Zeit der Expansion des Sultanats von Delhi Anfang des 14. Jahrhunderts hingewiesen. Vgl. Naraharināth (1952 [2009 V.S.]: 137–145) und Baral (1964: 85–86).

<sup>10</sup> Vgl. Yogī Naraharināth (1952 [2009 V.S.]: 121–122; 1966 [2023 V.S.]: 419–425).

Dravya Śāha, widmet sich dann sehr ausführlich der Herrschaft Rāma Śāhas und endet um 1743 mit dem Tod von Narabhūpāla Śāha. Bemerkenswert an diesem *vaṃśāvalī* sind vor allem die Schilderungen der Bemühungen Rāma Śāhas Botschafter nach Cittoṛgaṛh, Udayapur, Jodhpur, Koṭā, Jayapur und andere Städte des Mevār Rājya zu entsenden, um sich unter anderem seinen eigenen Herkunftsmythos von den Nachkommen der Rājput-Dynastien bestätigen zu lassen. Der Erzählung zufolge war diese Unternehmung letzten Endes erfolgreich und die Gesandten hätten Beweise gefunden, die Rāma Śāhas Behauptung, ein Nachfahre der *Sisodiyā*-Dynastie zu sein, stützen würden. Als Verweis auf seine angebliche Rājput-Herkunft wurde ihm der Titel *girirājacakracūdāmaṇi*<sup>11</sup> verliehen und seiner *praśasti*, der poetischen Eulogie des Herrschertitels, hinzugefügt.<sup>12</sup>

Eine fast identische Version dieser Erzählung findet sich auch in einem der *vaṃśāvalī*, das Brian Houghton Hodgson seinerzeit als britischer Resident in Kathmandu (1820–1843) gesammelt hat und heute in der British Library als Teil der Hodgson Collection (HC) verwahrt wird.<sup>13</sup> Die Chronologie beginnt ebenfalls mit der Eroberung des Gorkhā Rājya durch Dravya Śāha, berichtet auch von den Gesandten Rāma Śāhas, die den Rājput-Herkunftsmythos der Familie bestätigen ließen und endet aber etwas später um 1764, nach den ersten erfolglosen Versuchen Pṛthvinārāyaṇas die Stadt Kirtipur im Kathmandu-Tal zu erobern. Wie schon in den früheren *vaṃśāvalī* wird auch hier eine Abstammung aus der Sūryavaṃśī-Rājput-Erblinie konstruiert und als Fluchtursache die Verfolgung während der muslimischen Expansion in Südasien genannt.<sup>14</sup>

Von dieser Erzählweise wichen die Autoren des sogenannten *Nepālavaṃśāvalī*, das zum Ende der Regierungszeit Rāṇabahādura Śāhas (r. 1777–1799) verfasst wurde, zumindest im Hinblick auf die spezifische Rājput-Erblinie ab. Zunächst handelt es sich dabei nicht um ein weiteres Gorkhāvaṃśāvalī, sondern um eine Chronik des Kathmandu-Tals und der zuvor herrschenden Malla-Dynastie. Nach der erfolgreichen Eroberung des Tals durch

<sup>11</sup> Baral (1964: 89) übersetzt diese Titulierung ins Englische mit “The crest jewel amongst the cycle of the kings of the Hills”.

<sup>12</sup> Es bis heute keine Belege in den Quellen aus der Zeit des Mevār Rājya für diese Darstellung. Ein erstmals dokumentierter Kontakt zwischen den Herrscherdynastien Gorkhās und Udayapurs liegt aus der Regierungszeit *Javān Simhas* (r. 1828–1838) vor. Und auch die *praśasti* ist damals nicht neu oder außergewöhnlich, sondern wurde nachweislich bereits seit dem 10. Jahrhundert von den Kleinkönigen im Hügelland des zentralen Himalayas verwendet. Vgl. Baral (1964: 89–90).

<sup>13</sup> Vgl. Whelpton und Hutt (2005).

<sup>14</sup> Vgl. *Genealogical Account of Gorkha Kings* (Gorkhāvaṃśāvalī), Vol. 51 fol(s) 5–107, HC.

die Gorkhālī wurde diese Chronik dann ergänzt und so heißt es gegen Ende der Erzählung wörtlich: „The Somavaṃśī King Śrī 5 Pṛthvīnārāyaṇa Śāha Bahādura Samśera Jaṅgadeva conquered Kāṣṭhamaṇḍapa, Lalitapaṭṭana, and Bhaktapaṭṭana by defeating the three kings: Śrī Raṇajītmalla, Śrī Jayaparakāśamalla and Śrī Tejanarasimhamalla.“ (Malla 1985: 101). An diesem vaṃśāvalī zeigt sich zum einen, dass die Gorkhālī die Chroniken besiegter Herrscherdynastien aufgriffen und weiterführten. Und zum anderen wurden die neuen Herrscher des Kathmandu-Tals hier nicht als Erben der Sūryavaṃśī-Rājput, sondern der *Somavaṃśī-Rājput* dargestellt. Dabei handelt es sich um die zweite legendäre Rājput-Dynastie, die in der purāṇa-Literatur, im Mahābhārata und im Rāmāyaṇa erwähnt wird.<sup>15</sup>

Interessanterweise scheinen auch Kirckpatrick (1811) und Buchanan-Hamilton (1819) vom Rājput-Herkunftsmythos der Śāha-Familie erfahren zu haben, da sie diese explizit in ihren Berichten erwähnen. Kirckpatrick scheint die Behauptung zunächst als gegeben hinzunehmen und schreibt lediglich: „Nepaul having been ruled for many centuries past by Rajepoot princes [...].“ (1811: 184). An anderer Stelle verweist er dann aber auf die Gemeinsamkeit mit dem Herkunftsmythos der Herrscherdynastien des Marāṭhā Sāmrajya: “The reigning family affects to derive its descent from the Rajepoot princes of Oudipoor, in the same manner that the founders of the Mahratta empire (or their historians for them) appear to have done.” (Ibid.: 269). Er deutet dabei also an, dass es sich bei dem Herkunftsmythos um eine Erfindung der Geschichtsschreibung handeln könnte. Kirckpatricks Darstellung direkt aufgreifend, betont Buchanan-Hamilton weit weniger subtil, dass auch andere Herrscherdynastien Südasiens eine Herkunft aus berühmten Rājput-Dynastien beanspruchen, denen aber kein Glauben zu schenken sei: “They [the Śāhas] indeed called themselves Rajputs, that is, the descendants of princes, but so does the king of Ava, although no one ever imagined that he is descended of the Rajputs in Hindustan.” (1819: 22). Buchanan-Hamilton vermutet bereits Anfang des 19. Jahrhunderts: “The family of Gorkha which now governs Nepal, although it pretends to come from Chitaur, [...] is, in reality, of the Magar tribe.” (Ibid.: 26).

Diese Zweifel am Rājput-Herkunftsmythos werden auch von anderen Autoren wie Lévi (1905: 254–256), Baral (1964: 116) und Rupakheti (2012: 54–55) geteilt und insbesondere durch inhaltliche Widersprüchlichkeiten in den verschiedenen Gorkhāvaṃśāvalī aus ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinsichtlich der spezifischen Rājput-Erblinie sowie den Gründen für die Migration weiter untermauert. Beispielsweise weist ein vaṃśāvalī, das um 1814 im Auftrag Bhīmasena Thāpās

---

<sup>15</sup> Vgl. Malla (1985).

während der Regierungszeit Girvāṇayuddhavikrama Śāhas (r. 1799–1816) verfasst wurde, eine inhaltliche Parallele zur Darstellung des Nepālavaṃśāvalī auf. In der einleitenden Genealogie dieser Chronik wird ein Rājput-König Cittorgarḥ namens *Ayutam Rāṇājī* aus der Somavaṃśī-Erblinie als Vorfahr der Śāha-Familie identifiziert. Die unbekanntenen Autoren verwenden zudem nicht das sonst gängige Vertreibungsnarrativ während der muslimischen Expansion, sondern nennen innerfamiliäre Konflikt als Fluchtursache.<sup>16</sup>

Dahingegen orientieren sich die Autoren zwei anderer vaṃśāvalī wieder stärker an den Gorkhāvaṃśāvalī von Citravilāsa und Dharaṇīdhara Śarmā aus dem 17. Jahrhundert. Die Texte wurden um 1833 und 1834 während der Regierungszeit Rājendravikrama Śāha (r. 1816–1847) verfasst. In den einleitenden Genealogien wird ein Rājput-König der Sisodiyā-Dynastie des Mevār Rājya aus Cittorgarḥ als Vorfahre benannt und eine Verbindung zur Sūryavaṃśī-Erblinie impliziert. Und anstatt der Streitigkeiten innerhalb der Familien führen die unbekanntenen Autoren dieser Chroniken wieder den Konflikt zwischen dem Rājput-König und Sultan *Alaud-Dīn Khaljī* um die Hand einer Prinzessin Cittorgarḥ als Grund für die Flucht in Himalaya an.<sup>17</sup>

Die beiden bekanntesten und in vollständiger Übersetzung vorliegenden vaṃśāvalī sind das *Nepālikabhūpavaṃśāvalī* und *Padmagiri's Chronicle*. Letzteres wurde von Hasrat (1970) unter dem Titel *An Account of Nepal* veröffentlicht und basiert weitestgehend auf einem Gorkhāvaṃśāvalī der Hodgson Collection, das um 1837 verfasst wurde.<sup>18</sup> Das Nepālikabhūpavaṃśāvalī wurde ebenfalls in den 1830er Jahren verfasst, aber bereits 1877 von Daniel Wright mit Hilfe von Munshi Shew Shunker Singh and Pandit Sri Gunanand als *History of Nepal* veröffentlicht.<sup>19</sup> Im Unterschied zu anderen Chroniken beginnt diese mit einer Einleitung buddhistischer Mythen und Legenden über den Anbeginn der Zeit, die Entstehung des Kathmandu-Tals, der Ankunft verschiedener Gottheiten und der Herrschaft legendärer Könige. Daran anschließend folgt eine Auflistung aller Herrscherdynastien, die jemals über das Kathmandu-Tal herrschten. Die Chronik endet 1829 mit der Geburt Surendravikrama Śāhas.<sup>20</sup> Im Unterschied dazu

<sup>16</sup> Vgl. Yogī Naraharināth (1952 [2009 V.S.]:121–128) und Baral (1964: 92–93).

<sup>17</sup> Vgl. *Genealogy of Gorkha Kings (Gorkhāvaṃśāvalī)*, Vol. 52, fol(s) 7–52; 57–65, HC.

Nepālī Rājāko Vaṃśāvalī. Manuskript der Sylvain Lévi Sammlung im Institut d'études indiennes, Centre de documentation des Instituts d'Orient des Collège de Frances, Signatur: MS.SL.08 (B.7) und Lévi (1905: 254–256).

<sup>18</sup> Vgl. *Gorkhāvaṃśāvalī*, Vol. 17, fol(s) 1–167; 173–219, HC.

<sup>19</sup> Vgl. Wright (1877).

<sup>20</sup> Vgl. Bajracharya, Gutschow und Michaels (2016: 1–149).

beginnt Padmagiris Chronik mit einer Mischung buddhistischer und brahmanischer Ursprungslegenden des Kathmandu-Tals und mythischen Erzählungen über legendäre Herrscher. Sie endet auch etwas früher um 1825.<sup>21</sup> Von kleineren Abweichungen in der Auflistung der Dynastien abgesehen, weisen beide Chroniken zahlreiche inhaltliche Gemeinsamkeiten auf.<sup>22</sup> Im Kern konstruieren beide Texte keine genealogische Verbindung zwischen den Śāhas und den Somavaṃśī-, Sūryavaṃśī- oder Rājput-Königen, sondern präsentieren sie stattdessen implizit als legitime Nachfolger aller vorangegangenen Herrscherdynastien.

Ein weiteres Gorkhāvaṃśāvalī, das zur selben Zeit verfasst und ins Englische übersetzt von Hasrat (1970) unter dem Titel *Rise and Fulfillment of Gorkha Power* veröffentlicht wurde, enthält hingegen keine genealogische Einleitung oder Auflistungen von Herrscherdynastien. Die unbekanntenen Autoren orientieren sich an der Struktur der vaṃśāvalī aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und beginnen ihre Erzählung mit der Prophezeiung eines Brahmanen, der die Eroberung des Gorkhā Rājya durch Dravya Śāha voraussagt. Der Rājput-Herkunftsmythos wird erst später, durch die Schilderung der Mission der Gesandten Rāma Śāhas zu den Machtzentren der Rājput-Dynastien etabliert. Aus dieser Chronik geht allerdings nicht hervor, ob die Śāha-Familie Nachkommen der Somavaṃśī- oder der Sūryavaṃśī-Erblinie sind.<sup>23</sup> Viel expliziter ist dahingegen die genealogische Einleitung einer weiteren Chronik, die Māthavara Siṃha Thāpā um 1843 kurz nach seiner Amtsübernahme als mukhtiyāra in Auftrag gab, und inhaltliche Gemeinsamkeiten mit dem vaṃśāvalī von 1814 aufweist. Hier werden wieder unmissverständlich die Rājput-Herrscher der Somavaṃśī-Erblinie als Vorfahren der Śāha-Familie benannt und anstelle des Vertreibungsmotiv während der Expansion des Sultanats von Delhi wird hier erneut das Narrativ vom Nachfolgekönig innerhalb der Rājput-Dynastie Cittorḡarḡs bedient.<sup>24</sup>

Auf Grundlage dieser Betrachtung der zahlreichen vaṃśāvalī der Gorkhālī, die zwischen Mitte des 17. und Mitte des 19. Jahrhunderts verfasst worden sind, lassen sich folgende zentrale Elemente des Herkunftsmythos identifizieren: Im Kern versuchen alle vaṃśāvalī einen Bezug zu den Rājput-Dynastien herzustellen und der Großteil versucht dies durch die Konstruktion einer Genealogie. Dabei gibt es widersprüchliche Angaben, ob die Śāha-Familie Nachkommen der Somavaṃśī-

<sup>21</sup> Vgl. Hasrat (1970: 1–98).

<sup>22</sup> Eine komparative Auflistung aller Herrscherdynastien in den bereits erschlossenen und zum Teil übersetzten vaṃśāvalī findet sich bei Bajracharya, Gutschow und Michaels (2016: 150–163).

<sup>23</sup> Vgl. Hasrat (1970: 99–167).

<sup>24</sup> Vgl. General Mathbarsingh Thapa's Account of the Gorkha Kings and Nepal, Vol. 45, HC.

oder der Sūryavaṃśī-Erblinie sind. Ebenso gibt es verschiedene Begründungen für die Migration ins Himalaya: entweder die Flucht vor den muslimischen Herrschern oder innerfamiliäre Konflikte. Hier kann und soll keine Bewertung vorgenommen werden, ob und welche Inhalte tatsächlich historische Tatsachen beschreiben. Vielmehr werden die herausgearbeiteten inhaltlichen Variationen als Hinweis darauf interpretiert, dass eine exakte Beschreibung historischer Fakten nicht das eigentliche Hauptanliegen der Autoren war. Denn wie schon Hamilton (1819), Lévi (1905), Baral (1964), Rupakheti (2012) sowie Bajracharya, Gutshow und Michaels (2016) vermuteten, erfüllten die Texte trotz der inhaltlichen Widersprüche eine legitimatorische Funktion für die Herrscherdynastien.

Und in dieser Hinsicht stellen die Śāhas keinen Einzelfall dar. Sich mit Hilfe der Geschichtsschreibung in der Nachfolge legendärer Herrscherdynastien zu präsentieren und durch einen historiografisch konstruierten Herkunftsmythos die eigene Vergangenheit umzudeuten und aufzuwerten ist im zentralen Himalaya bereits länger gängige Praxis. Schon in der bislang ältesten erhaltenen Chronik aus dem Kathmandu-Tal, im *Gopālarājavaṃśāvalī*, präsentieren sich die damals herrschende Malla-Dynastie zum Ende des 14. Jahrhunderts als legitime Nachfolger vorheriger Herrscherdynastien und beziehen sich dabei ebenfalls auf die legendären Somavaṃśī- und Sūryavaṃśī-Dynastien.<sup>25</sup> Im Verlauf der Expansionsphase ließen auch einige Familien der bhāradāra mittels eigener Familien-vaṃśāvalī ihren jeweils eigenen Beitrag zu militärischen Erfolgen dokumentieren und im Zuge dessen auch eigene Herkunftsmythen erfinden. Dazu gehören beispielsweise die nicht genau datierten *Thāpā-* und *Guruṅgvaṃśāvalī*.<sup>26</sup> Und zur selben Zeit wurden vaṃśāvalī auch bei konkurrierende Herrscherdynastien in benachbarten Kleinkönigtümern ein immer beliebteres Mittel der Herrschaftslegitimation, die mit dem Verfassen eigener Chroniken zur Konstruktion genealogischer Rājput-Herkunftsmythen begannen. Bis heute erhalten, aber noch fast völlig unerforscht, sind beispielsweise vier *Senavaṃśāvalī*. Diese Chroniken wurden zwischen 1752 und 1802 im Auftrag der *Sena*-Dynastie angefertigt, die über viele Kleinkönigtümer der Chaubisi herrschten und, genau wie die Śāha-Familie, mit Hilfe eigener vaṃśāvalī versuchten, ihre Abstammung von den legendären Rājput-Dynastien zu begründen.<sup>27</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es auch nachvollziehbar, warum sich heutzutage die wohl umfangreichste Sammlung von vaṃśāvalī-Manuskripten Südasiens nach dem aktuellen Stand der Forschung, in Nepal befindet. Im Katalog des

<sup>25</sup> Vgl. Vajrācārya und Malla (1985).

<sup>26</sup> Vgl. Hasrat (1970: xviii; li; lxiii), Bajracharya und Michaels (2012: 85).

<sup>27</sup> Vgl. Hasrat (1970: xix).

Nepal-German Manuscript Preservation Project sind insgesamt 110 *vaṃśāvalī* in den Beständen des Rāṣṭriya Abhilekhālaya aufgelistet und weitere 65 Manuskripte sind Teil der Hodgson Collection der British Library. Davon stammt der weitaus größte Teil, wie einleitend bereits erwähnt, aus der zweiten Hälfte des 18. und dem 19. Jahrhundert.<sup>28</sup> Neben den zuvor beschriebenen Inhalten ausgewählter Beispiele verdeutlicht auch der Umfang dieser Sammlung, welche herausgehobene Bedeutung diese Texte im Hinblick auf die darin implizierte Legitimationsstrategie für die herrschenden Eliten des Gorkhā Rājya und anderer Kleinkönigtümer im Himalaya vermutlich hatten.

Aber auch in anderen Teilen des Himalayas und Südasiens wussten viele andere Herrscherdynastien die Geschichtsschreibung strategisch für sich zu nutzen, um die Legitimität ihres Herrschaftsanspruches zu erhöhen. Darauf deuten die zahlreichen noch heute erhaltenen Chroniken hin, wie unter anderem das *Rājatarāṅginī* aus Kaschmir, das *Chambavaṃśāvalī* aus Himachal Pradesh, das *Kṣītīśavaṃśāvalīcaritam* aus Bengalen, das *Gaṅgavaṃśāvalī* aus Orissa oder das *Dīpavaṃśa* and *Mahāvaṃśa* aus Sri Lanka belegen.<sup>29</sup> Diese Legitimationsstrategie war demnach also im regionalen Kontext Südasiens keine Seltenheit, sondern Teil eines langfristigen und recht weit verbreitenden Trends in den Staatsbildungsprozessen, die sich auch in anderen Regionen des Subkontinents beobachten lässt und den Surajit Sinha (1962) mit dem Begriff der „Rajputisierung“ zu beschreiben versuchte: „State formation in the tribal belt of central India is very largely a story of *Rajputisation* of the tribes.“ (Sinha 1962: 36).<sup>30</sup> Am Beispiel verschiedener Herrscherdynastien Südasiens mit tribalen Ursprüngen zeigt Sinha, wie diese darum bemüht waren durch die „[...] creation of a flattering and miraculous myth of origin [...]“ (Ibid.: 42) mit Hilfe von Brahmanen die eigene lokale Herkunft umzudeuten und aufzuwerten.

Als sich also im Zusammenhang der sich verändernden Dynamiken der Staatsbildung in Südasien im 18. Jahrhundert und der damit verbundenen Verschiebung vom ungeteilten, pyramidenartig-hierarchischen hinzu einem multilateral geteilten Herrschaftsmodell, die Kleinkönige immer mehr Autonomie vom Pādshāh der Gurkaniya sichern konnten, erfanden zahlreiche lokale Herrscherdynastien eigene Herkunftsmythen, um die Legitimität ihrer Herrschaftsansprüche zu erhöhen. Im Fall der Śāha-Familie des Gorkhā Rājya hat sich gezeigt, dass diese

<sup>28</sup> Vgl. Bajracharya und Michaels (2012: 85).

<sup>29</sup> Schon 1924 listete Hermann Goetz 19 Herrscherchroniken aus verschiedenen Regionen Südasien in Sanskrit, 5 in Pali und 11 in Sinhala aus Sri Lanka, 26 in Hindi und Rajasthani, 5 in Bengali und 4 in Tamil. Vgl. Goetz (1924: 4–7) sowie Bajracharya und Michaels (2012: 84).

<sup>30</sup> Kursive Hervorhebung im Originaltext von Sinha (1962).

nachweislich erstmals Mitte des 17. Jahrhunderts über ausreichende wirtschaftliche Ressourcen verfügte, um Brahmanen am Hofe zu beschäftigen, die durch das Verfassen eigener varṇśāvalī einen Rājput-Herkunftsmythos der Dynastie konstruierten. Mit dem wachsenden wirtschaftlichen Wohlstand in der expansiven Phase der Staatsbildung ab Mitte des 18. Jahrhunderts und der Entstehung des Gorkhā Rāj, gewinnt diese Legitimationsstrategie zunehmend an Bedeutung, worauf die steigende Anzahl der zu dieser Zeit verfassten varṇśāvalī hindeutet.

Darüber hinaus wurden die Rājput-Dynastien in den nördlichen Regionen Südasiens sowie im Hügelland des zentralen Himalayas als idealtypische Verkörperung der *ksatriya* angesehen, deren Lebensführung in der Herrschaftsphilosophie der vedischen Literatur zum rājadharma umfassend definiert wird. Und im Zuge sich ständig wandelnder Dynamiken der Staatsbildung im 17. und 18. Jahrhundert versuchten die vielen Kleinkönige Südasiens sich durch die Erfindung eigener Ursprungsmythen und Konstruktion von Genealogien, die Inanspruchnahme der rituellen Dienste von Brahmanen und Asketen, sowie durch eine spezifische Lebensführung als Nachfahren der einst mächtigen Rājput-Familien darzustellen und auf diese Weise ihre Machtansprüche religiös und herkunftsbasiert zu legitimieren.<sup>31</sup> Oder anders formuliert, zur dieser Zeit waren auch im Gorkhā Rājya Legitimationsdiskurse und -praktiken zur „Brahmanisierung“ und „Rajputisierung“ komplementäre Bestandteile einer übergreifenden Legitimationsstrategie.

---

## 4.2 Der varṇa-jāt-thara-Nexus

Prozesse zur „Brahmanisierung“ lassen sich am Beispiel der herrschenden Eliten des Gorkhā Rājya veranschaulichend anhand der Aneignung einer Gesellschaftsordnung nach einem brahmanischem Weltbild und deren Verflechtung mit bereits bestehenden sozialen Ordnungssystemen der ortsansässigen Bevölkerungsgruppen und Familiennetzwerken nachvollziehen. Denn um ihren Herrschaftsanspruch legitimieren zu können, versuchten die Eliten des Gorkhā Rājya eine gesellschaftliche Ordnung zu konstruieren, die möglichst alle Gruppen der sehr heterogenen Bevölkerung mit einbezogen. Dazu verwendeten sie im Kern drei zentrale Identitätskategorien: *varṇa*, *jāt* und *thara*. Alle drei Kategorien tauchten bereits in einer der wenigen heute noch erhaltenen Primärquellen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, den königlichen Edikten von Rāma Śāha auf. Im ersten Teil des 26. Ediktes heißt es wörtlich:

---

<sup>31</sup> Ibid.: 42.

[...] Alle diejenigen, ob arm oder reich,<sup>32</sup> die Untertanen und Teil der cār varṇa chattis jāt sind und gegen die von mir als Rājā erlassenen Gesetze zuwiderhandeln, sollen von mir und meinen Nachfahren bestraft werden [...].

(26. Edikt Rāma Śāha, zitiert in Riccardi 1977: 64)<sup>33</sup>

Das hier verwendete Kompositum „cār varṇa chattis jāt“ kann mit „vier varṇa und sechsunddreißig jāt“ übersetzt werden. Die „vier varṇa“ beziehen sich dabei auf die idealtypischen Gesellschaftsordnung nach einer brahmanischen Auslegung der *śāstra*-Literatur Südasiens und der darin enthaltenen sozialen Hierarchie von *brāhmana*, *kṣatriya*, *vaiśya* und *śūdra*.<sup>34</sup> Sie stehen konzeptionell für verschiedene Modelle der Lebensführung und werden meist mit der Ausübung bestimmter gesellschaftlicher Funktionen und Aufgaben versinnbildlicht. Demzufolge wird *brāhmana* mit dem Beruf des Priesters oder Lehrers, *kṣatriya* mit dem des Herrschers oder Kriegers, *vaiśya* mit dem des Handwerkers oder Händlers und *śūdra* mit der Lebensführung von Bauern und Bediensteten veranschaulicht. Die Kategorien des varṇa-System sind zumindest in der vedischen Literatur als durchlässig konzipiert. Das bedeutet, Individuen können durch eine Veränderung ihrer Lebensführung entsprechend von einem ins andere varṇa wechseln.<sup>35</sup>

Die Bezugnahme des königlichen Ediktes auf das varṇa-System zeigt, dass die Śāha-Dynastie bereits in der formativen Phase der Staatsbildung damit begann, sich dieses gesellschaftliche Ordnungssystem anzueignen. Wie in anderen Regionen Südasiens, hat diese Aneignung im Gorkhā Rājya einen „[...] perpetual craze for social upgrading [...]“ (Sinha 1962: 36) zur Folge. Und in diesem Zusammenhang lassen sich auch die zuvor aufgezeigten Bemühungen der herrschenden

<sup>32</sup> Alternativ wäre auch die wörtliche und weniger sinngemäße Übersetzung „groß ob klein“ denkbar.

<sup>33</sup> Aufgrund fehlenden Zugangs zu den Originaldokumenten beziehe ich mich bei der Übersetzung auf die Transkription und Übersetzung von Riccardi (1977). Der Originaltext dieses Abschnitts in Transkription lautet: „Śrī chah mahārāja rāmsāhabāṭa maile bādhyākā thitimā choṭā baḍā prajā prāṇi cār varṇa chattis jāt jo laṃbhan garlā taslāi ma merā saṃtān mā jo rājā holā usle ḍhuṅgā chuvāi khat anusārko rājāle daṅḍa garnu bhanyā thiti bādhi baksanu bhyo. [...]“ (Riccardi 1977: 64).

<sup>34</sup> Damit sind hier in erster Linie die Schriftsammlungen *Dharmaśāstra* und *Arthaśāstra* und deren inhärente Ideen und Wertvorstellungen einer brahmanischen Auslegung des Hindu Dharma gemeint, die unter anderem eine idealtypische soziale Ordnung definieren. Vgl. Michaels (2012 [1998]: S. 68–70).

<sup>35</sup> Ein bekannter Beleg dafür ist die Episode von *Rāvāna* im Rāmāyaṇa. Der Herrscher Lanakas, obwohl als *kṣatriya* geboren, wechselt durch eine tugendhafte Lebensführung in das varṇa des *brāhmana*. Vgl. Schmolders und Metken (2004).

Eliten, sich selbst mittels erfundener Genealogien als Nachfahren der legendären Dynastien Rājputānās zu präsentieren, besser nachvollziehen. Denn diese Dynastien galten schon damals als Repräsentanten des ursprünglichen kṣatriya varṇa. Wenn es also einer Herrscherdynastie gelang, einen glaubwürdigen Rājput-Herkunftsmythos zu etablieren, zu verbreiten und von der Bevölkerung und anderen Herrscherdynastien als Rājput-Familie anerkannt zu werden, konnten sie dadurch ihren sozialen Status als kṣatriya in der varṇa-Ordnung beanspruchen und somit ihre Legitimität weiter erhöhen.

Andererseits konnten die Śāhas aber die zuvor bereits bestehenden Identitätskategorien und gesellschaftliche Strukturen nicht einfach ignorieren und der eignen Bevölkerung das angeeignete varṇa-System aufzwingen. Stattdessen versuchten sie beides durch die Verwendung des jāt-Begriffs miteinander zu kombinieren. Dieser leitet sich aus dem Sanskrit-Wort *jān* ab und kann kontextspezifisch verschiedenste Bedeutungen haben. Er kann mit „Leben“, „Geburt“, „Herkunft“, aber auch mit „Typ“, „Art“ oder sogar „Spezies“ übersetzt werden.<sup>36</sup> Da die Quellenlage keinen spezifischeren Schluss zulässt, wird hier davon ausgegangen, dass der jāt-Begriff in den Edikten Rāma Śāhas grundsätzlich die Zugehörigkeit von Menschen zu jenen ortsansässigen Bevölkerungsgruppen ausdrückte, die sich nicht den Identitätskategorien des varṇa-Schemas zuordnen ließen. Diese These wird durch die Tatsache gestützt, dass es schon zu dieser Zeit im Gorkhā Rājya verschiedene Subkategorien gab und beispielsweise im 16. und 17. Edikt zwischen „*khas magar nevār prabharti jāt* [...]“ (zitiert in Riccardi 1977: 54–55) unterschieden wurde. Mit dem Kompositum *cār varṇa chattis jāt* sollte also vermutlich das gesamte gesellschaftliche Spektrum der Bevölkerung im Gorkhā Rājya Mitte des 17. Jahrhunderts abgebildet werden, das sowohl brahmanisch geprägte als auch eine Vielzahl unterschiedlicher ortsansässiger Gruppen umfasste.

Allerdings finden sich in den Edikten auch klare Hinweise auf eine Hierarchisierung zwischen und innerhalb dieser beiden zentralen Identitätskategorien. Insbesondere Brahmanen und Asketen wurde eine herausgehobene gesellschaftliche Rolle zuerkannt und weitreichende Privilegien eingeräumt. Beispielsweise regelte gleich das erste Edikt, dass das wichtige Amt des *rājaguru* („königlicher Präzeptors“) ausschließlich einer bestimmten Brahmanen-Familie vorbehalten war. Dem 15. Edikt zufolge konnten Rechtsvergehen von Brahmanen und Asketen

---

<sup>36</sup> In der anthropologischen Forschung wurde der Begriff lange Zeit mit „Stamm“ oder „Kaste“ übersetzt. Vgl. beispielsweise Riccardi (1977), Sharma, P. R. (1978) und Höfer (1979). Seit den 1990er Jahren wurde der Begriff zu *ādivāsi janajāti* erweitert und vor allem politisch konnotiert in der anthropologischen Forschung und von AktivistInnen als Bezeichnung für „ethnische“ oder „indigene“ Gruppen“ verwendet. Vgl. Lüder (2013).

nur mit Verbannung als Höchststrafe geahndet werden, keinesfalls aber mit der Todesstrafe. Diese Ausnahmeregelung galt aber nicht für die anderen Subkategorien der varṇa-Ordnung oder die jāt-Gruppen, wie im 16. Edikt klargestellt wurde und damit implizit die privilegierte Rolle der Brahmanen und Asketen in der Gesellschaft des Gorkhā Rājya unterstreicht.<sup>37</sup> Im 19., 20. und 21. Edikt wurden schließlich die Aufgaben und Verpflichtungen der Brahmanen und Asketen, insbesondere ihre rituellen Verantwortlichkeiten gegenüber dem Herrscher genauer definiert, die sie als Gegenleistung für ihren Status an der Spitze der sozialen Ordnung zu erbringen hatten.<sup>38</sup> Abgesehen von diesen Regelungen, offenbart sich der gehobene Status der Mitgliedern der varṇa-Ordnung gegenüber den jāt auch durch die wiederholte Bezugnahme auf die vedische Literatur Südasiens, insbesondere auf die Textsammlungen der śāstra, sowie in der Verwendung der daraus abgeleiteten sanskritisierten Terminologie zur Beschreibung des eigenen Gesellschaftssystems.<sup>39</sup>

Die dritte Identitätskategorie thara stellt eine Abweichung von diesen Tendenzen zur „Rajputisierung“, „Brahmanisierung“ und „Sanskritisierung“ dar. Etymologisch betrachtet ist der Begriff weder sanskritischen noch persisch-arabischen Ursprung. Wahrscheinlich handelt es sich um eine lokale Begrifflichkeit, welche wörtlich mit „Familie“ übersetzt werden kann. Im 11. Edikt wurden die Rechte und Funktionen der sogenannten *cha thara* („sechs Familien“), namentlich die Familien *Pāṇde*, *Paṅtha*, *Aryāl*, *Khanāl*, *Rāṇā* und *Bohorā* beschrieben. Ihnen wurde die Verantwortung übertragen, den Rājā vor potenziellen Bedrohungen zu schützen, insbesondere vor Intrigen durch männliche Angehörige der Śāha-Familie. Im 22. Edikt wurden die wichtigen Positionen der Administration aufgelistet, die ausschließlich Angehörigen von bestimmten thara vorbehalten waren. Den *Grāmjā Thāpā* wurde das Amt des *dadā* anvertraut und sie sollten zusätzlich mit den Familien *Gyāmi Rāṇā* und *Turukakṣāki Āle* auf Rotationsbasis als *kapardār* der Śāhas dienen. Die drei Familien der Pāṇde, Paṅtha, Aryāl wiederum waren im Wechsel als für die Finanzverwaltung verantwortlich. Zudem durften nur Familienmitglieder der Aryāls als *dharmādhikār*, *sardār* und

<sup>37</sup> Vgl. Riccardi (1977: 52–53).

<sup>38</sup> Ibid.: 57–59.

<sup>39</sup> Besonders deutlich im 15. Edikt. Ibid.: 53.

*bhānsyā* dienen.<sup>40</sup> Das 24. Edikt ist nur in Fragmenten erhalten, aber darin werden die sogenannten *bhāra thara* („zwölf Familien“) und *aṭṭhāra thara* („achtzehn Familien“) erwähnt.<sup>41</sup>

Aufgrund der detaillierten Listung von spezifischen Familiennamen in den Edikten wird hier davon ausgegangen, dass die Zugehörigkeit eines Individuums zu einem bestimmten thara auf der Grundlage von verwandtschaftlichen Beziehungen beruhte und es Überschneidungen mit den anderen beiden Identitätskategorien gab. Jedes Mitglied der Gesellschaft des Gorkhā Rājya war demnach gleichermaßen Teil eines thara, eines jāt oder varṇa. Darüber hinaus lässt sich daraus schließen, dass die Śāha-Dynastie sich also bereits im 17. Jahrhundert eine administrative Elite aufbaute, die im Kern auf familiären Netzwerken beruhte. Die Loyalität dieser Familien versuchte die Śāha sich durch die Vergabe von Schlüsselpositionen in der Verwaltung zu sichern.

Diese grundlegenden Identitätskategorien von varṇa, jāt und thara bleiben bis in die expansive Phase der Staatsbildung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erhalten, worauf einige Abschnitte in der sogenannten *upadeś* („Botschaft“) hindeuten. Dabei handelt es sich um ein recht umfangreiches, aber auch in der historischen Forschung umstrittenes Dokument.<sup>42</sup> Lange Zeit wurde von Vertretern der Rāṣṭrīya Itihās behauptet, es handele sich um eine Rede, die Pṛthvīnārāyaṇa Śāha noch kurz vor seinem Tod, im Dezember 1774 gehalten haben soll.<sup>43</sup> Diese Darstellungsweise ist problematisch. Denn die *upadeś* wurde erst in den 1950er Jahren erstmals als ein zusammenhängendes Dokument im Zusammenhang mit der Erfindung des Narratives der Rāṣṭrīya Itihās veröffentlicht.<sup>44</sup> Zudem ist kaum nachvollziehbar auf welche Primärquellen sich die Autoren bei ihren Übersetzungen und Interpretationen beziehen. Angeblich stammt der Originaltext aus dem Nachlass eines bedeutenden Offiziers

---

<sup>40</sup> Der *dadā* ist mit der Erziehung des königlichen Nachwuchses betraut und *kapardār* wird üblicherweise mit „Kammerdiener“ übersetzt. Der *dharmādhikār* ist die höchste rechtsprechende Instanz der Verwaltung. Der *Sardār* ist ein hoher militärischer Offiziersgrad und *bhānsyā* der königliche Koch. Vgl. Riccardi (1977: 60) und Rupakheti (2012: 55–56).

<sup>41</sup> Vgl. Riccardi (1977: 62).

<sup>42</sup> In der neueren nationalen Historiografie wird dieses Dokument häufig als *divya upadeś* bzw. *dībya upadeś* bezeichnet. Die hier vorliegende Transliteration und Übersetzung beruht auf der Version, die online über die Nepal Law Commission zugänglich ist: <http://www.lawcommission.gov.np/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>43</sup> Vgl. Stiller (1968: 37). Dieser bezieht sich dabei auf Acharya (1965).

<sup>44</sup> Vgl. Naraharināth und Acharya, B. (1953), Naraharināth (1959), Panta, N.R. et. al. [nicht datiert].

Ṙṥṥvīnārāyaṇas.<sup>45</sup> Doch überprüft werden kann diese Behauptung nicht und deshalb gibt es einige HistorikerInnen, die das Dokument als nutzlos für die historischen Wissenschaften erachten.<sup>46</sup> Doch ebenso wenig wie das Dokument ohne ausreichende Problematisierung als Quelle verwendet werden sollte, ist es aufgrund dieser problematischen Quellenlage nicht gänzlich zu verwerfen. Viele der in der upadeś enthaltenen Ideen und Begriffe können durch andere Quellen, wie beispielsweise Verwaltungsdokumente oder offizielle Korrespondenzen validiert werden.<sup>47</sup> Deshalb wird hier davon ausgegangen, dass es sich bei der upadeś zwar nicht um eine zusammenhängende Rede Ṙṥṥvīnārāyaṇas handelt, sondern viel eher um eine Sammlung von *uprānta* („Erkenntnis“), die er im Lauf seines Lebens von verschiedenen Verwaltungsbeamten schriftlich dokumentieren ließ.<sup>48</sup>

In einer dieser *uprānta*, in der Ṙṥṥvīnārāyaṇa seine Vision vom expandierenden Königreich beschrieb, heißt es wörtlich: „Dies ist der Garten der großen wie kleinen vier *varṇa* und sechsunddreißig *jāt*.“ (upadeś: 6).<sup>49</sup> In diesem in der historischen und anthropologischen Forschungsliteratur sehr häufig zitierten Abschnitt wird eindeutig das Kompositum der beiden Kategorien *varṇa* und *jāt* aus den Edikten Rāma Śāhas aufgegriffen und durch die Metapher des „Gartens“ ergänzt. Dies deutet darauf hin, dass die herrschenden Eliten der Gorkhālī auch zur Zeit der Expansion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sowohl brahmanisch geprägte Gruppen als auch *jāt* außerhalb der *varṇa*-Ordnung als Teil ihrer Gesellschaft erachteten. Allerdings führte Ṙṥṥvīnārāyaṇa im Anschluss daran weiter aus: „Dies ist das wahrhaftige Hindusthānā“ (upadeś: 6)<sup>50</sup> und bekräftigte damit die implizite Hierarchisierung zwischen den Identitätskategorien *jāt* und *varṇa*. Auch an anderer Stelle wird erneut die besondere Wertschätzung der Werte und Symbole des Hindu Dharma deutlich. Im Gespräch mit zwei königlichen Astrologen bestärkten diese Ṙṥṥvīnārāyaṇa in seinem Expansionsvorhaben mit dem Argument: „Ihr, König, habt der Kuh, den Brahmanen, Gästen und Asketen sowie die Gottheiten großen Respekt erwiesen. [...] Eines Tages werdet ihr der König Nepāls sein.“ (upadeś: 2).<sup>51</sup> Die beschriebenen Verhaltensweisen sollten

<sup>45</sup> Vgl. Stiller (1968).

<sup>46</sup> Vgl. Regmi, D. R. (1961, 1975).

<sup>47</sup> Vgl. Pradhan 2009 [1991]: 227.

<sup>48</sup> Eine detaillierte Analyse der Ursprünge und Diskussion der problematischen Quellenlage finden sich bei Bhandari (2018).

<sup>49</sup> Der Originaltext dieses Abschnitts in Transkription lautet: „Yo phulbāriko choṭā baḍā cārai varṇa chattisai jāt le.“ (upadeś: 6).

<sup>50</sup> Transkription des Originals: „Yo asila hindusthānā ho.“ (upadeś: 6).

<sup>51</sup> Transkription des Originals: „Hajūrle gau brahmān atit phakir deudevatāko mānitā rāṣanu bhayāko cha. [...] Hajūrlāi nepālko rāja a vasya hunecha.“ (upadeś: 2).

wahrscheinlich seine Herrschaft gegenüber allen Teilen der Bevölkerung legitimieren, die sich als Teil des varṇa-Systems begriffen und für die die Symbolik des respektvollen Verhaltens gegenüber Kühen, Brahmanen, Gästen und Asketen von großer Bedeutung waren.

Der Begriff *jāt* und dessen Subkategorien tauchen in der *upadeś* hingegen hauptsächlich im Zusammenhang mit der Organisation des Militärs auf. Im Gespräch mit seinem Onkel erläuterte *Ṙṥthvīnārāyaṇa* er habe „[...] vier kriegerische *jāt* [...], die *bāhun*, *khas*, *magar* und *ṥakuri* [...]“ (*upadeś*: 2).<sup>52</sup> Seinen Offizieren wiederum gab *Ṙṥthvīnārāyaṇa* den Rat, die „*guruṇ*, *magar* und *khas* sind besonders loyal“ und daher sollten „[...] ausschließlich Soldaten der *khas*, *magar*, *guruṇ* und *ṥakuri jāt* [...]“ rekrutiert werden und in ihren jeweils eigenen Kompanien dienen. Darüber hinaus solle aber „*bāhun* und *khas* aus dem Osten und Westen der Zugang zum *darbār* („Hof“) nicht gestattet sein, denn Menschen von außerhalb werden nicht die Gesetze des *darbār* befolgen.“ (*upadeś*: 7–8).<sup>53</sup> An diesen Auszügen zeigt sich einerseits, dass es in der *upadeś* häufig Überschneidungen zwischen den Kategorien *jāt* und *varṇa*, und andererseits regionale Unterschiede zwischen den jeweiligen Identitätskategorien gibt. Denn die Begriffe *bāhun* und *khas* werden eigentlich als Synonyme für die *varṇa*-Kategorien *brāhmana* und *kṣatriya* verwendet. Hier konstituieren sie jedoch gemeinsam mit den *jāt* der *magar* und *ṥakuri* die Gruppe der sogenannten „kriegerischen *jāt*“. Zusätzlich wird auch noch eine regionale Unterscheidung zwischen verschiedenen Gruppen von *bāhun* und *khas* vorgenommen. Die *bāhun* und *khas* aus dem zentralen Hügelland des Himalaya, also dem Kernland des *Gorkhā Rājya* und der näheren Umgebung stammen, wurden als loyal und kriegerisch angesehen. Dahingegen galten die *bāhun* und *khas* aus den Regionen östlich und westlich des *Gorkhā Rājya*, trotz ihrer identischen Position innerhalb der *varṇa*-Ordnung, in der *upadeś* als Außenseiter, denen misstraut wurde.

Abgesehen davon kommt in diesen Abschnitten der *upadeś* die hierarchisierte Differenzierung zwischen kriegerischen und nicht-kriegerischen *jāt* zum Ausdruck. Es wurde begrifflich sehr genau unterschieden, welche *jāt* zur Gruppe der kriegerischen *jāt* gehörte. Diesen *jāt* wurde pauschal ein größeres Maß an Loyalität zugesprochen und aufgrund dessen eine Bevorzugung bei der Rekrutierung eingeräumt. Das impliziert wiederum, dass die Gruppe der nicht-kriegerischen

<sup>52</sup> Transkription des Originals: „*Merā sāthmā cār jātkā sipāhi chan. [...] bāhun, khas, magar ṥakuri [...].*“ (*upadeś*: 2).

<sup>53</sup> Transkription des Originals: „*Guruṇ magar khas jyāda bhaiyād. [...] sipāhi pani khas magar guruṇ ṥakuri inai cār jāt mātrai hun [...]. Puruva pachimka khas bāhun lāi darbārmā paith huna nadinu. Kyān bhanaulā bāhiṛā mānchyāle darbārmā vithini garāuchan.*“ (*upadeś*: 7–8).

jāt mangelnde Fähigkeiten aufwies und weniger loyal sei, weshalb ihnen auch keine vorteilhafte Behandlung bei der Rekrutierung zugestanden wurde. Diese Differenzierung in der upadeś weist außerdem darauf hin, dass die gesellschaftliche Ordnung zur Grundlage der militärischen Organisation gemacht wurde. Die Streitkräfte der Gorkhālī schienen demnach zur Zeit der Expansion auf Basis der Zugehörigkeit eines Soldaten zu einem bestimmten jāt organisiert gewesen zu sein.<sup>54</sup>

Am Ende der upadeś findet sich ein besonders interessanter Abschnitt. Darin bezeichnet sich Pṛthvīnārāyaṇa selbst als „magarātko rājā“, also wörtlich als „König des Landes der magar“ (upadeś: 8). Zwar wurde schon in den Edikten Rāma Śāhas und auch in der upadeś die Existenz der jāt als Teil der gesamtgesellschaftlichen Ordnung anerkannt, einigen wurde sogar eine besondere militärische Leistungsfähigkeit, ein außergewöhnliches Maß an Loyalität zugesprochen und auch wichtige Positionen in der Administration anvertraut. Aber die an dieser Stelle gewählte Formulierung legt die These nahe, dass Pṛthvīnārāyaṇa sich nicht einfach als über die magar herrschend verstand, sondern ganz gezielt eine lokal konnotierte Herrscheridentität als Teil dieses spezifischen jāt annahm oder möglicherweise sogar auf seine eigentliche lokale Herkunft verwies. Diese Vermutung hatte ja auch bereits Buchanan-Hamilton (1819: 26) geäußert. Auf diese Weise erhoffte er sich vermutlich die Loyalität dieser Bevölkerungsgruppe zu sichern und die Legitimität seines Herrschaftsanspruchs auch gegenüber den anderen ortsansässigen jāt-Gruppen erhöhen zu können.

Die dritte Identitätskategorie thara wird in der upadeś in zweierlei Zusammenhängen verwendet. Einmal taucht sie in dem Kompositum *tharaghara* auf, welches wörtlich als „Haus der Familien“ übersetzt werden kann und als Sammelbegriff für die einflussreichsten Familien des Gorkhā Rājya verwendet wurde. Stiller (1968) folgt in seiner Übersetzung der upadeś der Argumentation Naraharināths (1959) und behauptet, die Bezeichnung würde bereits seit Mitte des 16. Jahrhunderts als Synonym für die cha thara, die sechs Familien verwendet werden, die Dravya Śāha bei der Eroberung des Gorkhā Rājya unterstützt hatten und auch in den Edikten Rāma Śāhas erwähnt wurden. Allerdings taucht der Begriff *tharaghara* in den Edikten Rāma Śāhas nur im Zusammenhang mit Regularien der Landvergabe auf, in denen nicht genauer definiert wird, welche Familien zu dieser Gruppe gehörten.<sup>55</sup> Sylvain Lévi (1905) argumentiert, *tharaghara* beziehe sich Mitte des 18. Jahrhunderts nicht nur auf die cha thara, sondern schließe auch die verbleibenden dreißig Familien der bhāra thara und aṭṭhāra thara mit ein:

<sup>54</sup> Vgl. Stiller (1968: 67).

<sup>55</sup> Vgl. Riccardi (1977: 46–47).

Cependant la tradition confère un droit de remontrance à trente-six chefs de clans, dénommés *Thargars* (habitants de nids) ; ces clans qui se prétendent les uns kṣatriyas, les autres brahmaniques, ont leurs fiefs situés dans le domaine patrimonial de Prithvi Narayan. C'est entre eux que le gouvernement doit répartir les principaux emplois, mais tous n'ont pas des droits égaux ; ils forment une hiérarchie à trois degrés ; le groupe le plus élevé en dignité comprend six familles qui reçoivent à raison de leur nombre le nom de *Chattra*.

(Sylvain Lévi 1905: 286)<sup>56</sup>

In Anlehnung an das rudimentäre Verständnis der Edikte Rāma Śāhas betont Mahesh C. Regmi (1971) die Funktion der tharaghara und definiert sie als: „Chiefs of selected castes who were in charge of such functions as demarcation of Birta boundaries.“ (Regmi, M.C. 1971: 229). Riccardi (1977) schließt sich stattdessen eher der Definition von Lévi an und schreibt selbst: “The word appears to have originally referred to the leaders of the thirty-six clans in which the nobility of Gorkha was divided.” (1977: 47).

Auf Grundlage vorhandener Quellenmaterialien kann nicht geklärt werden, ob der Begriff tharaghara sich nur auf die cha thara bezieht oder alle sechsunddreißig Familien miteinschließt. Das ist auch für das Erkenntnisinteresse dieser Forschung nicht weiter relevant. Tatsächlich von Interesse ist aber der Hinweis Lévis, dass die bedeutendsten Ämter in der Verwaltung des Gorkhā Rājya während der expansiven Phase der Staatsbildung stets an die Familien der cha thara vergeben wurde. Demnach genossen auch unter Pṛthvīnārāyaṇa bestimmte Familien weiterhin großen Einfluss und einige Passagen in der upadeś unterstützten diese These. Ähnlich wie im 22. Edikt Rāma Śāhas sind der upadeś zufolge einige wichtige administrative Ämter ausschließlich an ausgewählte Familien zu vergeben. Beispielsweise sollten ausnahmslos Familienmitglieder der *Kālus* als *kapardār* dienen. Die außenpolitischen Beziehungen mit dem Herrschenden im

---

<sup>56</sup> Die kursiv hervorgehobenen Transkriptionen wurden wie im Original übernommen. Das Zitat kann wie folgt ins Deutsche übersetzt werden: „Aufgrund von Traditionen haben die sechsunddreißig Klan-Chefs, die sogenannten *tharaghara* (Bewohnern der Nester) ein Recht der Zurechtweisung; einige dieser Klans behaupten kṣatriyas zu sein und andere Brahmanen, deren Lehen sich im Herrschaftsgebiet Pṛthvīnārāyaṇas befinden. Sie sind es, an die die wichtigsten Ämter der Administration vergeben werden, aber nicht alle haben die gleichen Rechte; sie formen eine Hierarchie mit drei Abstufungen; die Gruppe mit der höchsten Würde besteht aus sechs Familien, die aufgrund ihrer Anzahl *cha thara* genannt werden.“ (Lévi 1905: 286; Die Transkriptionen Lévis wurden in dieser Übersetzung ins Deutsche durch eigene, ebenfalls kursiv hervorgehobene Transkriptionen ersetzt, da diese sich näher an den Originaldokumenten orientieren).

Süden sollte den *Śivarām Basnyāts* und zu den Herrschenden Tibets den *Kālu Pāndes* vorbehalten bleiben (upadeś: 6).<sup>57</sup>

Anhand dieser Analyse der Identitätskategorien des varṇa-jāt-thara-Nexus wird deutlich, dass es sich dabei im Kern um eine Kombination aus lokalen und regionalen Legitimationsstrategien handelt. Ähnlich wie die Qing-Kaiser oder andere Kleinkönige Südasiens, instrumentalisieren auch die herrschenden Eliten des Gorkhā Rājya in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung multiple Identitätskategorien, um ihren Herrschaftsanspruch gegenüber den verschiedenen Teilen einer heterogenen Bevölkerung legitimieren zu können. Bereits seit dem 16. Jahrhundert nutzten sie die jāt-Identitäten zur Legitimation gegenüber der lokalen Bevölkerung. Die varṇa-Identitätskategorien dienten ihnen hingegen zur Legitimation gegenüber jenen Gruppen, die sich einer hinduistisch geprägten Gesellschaftsordnung nach brahmanischer Auslegung zugehörig fühlten. Die Grundlage des Herrschaftsanspruchs aber bildet die mutmaßlich älteste Identitätskategorie thara, mittels derer sich die Śāhas ein Familiennetzwerk zur Schaffung einer politisch-administrativen Elite aufbauten. Die Loyalität dieser Familien sicherten sie sich durch die Vergabe von Schlüsselpositionen und konnten dadurch ihre Legitimität gegenüber potenziell rivalisierenden Fraktionen innerhalb der Elite erhöhen.

---

### 4.3 Die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums

Mit der Erfindung eines Rājput-Herkunftsmythos und dem varṇa-jāt-thara-Nexus ist noch eine weitere Legitimationsstrategie eng verflochten: die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums. Wie in vielen anderen Teilen Südasiens, rückte mit zunehmender Autonomie des Kleinkönigs im expandierenden Gorkhā Rājya, das Königtum in den Fokus der Legitimationsbemühungen. Aufgrund unzureichender Quellen lassen sich aber nur Mutmaßungen darüber anstellen, welche Rolle die Idee eines Hindu-Gottkönigtums in der formativen Phase der Staatsbildungsprozesse spielte. Bislang wurden noch keine schriftlichen Quellen erschlossen, die auf ein Selbstverständnis der Könige Gorkhā Rājya als Reinkarnation von Gottheiten aus dem Hindu-Pantheon im 16. Jahrhundert hinweisen.

Die frühen vaṃśāvalī aus dem 17. Jahrhundert enthalten erste subtile Andeutungen, dass nach den ersten territorialen Zugewinnen unter der Herrschaft Rāma Śāhas und einhergehend mit den Anfängen von „Brahmanisierung“, „Sanskritisierung“ und „Rajputisierung“ allmählich auch die Bedeutung des

---

<sup>57</sup> Vgl. Stiller (1968: 44; 61).

Hindu-Gottkönigtums zunahm. Konkrete Hinweise lassen sich in den Edikten Rāma Śāhas finden. Beispielsweise wurde im 17. Edikt geregelt, dass nur dem König und der Königin das Tragen von Goldschmuck gestattet war und nur diese es auch anderen Mitgliedern der Eliten erlauben konnten. In der Begründung des Ediktes hieß es, Gold sei ein Symbol der Gottheit *Nārāyaṇa*, einer Form von *Viṣṇu*. Und weil der König Teil *Nārāyaṇas* und die Königin Teil der Göttin *Lakṣmī* seien, dürften auch nur diese beiden Goldschmuck tragen. Hier wird zwar nicht direkt argumentiert, König und Königin seien Reinkarnationen von Gottheiten, aber sie werden als Bestandteil von Gottheiten beschrieben. Den Gorkhāvaṃśāvalī aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zufolge waren die Śāhas Mitte des 17. Jahrhunderts noch „[...] unaware of their tutelary deity [...].“ (Rupakheti 2012: 54). Stattdessen war es ein Ziel der Abgesandten Rāma Śāhas auf ihrer Reise zu den Herrschern des Mevār Rājya neben der Rājput-Herkunft auch die Frage nach der Schutzgottheit der Śāha-Dynastie zu klären.<sup>58</sup>

Die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums durch die Śāhas und der damit verknüpften Vorstellung, der König sei nicht nur Bestandteil, sondern die Reinkarnation einer Hindu-Gottheit, ist eng mit der Eroberung der Stadtkönigtümer der Malla-Dynastie im Kathmandu-Tal verbunden. Denn das Königtum der Mallas drückte sich hauptsächlich in Symbolen und Ritualen aus. Der König selbst galt als Reinkarnation der Gottheit *Viṣṇu* und in allen Inschriften bis ins 18. Jahrhundert wurden die Könige nur selten als „Malla“ („Ringer“, „Sieger“) bezeichnet, sondern fast immer mit dem Namenssuffix *-devā* („Gott“) oder dem Titel *nepāleśvara* („Herrscher von Nepālā“).<sup>59</sup> Nach der erfolgreichen Eroberung des Tals begann *Prthvīnārāyaṇa* sich die rituelle und symbolische Macht der besiegten Herrscherdynastie und die damit verknüpften Legitimationsdiskurse und -praktiken sukzessive anzueignen und in die eigenen Strategien zu integrieren.

Ein Aspekt dieses Aneignungsprozesses findet sich in den Gorkhāvaṃśāvalī aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die früheren Chroniken enthielten zwar schon Ansätze eines göttlichen Ursprungsmythos, aber keine Andeutung eines Reinkarnationsarguments. Im Kern lag das Augenmerk der Autoren auf der Konstruktion der Abstammung der Śāhas von den berühmten Dynastien Rājputānās, insbesondere von der Sisodiyā-Dynastie des Mevār Rājya. In den späteren vaṃśāvalī wurde diese religiöse Komponente hingegen immer deutlicher herausgearbeitet, indem durch

<sup>58</sup> Vgl. Naraharināth (1952 [2009 V.S.]: 121–122; 1966 [2023 V.S.]: 419–425).

Genealogical account of Gorkha Kings (Gorkhāvaṃśāvalī), Vol. 51 fol(s) 5–107, HC.

<sup>59</sup> Vgl. Michaels (2018: 72–75).

die Bezugnahme auf die Dynastien der Sūryavaṃśī und Somavaṃśī auch eine Assoziation mit *Rāma* und *Kṛṣṇa* impliziert wurde. Dabei handelt es sich um zentrale Figuren des Hindu-Götterpantheon, die im Mahābhārata und Rāmāyaṇa eine wichtige Rolle spielen und den Erzählungen zufolge der siebte und achte Avatar Viṣṇus sind.

Zusammenhänge zwischen übernatürlichem Ursprungsmythos, göttlichen Charakteren der südasiatischen Literatur und der Herrscherdynastie des Gorkhā Rājya lassen sich auch in Abschnitten der upadeś finden. Gleich in den ersten Zeilen des Dokuments wird ein göttlicher Ursprungsmythos kreiert und Pṛthvīnārāyaṇa als *pāṇḍavāko avatār* vorgestellt (upadeś: 1). Die pāṇḍavās sind ebenfalls bedeutende Figuren des Mahābhārata, deren Relevanz sich bei der näheren Betrachtung ihrer Herkunft offenbart. Denn die fünf Brüder *Yudhiṣṭhira*, *Bhīma*, *Arjuna*, *Nakula* und *Sahadeva* sind als Prinzen von *Hastināpura* von königlicher Herkunft und repräsentieren in der brahmanischen Lesart das varṇa der kṣatriya. Doch der Erzählung zufolge ist *Pāṇḍu*, der König Hastināpuras, nicht der leibliche Vater der fünf Brüder, sondern verschiedene Gottheiten aus dem Hindu-Pantheon. In dem Konzept der pāṇḍavās sind demnach sowohl königliche als auch übernatürliche Ursprungsmythen miteinander verwoben.<sup>60</sup> Und durch die Darstellung von Pṛthvīnārāyaṇa in der upadeś als avatār der pāṇḍavās wird impliziert, dass auch der Herrscher der Gorkhālī sowohl königlicher als auch göttlicher Herkunft sei.

Etwas expliziter lässt sich die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums aber an der praśasti, der poetischen Eulogie des Herrschertitels, verdeutlichen. In der praśasti eines lālamohara von Pṛthvīnārāyaṇa aus dem Jahr 1769 wird folgende Herrschertitulierung verwendet:

śrīgīrīrājacakracuḍāmaṇinārāyaṇetyādivividhvirudāvālvīrājamāna-

mānonnataśrīmanmahārājādhīrājaśrīśrīmatpṛthvīnārāyaṇasāhadevānāmsadāsam  
aravījayīnām

(lālamohara, Pṛthvīnārāyaṇa Śāha, 1769)<sup>61</sup>

Den Kern des Titels bildet der Name des Herrschenden, also pṛthvī. Dem Namen vorangestellt werden mehrere Präfixe, die durch ehrerbietende Formulierungen

<sup>60</sup> Roy, B. (1995 [1961]).

<sup>61</sup> Pṛthvīnārāyaṇa Śāha (1769 [1826 V.S.]). “A Copy of a Lālamohara from Pṛthvīnārāyaṇa Śāha Regarding Land Donations for Yogīs’ Cakrapūjās”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0440\_0007. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica. <https://abhilekha.adw.uni-heidelberg.de/nepal/editions/show/8637> [letzter Zugriff: 11.01.2024]. Unterstrichene Hervorhebung durch Autor.

der vedischen Literatur geprägt sind. Der erste Präfix girirājacakracūdāmaṇi ist bereits aus den Gorkhāvaṃśāvalī aus Mitte des 18. Jahrhundert bekannt und wurde den Chroniken zufolge zur praśasti Rāma Śāhas in Anerkennung seiner Rājput-Herkunft hinzugefügt. Es ist also anzunehmen, dass dessen Verwendung einerseits den Zweck erfüllt, Pṛthvīnārāyaṇa als Nachfolger der Śāha-Dynastie darzustellen und andererseits die damit verknüpfte Rājput-Herkunft zum Ausdruck bringen soll. Die für die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums aussagekräftigsten Elemente des Herrschertitels sind aber der Präfix nārāyaṇa, der Namenssuffix -devā sowie der letzte Suffix der praśasti, die Formulierung sadāsamaravījayinām. Durch nārāyaṇa wird Bezug auf Kṛṣṇa und damit auch wieder implizit auch auf Viṣṇu genommen, während der Namenssuffix -devā auf die Könige der Malla-Dynastie zurückgeht. Die Kombination der beiden religiös aufgeladenen Bestandteile in der praśasti lässt sich als Ausdruck göttlicher Überhöhung des Herrschenden interpretieren. Der Suffix sadāsamaravījayinām lässt sich wörtlich mit „stets siegreich im Kriege“ übersetzen und soll dem Herrschenden militärische Führungskompetenz attestieren, die zu den zentralen Herrscherpflichten im Sinne des rājadharmā gehören. Die göttliche Überhöhung des Herrschenden sowie die implizierte Referenz der Pflichten des rājadharmā finden sich in identischer Form auch in den praśasti von Pṛthvīnārāyaṇas Nachfolgern.<sup>62</sup>

Die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums durch die Śāhas lässt sich aber nicht nur an der Konstruktion eines übernatürlichen Ursprungsmythos, der göttlichen Überhöhung der Herrschenden und der Bezugnahme auf das rājadharmā nachvollziehen, sondern auch anhand der Aufnahme und Integration bestimmter Rituale oder Symbole der Macht. Ein besonderes Symbol hinduistischer Glaubensformen, an dessen Beispiel sich dieser Prozess der Aneignung veranschaulichen lässt, ist die als heilig geltende Kuh. In der hinduistischen Vorstellung wird die Kuh aus verschiedensten Gründen verehrt. Beispielsweise soll sich die Gottheit Śiva sich

<sup>62</sup> Siehe beispielsweise: Pratāpasīṃha Śāha (1776 [1833 V.S.]). “A Lālamohara Reconfirming Gosāī Bhagavantanātha as Central Overseer of Jogīs”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0014\_0050. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.30307> [letzter Zugriff: 11.01.2024].;

Raṇabahādura Śāha (1792 [1849 V.S.]). “A Lālamohara to Lakṣmīnārāyaṇa Putuvāra Re the Reward for Building a Dasaīghara”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0625\_0039. herausg. /übers. von Astrid Zotter. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.34880> [letzter Zugriff: 11.01.2024].;

Girvāṇayuddhavikrama Śāha (1802 [1858 V.S.]). “A Lālamohara Emancipating a Family of Patan from Slavery”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0012\_0065. herausg. /übers. von Manik Bajracharya mit Christof Zotter, Simon Cubelic und Rajan Khatiwoda. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.32500> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

ausschließlich von Kuhmilch ernähren. Kṛṣṇa soll in seiner Kindheit ein Kuhhirte gewesen sein und im Leib einer Kuh stecke die Gottheit *Lakṣmī*.<sup>63</sup>

Auch im Kathmandu-Tal war die Verehrung der Kuh als heilig zur Zeit der Malla-Dynastie etabliert. Angeblich wurde bereits im 17. Jahrhundert vom König *Pratāpa Malla* (1641–1674) im Kathmandu-Tal die sogenannte *Gājātrā* („Kuhprozession“) für die Verstorbenen des vergangenen Jahres eingeführt. Die Prozession symbolisiert die Durchquerung des Höllenfluss *Vaitaraṇī*. Indem sich die Verstorbenen am Schwanz einer Kuh festhalten, können sie von der diesseitigen in die jenseitige Welt übergehen.<sup>64</sup> Der Kuh wurden auch in der hinduistischen Dichotomie zwischen ritueller Reinheit und Unreinheit eine reinigende Funktion zugeschrieben. Der Kapuzinermönch Ippolito Desideri berichtete von seiner Reise ins Kathmandu-Tal um 1722, dass Händler, die das Tal verlassen hatten, nach ihrer Rückkehr im Urin einer Kuh baden, diesen auch trinken und gelegentlich sogar Kuhdung verzehren mussten, um ihre rituelle Reinheit wiederherzustellen.<sup>65</sup> Einige Inschriften aus der Malla-Zeit belegen darüber hinaus, dass die Kuh nicht nur als heilig verehrt, sondern auch besonders geschützt wurde. Das Töten einer Kuh (*gohatyā*) gehörte zu den fünf *mahāparādha* („große Vergehen“) und wurde mit dem Töten eines Kindes, einer Frau, eines Lehrers und des eigenen Vaters gleichgesetzt.<sup>66</sup> Weitere Berichte der Kapuzinermönche aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestätigen, dass die Rindertötung auch mit der Todesstrafe geahndet wurde.<sup>67</sup>

In der Historiografie und Forschungsliteratur hält sich bis heute die Behauptung, auch im Gorkhā Rājya hätten die Śāhas das Verbot der Rindertötung seit Beginn ihrer Herrschaft durchgesetzt: „Es galt im ganzen Königreich und es war Teil der Staatsideologie“ (Michaels 2018: 235). Dafür fehlen aber bislang hinreichende Quellen. Es fällt stattdessen auf, dass trotz zahlreicher religiöser Referenzen im Zusammenhang des Hindu Dharma in den Edikten Rāma Śāhas das Verbot der Rindertötung oder die Kuh als heiliges Symbol keine Erwähnung finden. Im 12. Edikt wurde lediglich festgelegt, dass jedes Dorf Weidegründe für Kühe bereitstellen musste.<sup>68</sup> Auch in der *upadeś* gibt es nur eine einzige Bezugnahme auf die Symbolik der Kuh in der Prophezeiung der beiden königlichen Astrologen, die *Prthvīnārāyaṇa* voraussagen, er werde eines Tages über das Tal

<sup>63</sup> Vgl. Michaels (2018: 234–235).

<sup>64</sup> Vgl. Gögge (2007: 292–293).

<sup>65</sup> Vgl. Bericht des Kapuzinermönches Ippolito Desideri in Regmi, D.R. (1966: 1011).

<sup>66</sup> Vgl. Regmi, D.R. (1966: 478).

<sup>67</sup> *Ibid.*: 538.

<sup>68</sup> Vgl. Riccardi (1977: 50).

herrschen, weil er unter anderem der Kuh großen Respekt erwiesen habe (upadeś: 2). Sonstige schriftliche Quellen, die auf eine Verehrung der Kuh oder das Verbot der Rindertötung im Gorkhā Rājya vor der Eroberung des Kathmandu-Tals hindeuten, sind bislang nicht erschlossen worden.

Aus einigen Briefen, die Raṇabahādura Anfang der 1790er Jahre verfasste, geht hervor, dass sich der Śāha-König um das Wohlergehen der Kühe in seinem Königreich sorgte. Zur Pflege der Tiere stiftete er im Tarai, im Hügelland, den Bergregionen des Landes und später auch im Kathmandu-Tal große Ländereien, um sogenannte *gośālā* („Kuhstall“) errichten zu lassen.<sup>69</sup> Zudem belegen Verwaltungsdokumente aus den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts die Fortführung der Gāijātrā.<sup>70</sup> Erst als auf dem Höhepunkt der expansiven Phase der Staatsbildung zu Beginn des 19. Jahrhunderts Raṇabahādura aus seinem Exil in Benares zurückkehrte und kurzzeitig die Regentschaft für seinen noch minderjährigen Sohn Girvāṇayuddhavikrama übernahm, wurde begonnen die Rindertötung mit dem Tod sowie Enteignung und Versklavung der direkten Verwandten eines Übeltäters zu bestrafen.<sup>71</sup> In der Folge des entsprechenden lālamohara von 1805 wurden lokale Verwaltungsbeamte instruiert, Beschuldigte hinzurichten, häufig unter Anwendung äußerst grausamer Gewalt.<sup>72</sup>

Andererseits benötigten die herrschenden Eliten im Kathmandu-Tal vor allem für die Waffenproduktion und -lagerung auch weiterhin Kuhhäute sowie Yak- und Büffelfelle. Und so wurde kurz nach dem Inkrafttreten des Rindertötungsverbotes auch Ausnahmeregelungen für das Töten von Yaks und Büffeln erlassen. Bestimmten Bevölkerungsgruppen wurde die Möglichkeit eingeräumt, sich von der Schuld der Rindertötung und dem Verzehr von Rindfleisch durch die Auslieferung von Häuten und Fellen freizukaufen. Die herrschenden Eliten vermochten es ihren Machtanspruch religiös zu legitimieren, indem sie sich durch das juristische Verbot der Rindertötung als besonders fromme Hindus präsentieren konnten, ohne aber zu strenge Regularien zu erlassen, die sie in den entlegenen und schwer zugänglichen Landesteilen ohnehin kaum durchsetzen konnten und das

---

<sup>69</sup> Vgl. Michaels (2018: 234).

<sup>70</sup> Siehe Raṇabahādura Śāha (1798 [1855 V.S.]). “A lālamohara from King Raṇabahādura providing land as an endowment to feed the cows on the day of Gāijātrā”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0033\_0040A. Documenta Nepalica. <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/7286/1> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>71</sup> Vgl. Regmi Research Series 11.9 (1979c: 129–130) und Michaels (1997: 82–86).

<sup>72</sup> Vgl. Michaels (2018: 235–236).

Risiko erhöhte, nicht dominant hinduistisch geprägten Bevölkerungsteile gegen sich aufzubringen.<sup>73</sup>

Anders als in der Forschungsliteratur häufig behauptet, scheint die „[...] Kuh als Symbol, als Insignie und Instrument der Nationenbildung durch Hinduisierung [...]“ (Michaels 2018: 238) nicht von Beginn der Staatsbildungsprozesse im Gorkhā Rājya eine wichtige Rolle eingenommen zu haben. Dahingegen waren die Symbolik der Kuh und damit verbundene Rituale im 17. und 18. Jahrhundert identitätsstiftender Bestandteile des Hindu-Gottkönigtums der Mallas. Die aktuelle Quellenlage lässt daher die Formulierung der Hypothese zu, dass die Śāha-Dynastie nach dem Sieg über die Malla-Könige sich deren Symbole und Rituale in einem recht langwierigen Prozess sukzessive aneigneten und in ihr eigenes Repertoire von Legitimationsdiskursen und -praktiken integrierten. Erst auf dem Höhepunkt der Expansion des Gorkhā Rāj und der Eskalation von internen Machtkämpfen zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden hinduistische Symbole und Rituale zum hilfreichen Instrument der herrschenden Eliten, um ihren Herrschaftsanspruch gegenüber den Menschen in der eroberten Peripherie als im Sinne des Hindu Dharma „zivilisierendes Zentrum“ (Burghart 1996: 263) legitimieren zu können.

Diese Hypothese wird durch ein weiteres Argument unterstützt. Denn abgesehen von einer dynastischen Schutzgottheit, der Vorstellung der König selbst sei ein Avatar Viṣṇus mit übernatürlichem Ursprungsmythos, der den Pflichten des rājadharma nachkommen muss, ist die Verknüpfung mit Symbolen der Hindu-Orthodoxie durch die Begehung bestimmter Festlichkeiten und Rituale der letzte essenzielle Bestandteil des Hindu-Gottkönigtums der Śāha-Dynastie. Denn im Hindu Dharma gibt es für alle Identitätskategorien der varṇa-Ordnung entsprechende Festivitäten und Rituale. Während des *Śrāvaṇa Pūrṇimā* wird die jährliche Erneuerung der *yajñopavīta* („heilige Schnur“) das varṇa der brāhmana gefeiert. Mit dem varṇa der vaiśya wird *Dīpāvalī* und mit dem der śūdra das Fest *Holī* assoziiert. Wie die meisten Kleinkönige Südasiens, versuchen die Śāhas in der Ordnung des varṇa-Systems als kṣatriya wahrgenommen zu werden und deshalb liegt der Fokus der Diskussion im folgenden Abschnitt auf dem Fest *Navarātra* („Neun Nächte“).

In der Sanskrit-Literatur wird Navarātra, im zentralen Himalaya auch häufig als *Dasāī* und in anderen Teilen Südasiens als *Daśaharā* bekannt, zum beispielhaften Fest des varṇa der Krieger und Herrscher stilisiert. Heutzutage

---

<sup>73</sup> Zu den Ausnahmeregelungen des Verbots der Rindertötung für Teile der sehr heterogenen Bevölkerung und dem Verzehr von Rindfleisch siehe Regmi Research Series 11.8 (1979b: 126–128) und Michaels (1997; 2018: 236–238).

gilt Navarātra als prominentestes Ritual im Zusammenhang mit dem Königtum Südasiens. Das Fest wird während der ersten Hälfte des Herbstmonats *Āśvina* und, im kleineren Rahmen, im Frühlingsmonat *Caitra* gefeiert. In zahlreichen rituellen Aktivitäten wird im Verlauf der Feierlichkeiten die Kriegergottheit *Durgā* für ihren Kampf und Sieg über den Büffeldämon *Mahiṣāsura* als *Durgā Mahiṣāsuramardīnī* („Siegerin über den Büffeldämon“) verehrt. “These rituals produce a sacred and divine king and kingship, as well as sacred space, by establishing the king’s connection (bandhu) and identification with many sources of power.” (Chaulagain 2013: iii). Oder wie Astrid Zotter die Funktion dieser Rituale versinnbildlichend zusammenfasst: „[...] the divine battery running the realm gets its annual check-up and is recharged.“ (Zotter 2018: 493).

Lange Zeit basierte die sehr umfangreiche Forschungsliteratur zu Navarātra weitestgehend auf der anthropologischen und ethnologischen Erforschung des Festes. Diese konnten aber oft nur eine sehr begrenzte Perspektive einnehmen, da viele bedeutende Rituale des Festes unter Ausschluss der Öffentlichkeit durchgeführt wurden.<sup>74</sup> Die anthropologische und ethnologischen Forschungsergebnisse wurden mitunter durch indologische Textanalysen der entsprechenden Sanskritliteratur ergänzt. Aber die Erkenntnisse die aus der Untersuchung Jahrhunderte alte Textquellen sowie aus der Beobachtung von Ritualen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewonnen wurden, haben kaum Aussagekraft hinsichtlich der Durchführung der Rituale im 18. und 19. Jahrhundert. Deshalb sind die Beiträge von Chaulagain (2013, 2019) und Zotter (2018) eine sehr wertvolle Ergänzung des Forschungsfeldes, da sie sich hauptsächlich mit schriftlichen Quellenmaterialien von denjenigen auseinandersetzen, die zur damaligen Zeit als Akteure in die Rituale involviert waren.

Chaulagain (2013: 274) zufolge sei Navarātra schon im 17. Jahrhundert im Gorkhā Rājya gefeiert worden, aber die zentrale identitätsstiftende Funktion bekam das Fest erst im Verlauf der expansiven Phase der Staatsbildung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Gorkhā Rāj. Es finden sich zahlreiche Indizien, dass die Gottheit *Durgā* aufgrund ihrer Assoziation mit siegreicher Kriegsführung und Eroberung während der Expansionsphase eine zunehmend bedeutendere Rolle spielte. Beispielsweise wurden strategisch wichtige Militäraktionen an besonders Erfolg verheißenden Tagen durchgeführt. *Durgā* gewidmete Tempeln in eroberten Kleinkönigtümern wurden Ländereien gestiftet, durch deren Bewirtschaftung die Durchführung von Navarātra-Ritualen finanziert werden sollte. Auf Münzen der Gorkhālī wurden der Name *Durgā* und die

---

<sup>74</sup> Vgl. Krauskopf und Lecomte-Tilouine (1996: 29) sowie Lecomte-Tilouine und Shrestha (1996: 153).

kriegerische Darstellung der Gottheit geprägt. Und das königliche Siegel auf Verwaltungsdokumenten enthielt den Schriftzug *śrīdurgā bhavānī* sowie zusätzlich noch eine symbolische Bezugnahme auf die Gottheit durch die Abbildung eines Schwertes.<sup>75</sup>

Auch im Kathmandu-Tal wurde das Fest zwar bei den Malla-Königen gefeiert, aber war nicht so populär wie die Prozessionsfeierlichkeiten von *Indrayātrā* and *Bisketyātra*. Infolge der Eroberung des Kathmandu-Tals begannen die Śāhas nach und nach auch rituelle Elemente der Durgā-Verehrung und des Navarātra-Festes der Malla-Könige zu vereinnahmen, mit ihren eigenen zu vermischen und die Feierlichkeiten insgesamt zu reorganisieren. Als neue Machthabende übernahmen sie als erstes die Finanzierungsverantwortung für die Navarātra-Rituale und so wurde der neue König zum *yajamāna*, dem obersten rituellen Schutzherr des Königreichs. In dieser Funktion war er für die Bereitstellung ausreichend finanzieller Ressourcen verantwortlich und musste bei der Durchführung einiger Rituale mitwirken.<sup>76</sup>

Doch es war für den König unmöglich an allen Ritualen teilzunehmen, die in seinem Namen überall in seinem Herrschaftsterritorium durchgeführt worden. Um aber trotzdem die Funktion als *yajamāna* ausüben zu können, nutzte man andere Möglichkeiten. So wurden beispielsweise die Zeitpunkte für die Durchführung bestimmter Rituale, die *sāita*, zentralisiert von den Astrologen am darbār im Kathmandu bestimmt und landesweit synchronisiert. Durch die temporale Synchronisierung konnte der König also durch seine Mitwirkung an den Ritualen in Kathmandu symbolisch auch in seiner Funktion als *yajamāna* an allen anderen Ritualen im Land mitwirken. Eine weitere Strategie zur Ausübung der Schutzherrschaft über die Navarātra-Rituale war das Empfangen von *prasāda*, also von Opfergaben, die nach der Segnung durch lokale Gottheiten zum König nach Kathmandu gesandt wurden.<sup>77</sup>

He was thereby uniting the blessings from the major deities of his realm within his own person, and so certifying the ritual efficacy of the Navarātra rituals performed “on the ground” as part of a long hereditary tradition.

(Astrid Zotter 2018: 509)

<sup>75</sup> Vgl. Chaulagain (2013: 275–277).

<sup>76</sup> Vgl. Zotter (2018: 506).

<sup>77</sup> Zur Synchronisierung der *sāita* und dem Empfangen von *prasāda* vgl. Zotter (2018: 506–508).

Und weil sich die Rolle der Śāha-Könige auf die zentralisierte Festsetzung der Ritual-Zeitpunkte und das Empfangen von prasāda beschränkte, wurden lokalen Akteuren ausreichende Freiräume zugestanden, um ihre eigenen Ritualtraditionen beizubehalten. Anstatt also ein vollständig vorgegebenes Modell für Navarātra vom Zentrum in der Peripherie zu exportieren und der Bevölkerung in eroberten Gebieten aufzuoktroyieren, wurden bestehende lokale Traditionen in einen übergreifenden Rahmen integriert.<sup>78</sup>

Bei der kritischen Bertachtung der Quellen lässt sich allerdings eine gewisse Diskrepanz zwischen den Darstellungen in der vaṃśāvalī-Literatur und den Verwaltungsdokumenten feststellen. Die Autoren der Chroniken sind durchweg bemüht, die Kontinuität der Navarātra-Rituale zu betonen.<sup>79</sup> Auch Chaulagain (2013) argumentiert basierend auf vaṃśāvalī-Quellen, Navarātra sei schon Mitte des 17. Jahrhunderts von den Königen Gorkhā Rājya gefeiert worden und deshalb sei das Hindu-Gottkönigtum seitdem als Bestandteil ihrer Herrschaftsideologie auch etabliert. Er führt weitere Anekdoten aus der vaṃśāvalī-Literatur an, die belegen sollen, dass die Expansionsbestrebungen Pṛthvīnārāyaṇas von Anfang an unzertrennlich mit der Verehrung Durgās verbunden waren.<sup>80</sup> Diesen Behauptungen widersprechend hat Zotter (2018) im Rahmen ihrer Forschungen bislang nur Verwaltungsdokumente aus dem späten 18. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts finden können. Diese lassen aber keinerlei Rückschlüsse auf die Durchführung der Navarātra-Rituale im 17. oder frühen 18. Jahrhundert zu. Vielmehr deutet dieser Umstand auf eine Unterbrechung der Ritualpraxis nach der Eroberung des Kathmandu-Tals hin.<sup>81</sup>

Ähnlich wie schon im Zusammenhang mit Symbolik der Kuh bleibt weiterhin unklar, welche Rolle die Aneignung Navarātras als Legitimationsstrategie bei den Gorkhālī vor Ende des 18. Jahrhunderts spielte. Die Anekdoten der vaṃśāvalī aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind, wie bereits zu Beginn des Kapitels dargelegt wurde, aufgrund ihrer legitimatorischen Funktion nur bedingt glaubwürdig. Und bislang sind noch keine Quellen erschlossen worden, die Aufschluss über die Bedeutung der Navarātra-Rituale für die herrschenden Eliten des Gorkhā Rājya, während der formativen und zu Beginn der expansiven Phase der Staatsbildung geben könnten. Es gilt allerdings gleichermaßen zu berücksichtigen, dass

<sup>78</sup> Vgl. Zotter (2018: 510).

<sup>79</sup> Vgl. Michaels et. al. (2016: 219).

<sup>80</sup> Chaulagain (2013: 274–275) spezifiziert nicht genauer auf welches vaṃśāvalī er sich in seiner Argumentation bezieht, sondern nennt lediglich die Publikation von Śarmā Bhaṭṭarāī (1997).

<sup>81</sup> Vgl. Zotter (2016: 240; 2018: 504).

bisher nur ein Bruchteil der Verwaltungsdokumente untersucht wurde und daher neue Erkenntnisse diesbezüglich in Zukunft zu erwarten sind.

Ausgehend von der aktuellen Quellenlage lässt sich allerdings nur belegen, dass sowohl das Reinkarnationsargument, die Navarātra-Rituale als auch die Symbolik der Kuh erst auf dem Höhepunkt der territorialen Expansion des Gorkhā Rāj und der Zuspitzung von Konflikten zwischen konkurrierenden Fraktionen innerhalb der Elite ab Ende des 18. Jahrhunderts an Relevanz gewinnen. Vermutlich war die damit verknüpfte Vorstellung des Hindu-Gottkönigtums schon vor und während der expansiven Phase der Staatsbildung für bestimmte Teile der Elite sowie für diejenigen Bevölkerungsgruppen, die sich mit dem Hindu Dharma identifizierten, wichtig. Es ist daher anzunehmen, dass diese Legitimationsstrategie in erster Linie der Anerkennung ihres Herrschaftsanspruchs gegenüber anderen lokalen Herrscherdynastien von Kleinkönigtümern im zentralen Himalaya diene. Erst auf dem Zenit der Expansion des Gorkhā Rāj zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird das Hindu-Gottkönigtum zum identitätsstiftenden Bestandteil der Staatsideologie und einer zentralen Legitimationsstrategie der herrschenden Eliten.

---

#### 4.4 Regionalmächte Asiens als Legitimationsquellen

Wie viele andere Kleinkönige Südasiens, beziehen sich auch die Könige des Gorkhā Rājya in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung auf verschiedene Aspekte des rājadharma. Und dazu gehört, wie Gordon (1998) erläutert, neben den Funktionen des Königs als Schutzherr, Ordnungsstifter und militärischer Anführer, die Anerkennung seines Herrschaftsanspruchs durch eine übergeordnete Herrschaftsinstanz. Deshalb waren die Śāhas nach der Eroberung des Gorkhā Rājya Mitte des 16. Jahrhunderts zunächst um die Anerkennung ihrer Herrschaft durch bereits etablierte Dynastien anderer Kleinkönigtümer im zentralen Himalaya bemüht. Nachdem sie sich aber im lokalen Machtgefüge der Chaubisi etabliert hatten, zu Beginn des 17. Jahrhunderts erste territoriale Zugewinne erzielen konnten und erste Versuche unternahmen, die Kontrolle über die Handelsrouten des Kathmandu-Tals zu erlangen, gewann insbesondere der Pādshāh der Gurkaniya als Bezugspunkt und externe Legitimationsquelle kontinuierlich an Bedeutung.

Dies lässt bereits anhand der Namensgebung der Herrscherdynastie aufzeigen. Schon in seinen Edikten bezeichnet sich der Kleinkönig des Gorkhā Rājya selbst als „Śāha“.<sup>82</sup> Und auch in den Gorkhāvamśāvalī aus der zweiten Hälfte des 18.

---

<sup>82</sup> Vgl. 26. Edikt in Riccardi (1977: 64).

Jahrhunderts wurde wiederholt behauptet, der Name „Śāha“ sei ein Herrschaftstitel, den die Familie bereits im frühen 16. Jahrhundert, spätestens aber zu Beginn des 17. Jahrhunderts vom Mogul in Delhi zuerkannt worden sei.<sup>83</sup> Dabei stellten die Kleinkönige des Gorkhā Rājya keine Ausnahme dar. Im Verlauf der Expansion des Reiches der Gurkaniya in Südasien gewann der Pādshāh als externe Legitimationsquelle zunehmend an Relevanz und zahlreiche Herrscherdynastien im zentralen Himalaya begannen daraufhin zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert den Titel „Śāha“ oder einen der zahlreichen Variationen (z. B. *Sāi*, *Śāi*, *Sāhi*, *Śāhi*, *Sāhā* oder *Śāh*) für sich zu beanspruchen.<sup>84</sup> Und offensichtlich handelt es sich dabei um Derivate einer Herrschaftstitulierung der Pādshāh mit etymologischen Wurzeln im persischen Wort *šāh* für „König“ oder „Herrscher“. Allerdings belegen administrative Dokumente aus dem Reich der Gurkaniya, dass in der Korrespondenz mit den Gorkhālī sogar noch Pṛthvīnārāyaṇa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mit dem Titel Śāha, sondern stets als Mahārāja adressiert wurde.<sup>85</sup> Daher ist davon auszugehen, dass es sich bei der Verwendung des Śāha-Titels in den Edikten um eine eigeninitiierte Aneignung und bei den Ausführungen der Chroniken zur Erlangung des Titels um eine Erfindung der Autoren handelt. Es ließe sich daher interpretieren, dass mittels der durch die Namensgebung implizierten Bezugnahme auf die übergeordnete Herrschaftsinstanz des Pādshāh vermutlich die Legitimität des Herrschaftsanspruchs der Śāha-Dynastie erhöht werden sollte.

Noch deutlicher lässt sich diese Legitimationsstrategie und die zunehmende Bedeutung externer Legitimationsquellen im Verlauf der Expansion erkennen, wenn man die praśasti in königlichen Erlassen und Korrespondenzen über einen Zeitraum hinweg auf Veränderungen untersucht. Die poetischen Eulogie des Herrschertitels der Könige des Gorkhā Rājya blieb zwischen dem frühen 17. Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts weitestgehend unverändert.<sup>86</sup> Doch nach der Eroberung des Kathmandu-Tals soll Pṛthvīnārāyaṇa Pādshāh Shah

<sup>83</sup> Für die Behauptung, der Titel sei der Familie bereits im frühen 16. Jahrhundert verliehen worden vgl. *Genealogy of Gorkha Kings (Gorkhāvaṃśāvalī)*, Vol. 52, fol(s) 7–52; 57–65, HC.

Die Titelverleihung im frühen 16. Jahrhundert wird auch thematisiert im *Genealogical Account of Gorkha Kings (Gorkhāvaṃśāvalī)*, Vol. 51 fol(s) 5–107, HC.

<sup>84</sup> Vgl. Baral (1964: 82–83).

<sup>85</sup> Vgl. Rupakheti (2012: 55).

<sup>86</sup> Siehe beispielsweise Pṛthvīnārāyaṇa Śāha (1769 [1826 V.S.]): „A Lālamohara from King Pṛthvīnārāyaṇa Śāha Allowing the Newars of Patan the Right to Their Property.“ Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: E\_3456\_0009. herausg. /übers. von Manik Bajracharya mit Rajan Khatiwoda. *Documenta Nepalica*. <https://doi.org/10.11588/diglit.36994> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

Alam II ca. 1770 um einen offiziellen Titel ersucht haben.<sup>87</sup> Zwar verwehrte der Pādshāh dem diesem auch weiterhin die Titulierung als „Śāha“, aber er kam seinem Ersuch dennoch entgegen und verlieh Pṛthvīnārāyaṇa als Ausdruck der Anerkennung seines Herrschaftsanspruchs stattdessen den Titel *bahādurasamserajaṇ* („Mutiger Schwertkämpfer“). Anschließend wurde dieser Titel als Suffix der praśasti hinzugefügt und so lautete die Herrschaftstitulierung ohne Präfixe: *pṛthvīnārāyaṇasāhabahādurasamserajaṇdevānāmsadāsamarāvījayinām*.<sup>88</sup> Wie aus königlichen Erlassen und offiziellen Verwaltungsdokumenten aus dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert hervorgeht, behielten auch Pṛthvīnārāyaṇas Nachfolger die erweiterte Titulierung bei.<sup>89</sup>

In Folge der gescheiterten Expansionsversuche nach Norden und darauffolgenden Niederlage gegen das Qing-Kaiserreich, waren die Könige des entstehenden Gorkhā Rāj nicht mehr nur an der Anerkennung ihres Herrschaftsanspruchs durch den Pādshāh, sondern ebenso durch den Qing-Kaiser in Beijing bemüht. Im Anschluss an ihre erste erfolgreiche Militärkampagne gegen Tibet, entsandten die Gorkhālī umgehend eine eigene Mission nach Beijing, um sich die Ergebnisse des Abkommens mit Tibet von 1789 auch vom Qing-Kaiser bestätigen zu lassen. Diese Reise fand noch vor der späteren Niederlage gegen die kaiserlichen

---

Pṛthvīnārāyaṇa Śāha (1770 [1827 V.S.]). “A Copy of a Lālamohara Appointing Gosāī Bhagavantānātha as Central Overseer of Jogīs.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0469\_0009. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica: <https://doi.org/10.11588/diglit.30313> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>87</sup> Zu den Quellen in den Verwaltungsunterlagen der Gorkhālī und der Mogul-Administration siehe Regmi, D.R. (1975: 221–224); Pant und Pierce (1989: 13); Pradhan 2009 [1991]: 114.

<sup>88</sup> Pṛthvīnārāyaṇa Śāha (1774 [1831 V.S.]). “A Letter from King Pṛthvīnārāyaṇa to Bhagavantānātha Regarding Personal and Foreign Affairs.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0469\_0032. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica: <https://abhilekha.adw.uni-heidelberg.de/nepal/editions/show/23499> [letzter Zugriff: 11.01.2024]. Hervorhebung durch Autor.

<sup>89</sup> Siehe beispielsweise Pratāpasimha Śāha (1776 [1833 V.S.]). “A Lālamohara Reconfirming Gosāī Bhagavantānātha as Central Overseer of Jogīs.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0014\_0050. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica: <https://doi.org/10.11588/diglit.30307> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

Raṇabahādura Śāha (1792 [1849 V.S.]). “A Lālamohara to Lakṣmīnārāyaṇa Putuvāra Re the Reward for Building a Dasaīghara.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0625\_0039. herausg. /übers. von Astrid Zotter. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.34880> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

Girvāyuddhāvīkrama Śāha (1802 [1858 V.S.]). “A Lālamohara Emancipating a Family of Patan from Slavery.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0012\_0065. herausg. /übers. von Manik Bajracharya mit Christof Zotter, Simon Cubelic und Rajan Khatiwoda. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.32500> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

Armeen und in Anerkennung des Herrschaftsanspruchs der Śāha-Familie verlieh Kaiser Qianlong 1790 dem noch minderjährigen König Rāṇabahādura den Titel *wáng* („tributpflichtiger König/Prinz“) und dessen als Regenten eingesetzten Onkel *Bahādura Śāha* (r. 1785–1794) den Titel *gōng* („tributpflichtiger Fürst“).<sup>90</sup>

Nach ihrer Niederlage waren die Gorkhālī ab 1792 durch die Amban und das lifanyuan in die administrativen Strukturen des Kaiserreichs als auch in das kaiserliche Tributsystem eingebunden. Und auf dem Höhepunkt der territorialen Expansion und Machtentfaltung des Qing-Kaiserreichs am Ende des 18. Jahrhunderts scheuten die Herrschenden des Gorkhā Rāj keine Mühen und Kosten, um sich die Gunst des Kaisers zu sichern. Schon auf ihrer ersten Mission 1792 brachten die Gesandten zahllose Kostbarkeiten, Pferde, Elefanten und sogar ein kleines Orchester mit nach Beijing und formalisierten ihr Loyalitätsverhältnis zum Kaiser Qianlong durch ihre Teilnahme am koutou. Die zweite Mission der Gorkhālī wurde schon 1795, also zwei Jahre früher als erforderlich entsandt, um sich nach der Abdankung Qianlongs, durch ihre Teilnahme an den Krönungsfeierlichkeiten auch das Wohlwollen des neuen Kaisers Jiaqing sichern zu können.

Doch als das Gorkhā Rāj im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts den Zenit der territorialen Ausdehnung erreicht hatte und die internen Machtkämpfe zwischen den verschiedenen Fraktionen der herrschenden Eliten eskalierten, verlor der Qing-Kaiser als externe Quelle der Herrschaftslegitimation an Bedeutung. Unter dem Vorwand der Minderjährigkeit des neu eingesetzten Königs Girvāṇayuddhavikrama, wurde die Tributmission zunächst um ein Jahr verschoben und überbrachte dann die merklich weniger kostbaren Geschenke an den Kaiser nur noch bis zu dessen Amban nach Lhasa. Aufgrund dieser Umstände nahmen die Gorkhālī während dieser Zeit nicht am koutou teil und erneuerten so auch nicht ihr Loyalitätsverhältnis zum Qing-Kaiserreich. Erst nachdem sie vom Amban in Lhasa dazu angehalten wurden, ihre Expansion aufgrund der Niederlage gegen die Sikhs ins Stocken geriet und sich auch der Konflikt mit der EIC weiter zuspitzte, entsandten die Gorkhālī 1812 erstmals wieder eine Tributmission bis nach Beijing und nahmen auch wieder am koutou teil. Und obwohl ihnen die dadurch erhoffte Unterstützung des Kaisers gegen die EIC nicht gewährt wurde, bemühten sich die herrschenden Eliten der Gorkhālī, insbesondere nach ihrer Niederlage gegen die Briten, wieder mehr um die Anerkennung des Qing-Kaisers. Diese Bemühungen wurden aber erst Jahre später und auch nur marginal anerkannt, als General Bhīmasena Thāpā im Zuge der Tributmission von 1822 vom Qing-Kaiser ein weit weniger prestigevoller Fürstentitel verliehen wurde.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. Manandhar, V. K. (2001: 3–5).

<sup>91</sup> Vgl. Manandhar V. K. (2001: 51, 58).

Allerdings beschränkte sich die Bezugnahme der herrschenden Eliten der Gorkhālī nicht nur auf Symbole der Macht von Pādshāh und Qing-Kaisers. Sie eigneten sich auch bestimmte Aspekte der Herrschaftsideologie und - funktionsweisen beider Regionalmächte an, um ihre eigene Legitimität zu erhöhen. Besonders veranschaulichend lässt sich das anhand der Landbesitzverhältnisse aufzeigen. Wie aus den Edikten Rāma Śāhas hervorgeht, definierten die herrschenden Eliten schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts das gesamte Land des Kleinkönigtums als Besitz des Königs und verwendeten dafür den Begriff *raikar*.<sup>92</sup> Auch der Pādshāh verstand sich als alleiniger Eigentümer des von ihm beherrschten Landes. Diese Parallele könnte als eine implizite Bezugnahme auf den Pādshāh als externe Legitimationsquelle in der formativen Phase der Staatsbildung gedeutet werden.

Anhand von administrativen Dokumenten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lässt sich darüber hinaus zeigen, dass sich diese Landbesitzverhältnisse und das damit verknüpfte Selbstverständnis des Herrschenden als alleiniger Landeigentümer auch während der Expansion des Gorkhā Rājya fortsetzte und weiter ausdifferenziert wurde. Im Verlauf der Expansion besetzten die Gorkhālī sukzessive zuvor vom Pādshāh kontrollierte Territorien und begannen auch die dort bestehenden Landbesitzverhältnisse und Verwaltungsstrukturen in ihr eigenes System zu integrieren. Und mit der Zeit intensivierte sich auf diese Weise auch die Orientierung am Beispiel der Gurkaniya-Administration. Beispielsweise verwendeten die Verwaltungsbeamten des Gorkhā Rāj zur Bezeichnung ihrer territorialen Besitzansprüche häufig die Formulierung *hāmṛā mulukabhar* („unser ganzes Land“).<sup>93</sup> Sie übernahmen also den Begriff *muluka* aus dem Arabischen *muluk*, der sich wiederum aus dem arabischen Terminus *malik* für „Herrscher“ ableitet und ebenfalls von den Gorkhālī adaptiert wurde.<sup>94</sup> Auch der britische Offizier Kirkpatrick bemerkte während seiner Reise nach Kathmandu um 1793:

The Sovereign is deemed to be originally the absolute proprietor of all lands, nor is there any tenure under which they can be enjoyed permanently, or considered as hereditary possessions, [...].

(Kirkpatrick 1811: 86).

<sup>92</sup> Vgl. 9. Edikt in Riccardi (1977: 46–47).

<sup>93</sup> Pṛthvīnārāyaṇa Śāha (1770 [1827 V.S.]). „A Copy of a Lālamohara Appointing Gosāi Bhagavantānātha as Central Overseer of Jogīs“. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0469\_0009. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.30313> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>94</sup> Siehe Regmi, M. C. (1971: 209).

Die Menschen innerhalb des vom König beanspruchten Herrschaftsgebietes konnten demzufolge das Land zwar bewohnen und bewirtschaften, aber keinesfalls besitzen. Sie mussten für die Nutzung und Bewirtschaftung Abgaben an den Eigentümer entrichten. Der König war wiederum, aufgrund sehr begrenzter monetärer Ressourcen, auf die Verpachtung seiner Ländereien angewiesen, um kooperierende Kleinkönigtümer im zentralen Himalaya, aber auch die eigenen Soldaten und Offiziere, Beamten und Berater sowie Brahmanen und Asketen für ihre Dienste entlohnen zu können. Daher wurden in Abhängigkeit von der Nutzung des zu pachtenden Landes sowie der Person des Pachtenden verschiedene Pachtkategorien eingeführt. Dabei orientierte man sich dabei sowohl an lokalen Kategorien als auch an denen der Gurkaniya-Administration und unterschied neben den abgabenbefreiten *birtā*-Ländereien für Brahmanen, Asketen oder Witwen zwischen Pachten von tributpflichtigen *Rājyas*, *jāgira* für Soldaten und Offiziere des Militärs, *nānkār* für Verwaltungsbeamte, *rakam* für Bedienstete oder Handwerker des Hofes sowie *guṭhī* für religiöse Organisationen und Institutionen.<sup>95</sup>

Gleichzeitig waren sich die herrschenden Eliten der Gorkhālī bewusst, dass sie die entstehende Struktur ihrer Landbesitzverhältnisse nicht in allen Teilen ihres Territoriums gleichermaßen einführen konnten. Um ihre übergeordneten Expansionsbestrebungen weiter vorantreiben zu können und nicht aufgrund von lokalen Widerstandsbewegungen zu gefährden, gestatteten sie den Menschen in einige Teilen des Landes, die bestehenden Landbesitzstrukturen, wie beispielsweise das kommunale *kīpaṭa*-System in den östlich vom Kathmandu-Tal gelegenen Gebieten, beizubehalten und integrierten diese in die eigene Ordnung.<sup>96</sup>

Neben dem Selbstverständnis des Herrschenden als alleiniger Landeigentümer finden sich noch weitere Parallelen zum Herrschaftsverständnis der asiatischen Regionalmächte. Im Unterschied zu den Malla-Königen des Kathmandu-Tals beschränkte sich die Macht des Königs im Gorkhā Rāj nicht nur auf Symbole und rituelle Funktionen. Auch war seine gesetzgebende und rechtsprechende Funktion nicht auf einige wenige Entscheidungskompetenzen reduziert, wie im Falle des Marāṭhā Sāmrajya. In Anlehnung an die klassische Rechtsliteratur Südasiens, war beispielsweise die rechtsprechende Funktionen der Marathen-Könige auf die Verhängung der *rājadaṇḍa* („Strafe des Königs“) im Falle krimineller

---

<sup>95</sup> Für eine sehr detaillierte Untersuchung und Diskussion der Landbesitzverhältnisse und insbesondere des sogenannten Raikar-Systems siehe Regmi, M. C. (1963–68).

Für einen allgemeineren Überblick empfiehlt sich eher Regmi, M. C. (1971, 1976, 1984, 1988).

<sup>96</sup> Vgl. Regmi, M. C. (1965: 81–135).

Vergehen begrenzt. Bei Vergehen gegen die Konventionen der sozialen Ordnung des varṇa-Systems oder gegen die orthodoxe Auslegung des Hindu Dharma ahndeten hingegen andere Institutionen wie die *jāṭisabhā* („Versammlung der jāti“) oder die *brāhmanasabhā* („Versammlung der brāhmana“) mittels *jātidanḍa* („Strafe der jāti“) oder *brāhmanadanḍa* („Strafe der brāhmana“) und führten die Strafzahlungen dem Amt des *dharmadhīkāri* („Verwalter des Dharma“) zu.<sup>97</sup>

Diese ausdifferenzierte Unterscheidung justiziabler Kompetenzen gab es im Gorkhā Rāj in dieser Form nicht. Stattdessen schufen dessen Eliten im Verlauf der expansiven Phase der Staatsbildung als höchste gesetzgebende und rechtsprechende Institution die *bhārādāri sabhā* („Versammlung der bhārādāra“). Und in der Rolle als Vorsitzender dieser Versammlung sowie als Oberbefehlshaber des Militärs war der König die höchste Autorität einer stark zentralisierten Administration mit umfassenden legislativen, judikativen und exekutiven Kompetenzen.<sup>98</sup> In dieser Machtkonzentration lassen sich nicht nur zahlreiche Parallelen zur pyramidenartig-hierarchischen Herrschaft der Gurkaniya-Administration, sondern auch zur Machtfülle des Qing-Kaiser erkennen, die Sabine Dabringhaus (2011) zusammenfassend wie folgt beschreibt:

The emperor's purview was comprehensive: he was the final author of the state's political decisions, its supreme legislator, the commander of its military forces, the highest patron of religious institutions and the foremost sponsor of arts and letters.

(Dabringhaus 2011: 265)

Doch nicht nur in der Bezugnahme der herrschenden Eliten des Gorkhā Rāj auf die Machtsymbolik und Elemente der Herrschaftsideologie und -funktionsweisen beider Regionalmächte finden sich Hinweise auf die Bedeutung des Qing-Kaisers und des Pādshāh als externe Legitimationsquellen. Auch in einigen Gorkhāvamśāvalī aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird dies deutlich. Insbesondere im Zusammenhang mit den Erzählungen über die Gesandten Rāma Śāhas, die im Mevār Rājya nach Beweisen für die Rājput-Abstammung finden und die Frage der Schutzgottheit der Śāha-Dynastie klären sollten, wird auch von ihrem Auftrag berichtet, Informationen über das Zeremoniell am Hof des Pādshāh zu sammeln. Nach der Rückkehr der Botschafter, so heißt es weiter in den vamśāvalī, seien zahlreiche Aspekte der höfischen Kultur der Gurkaniya am darbār im Gorkhā Rājya übernommen worden. Ebenso wird in

<sup>97</sup> Vgl. Kotani (1999). Für eine detaillierte Diskussion des Rechtssystems im Marāṭhā Sāmrajya siehe Gune (1953).

<sup>98</sup> Vgl. Rupakheti (2012: 24–25).

einem der *vaṃśāvalī* behauptet, die Rājput-Könige des *Mevār Rājya* hätten zwar die Abstammung der Śāhas bestätigt. Sie verwiesen die Gesandten aber anschließend an den Pādshāh, der ihnen zur offiziellen Anerkennung den Titel *girirājacakracūḍāmaṇi* verliehen haben soll.<sup>99</sup> Auch wenn aufgrund unzureichender Quellen aus dem 17. Jahrhundert diese Behauptungen bislang nicht bestätigt werden können, so lassen diese Aspekte der Chroniken dennoch als Indizien für die Darstellung des Pādshāh als Legitimationsquelle für die Herrschenden des *Gorkhā Rājya* interpretieren.<sup>100</sup>

Ebenso ist in der *upadeś* eine Passage zu finden, die diese Lesart unterstützt. In einer *uprānta* erläutert *Prṭhvīnārāyaṇa* seine Sichtweise auf das Verhältnis zwischen dem expandierenden *Gorkhā Rājya* und den benachbarten Regionalmächten folgendermaßen:

Yo rāj duī ḍhuṅgāko tarul jasto rahecha. Cīn bādśāha sit ṭhulo ghāhā rāṣṇu. Dakṣiṅko samundrakā bādśāha sit ghāhā tā rāṣṇu.

(*upadeś*: 5)

Der erste Satz ließe sich mit: „Dieses *Rāj* befindet sich wie eine Yamswurzel (*tarul*) zwischen zwei Felsen (*ḍhuṅgā*)“ übersetzen. Es folgen zwei Imperativsätze „Pflegt ein gutes Verhältnis zum Qing-Herrscher. Und pflegt ebenfalls ein gutes Verhältnis mit dem Pādshāh des südlichen Meeres.“ Die Interpretation dieser Aussagen ist in der bisherigen Forschungsliteratur umstritten. Doch unabhängig davon, ob dieser Auszug der *upadeś* von Vertretern der *Rāṣṭrīya Itihās*, oder deren Kritikern gedeutet wurde, sie alle eint, der fast exklusive Fokus auf die Idee des *ḍhuṅgo* und die Vernachlässigung des zweiten zentralen Begriffs *tarul*. Bernardo A. Michael (2012) zufolge seien aber beide Begriffe als zusammengehöriges Kategorienpaar zu verstehen und weise auf eine kategorische Unterscheidung der *Gorkhālī* zwischen „starken Staaten“ (*ḍhuṅgo*) und „schwachen Staaten“ (*tarul*) hin.<sup>101</sup>

Doch die Wortwahl der Autoren der *upadeś* lässt allerdings auch eine weitere Lesart zu, die weniger abstrakt und in der bisherigen Forschungsliteratur noch nicht diskutiert worden ist. Ebenso wie die gewählten Termini nicht wortwörtlich zu verstehen sind, sollte auch die Interpretation sich gleichermaßen nicht völlig

<sup>99</sup> Vgl. Naraharināth (1952 [2009 V.S.]: 121–122; 1966 [2023 V.S.]: 419–425).

Genealogical account of Gorkha Kings (*Gorkhāvamśāvalī*), Vol. 51 fol(s) 5–107, HC.

<sup>100</sup> Vgl. Rupakheti (2012: 54).

<sup>101</sup> Vgl. Michael (2012: 110).

von den eigentlichen Begriffen lösen. Insofern könnte das Verhältnis des Kategorienpaares auch als aus dem Wissen über lokale Flora entlehnte Analogie zur Beschreibung der Selbstwahrnehmung als eigenständige politische Entität verstanden werden. Yamswurzelgewächse (*Dioscoreaceae*) sind weltweit sehr weit verbreitet und gehören auch im zentralen Himalaya zu bekannten Nahrungs- und Heilpflanzen. So erwähnt beispielsweise Kirkpatrick (1811) in seiner Beschreibung der landwirtschaftlichen Aktivitäten Ende des 18. Jahrhunderts sogar eben diese spezifische Yamswurzel: „There are also [...] several edible roots and herbs, as the Tooral, a species of yam, [...]. (Kirkpatrick 1811: 182). Zu den grundlegenden Eigenschaften dieser Pflanzenfamilie gehört, dass der Großteil der Nährstoffe in den Wurzeln enthalten sind, weshalb diese sehr anfällig für Staunässe sind. Im sehr regen- und wasserreichen Hügelland des Himalayas wachsen Yamswurzeln daher optimal im felsigen und wasserdurchlässigen Untergrund. Die Wurzeln wiederum stabilisieren den Boden und die Pflanze kann überirdisch ihre Ranken ausbringen. Zieht man zur Interpretation also diese zentralen Eigenschaften der Yamswurzel heran, erscheint diese Versinnbildlichung des eigenen Selbstverständnisses durchaus nachvollziehbar. Wie für die Yamswurzel der felsige Untergrund, so bot auch die politische Ausgangssituation im zentralen Himalaya Mitte des 18. Jahrhunderts, um in der botanisch inspirierten Sprache zu bleiben, optimale Wachstumsbedingungen für die politische Entität der Gorkhālī vom Gorkhā Rājya zum Gorkhā Rāj.

Diese Deutung wird zusätzlich durch die darauffolgenden Imperativsätze weiter untermauert. Während in der Historiografie der *vaṃśāvalī* aus der Zeit zu Beginn der Expansion Gorkhā Rājya noch ausschließlich auf den Pādshāh als übergeordnete Herrschaftsinstanz Bezug genommen wird, erwähnt die *upadeś* explizit auch die zweite große Regionalmacht Asiens, das Qing-Kaiserreich. Dies kann als weiteres Indiz verstanden werden, dass im Verlauf der territorialen Ausdehnung und der Entstehung des Gorkhā Rāj in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Bedeutung des Qing-Kaisers als Legitimationsquelle kontinuierlich zunahm. Diese Interpretation wird auch durch die Analogie zur lokalen Pflanzenwelt weiter gestützt. Insofern sahen sich die herrschenden Eliten der Gorkhālī selbst nicht in einem asymmetrischen Abhängigkeitsverhältnis zu den asiatischen Regionalmächten oder als „schwacher Staat“ zwischen zwei „starken Staaten“, sondern viel eher als Teil symbiotischer Beziehungen, die letztlich eine stabilisierende Wirkung auf die geopolitische Ordnung Asiens im 18. Jahrhundert hatte.

## 4.5 Ein dynamisches Kontinuum lokaler und regionaler Legitimationsstrategien

In der zusammenfassenden Betrachtung lassen sich die Legitimationsstrategien der herrschenden Eliten der Gorkhālī, während der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung als ein dynamisches Kontinuum aus lokal und regional beeinflussten Diskursen und Praktiken beschreiben. Sie nehmen Bezug auf lokal und regional bereits etablierte Strategien anderer Herrscherdynastien, eignen sich bestimmte Elemente gezielt an, kombinieren sie miteinander und passen sie ihren Bedürfnissen flexibel und kontextspezifisch an. Die Erfindung ihres eigenen Rājput-Herkunftsmythos mittels der Konstruktion von Genealogien in Herrscherchroniken sowie die Inanspruchnahme der Dienste von Brahmanen und Asketen legitimierte ihre Herrschaftsansprüche nicht nur religiös, sondern auch herkunftsbasiert auf vertikaler Ebene gegenüber der eigenen Bevölkerung und konkurrierenden Fraktionen innerhalb der eigenen Eliten sowie auf horizontaler Ebene gegenüber anderen Herrscherdynastien in der Region.

Aufgrund der Heterogenität der Menschen in den von ihnen kontrollierten Gebieten untermauerten diese Strategien ihre Legitimität nur gegenüber jenen Teilen der Bevölkerung, die sich tendenziell eher einer hinduistisch geprägten Gesellschaftsordnung nach brahmanischer Auslegung zugehörig fühlten. Doch mit Hilfe der Etablierung des varṇa-jāt-thara-Nexus und den daraus abgeleiteten multiplen Herrscheridentitäten vermochten es die herrschenden Eliten ihre Legitimität auch gegenüber den anderen, nicht-hinduistisch geprägten soziokulturellen Gruppen zu erhöhen, während sie insbesondere die lokale Identitätskategorie thara zum Aufbau und zur Aufrechterhaltung eines Familiennetzwerkes für sich einzusetzen wussten, die als loyale politisch-administrative Elite funktionierte. Diese Legitimationsstrategien spielten schon in der formativen Phase der Staatsbildung ab dem frühen 17. Jahrhundert eine Rolle und gewinnen im Laufe der Expansion ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kontinuierlich an Bedeutung.

Im Unterschied dazu scheint die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums sowie die Bezugnahme auf die Regionalmächte Asiens als externe Legitimationsquelle erst im Verlauf der territorialen Expansion und der Entstehung des Gorkhā Rāj zum Ende des 18. Jahrhunderts an Bedeutung zu gewinnen. Das Konzept des Hindu-Gottkönigtums spielte zuvor vor allem in den stark hinduistisch geprägten Kleinkönigtüme im zentralen Himalaya eine wichtige Rolle. Die herrschenden Eliten des Gorkhā Rājya begannen sich jedoch erst im Zuge erster territorialer Zugewinne im 17. Jahrhundert einige Aspekte dieser Legitimationsdiskurse und -praktiken sukzessiv anzueignen. Sie identifizierten die dynastische

Schutzgottheit, konstruierten durch die *vaṃśāvalī* mit Hilfe von Brahmanen und Asketen einen göttlichen Ursprungsmythos und übernahmen hinduistische Symbole, Rituale, Feste und begannen die Śāha-Könige als Reinkarnation Viṣṇus zu verehren. Die aktuelle Quellenlage legt die Vermutung nahe, dass diese Strategien vor allem auf jene Teile ihrer Bevölkerung abzielten, die sich auch dem Weltbild des Hindu Dharma zugehörig fühlten. Vor der Expansionsphase scheinen diese Strategien noch primär darauf angelegt, die Legitimität der Śāha-Familie gegenüber rivalisierende Fraktionen der Elite und viel mehr noch gegenüber unmittelbar benachbarten Herrscherdynastien im zentralen Himalaya zu erhöhen. Diese These lässt sich auch auf die Bedeutung der Regionalmächte als externe Legitimationsquelle erweitern. In der formativen Phase der Staatsbildung gibt es nur wenige Bezugnahmen auf übergeordnete Herrschaftsinstanzen. Doch mit den ersten Gebietseroberungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts versuchen die herrschenden Eliten des Gorkhā Rājya ihre Legitimationsgrundlage zunächst durch die Bezugnahme und die Anverwandlung von Legitimationsdiskursen und -praktiken des Pādshāh der Gurkaniya und später auch des Qing-Kaisers, beispielsweise durch die Aneignung von offiziellen Titulierungen kontinuierlich zu erweitern.

Selbstverständlich konnten im Rahmen der durchgeführten Untersuchungen nicht alle, sondern nur ausgewählte Legitimationsstrategien berücksichtigt werden. Daher sollte zukünftige Forschungsvorhaben nicht nur die bereits vorgestellten Themenbereiche vertiefen, sondern auch weitere, hier bislang nicht berücksichtigte Strategien, wie beispielsweise das sogenannte *panjani* genauer analysieren. Dabei handelt es sich um das alljährliche Zusammenkommen aller Titel-, Würden- und Amtsträger am darbār, bei dem der Monarch über die Vergabe von Titeln, Ämtern und Ländereien entscheidet und das Loyalitätsverhältnis zu seiner politisch-administrativen Elite erneuert. Dieses Zusammenkommen weist deutliche Parallelen zum koutou der Qing-Dynastie auf, aber die Quellenlage ist bisher unzureichend und so steht die Erforschung dieses hoch interessanten Themenkomplexes noch ganz am Anfang.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Im historiografischen Narrativ der Rāṣṭrīya Itihās herrschte über Jahrzehnte der Konsens, die Zeit der Rāṇā-Dynastie zwischen 1846 und 1950 sei eine „dunkle Episode“ despotischer Willkürherrschaft illegitimer Usurpatoren. Erst ab den späten 1970er und vermehrt schließlich ab den 1980er Jahren wurden in den Geschichtswissenschaften vereinzelt Versuche unternommen, sich differenzierter und weniger wertend mit dieser Zeit auseinanderzusetzen. Dennoch beschränkten sich der Großteil der Publikationen auf Herrscherbiografien, eine deskriptive Ereignisgeschichte oder Themen wie Außen- und Innenpolitik, Verwaltung, Militär, Wirtschaft und Gesellschaft. Besonders viel Aufmerksamkeit wurde dabei der Suche nach den Ursachen für die Machtübernahme der Rāṇā-Familie und dem Ende ihrer Herrschaft geschenkt. Kontrovers wurde vor allem das Verhältnis der Rāṇās zu den Briten diskutiert. Allerdings blieben Fragen zu den Strategien der Herrschaftslegitimation lange Zeit außen vor.<sup>1</sup>

In den folgenden Kapiteln steht daher die Frage im Fokus, ob infolge der zunehmenden Verflechtungen der zentralen Himalaya Region mit den Regionalmächten Asiens und insbesondere der britischen Kolonialmacht in Südasien im Verlauf des 19. Jahrhunderts und dem Ende der Expansionsphase des entstehenden Gorkhā-Staates sich die Rāṇā-Familie nach ihrer Machtübernahme auch einige Ideen und Praktiken der britischen Zivilisierungsmission aneigneten und für den eignen Machterhalt und -ausbau einsetzten. Diesem Erkenntnisinteresse

---

<sup>1</sup> Siehe beispielsweise: Adhikari (1979, 1984, 1986), Manandhar, T. R. (1983, 1986), Sharma, G. N. (1990), Shaha (1990), Whelpton (1991), Sever (1993), Ishwari (1996), Rana et. al. (2003), Amārtya (2004), Whelpton (2005a), Sharma [Kandel] (2009), Rana, G. (2012), Rupakheti (2012), Michaels (2018).

liegt die Annahme zugrunde, die Internalisierungs- und selektiven Aneignungsprozesse der Gorkhālī können als Form der Selbstzivilisierung im Sinne Osterhammels (2005) und Conrads (2005) verstanden werden. Versuchten auch die Eliten der Gorkhālī, wie auch die lokale Eliten Ägyptens, Japans, Chinas oder Südasiens, durch die Erhöhung der eigenen Zivilisiertheit einer möglichen Fremdbestimmung durch äußere Mächte zuvorzukommen und zugleich ihre Machtbasis mittels einer Effektivierung des Staatsapparates zu erweitern? Im Kern geht es also darum, mit Hilfe der epistemologischen Kategorie der Selbstzivilisierung, die Regionalgeschichte des zentralen Himalaya aus globalhistorischer Perspektive zu betrachten. Auf diese Weise soll einerseits ein Beitrag zur Erforschung der Staatsbildungsprozesse im zentralen Himalaya geleistet und andererseits die empirische Diversifizierung der historischen Legitimationsforschung weiter vorangetrieben werden.

Jürgen Osterhammel (2005b: 388) zufolge galten verschriftliche Rechtssysteme und das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit im 19. Jahrhundert als elementare Bestandteile europäischer Zivilisationsmodelle. Dieses Argument an anderer Stelle weiter ausführend legt Osterhammel dar: „The Victorian ‘standard of civilization’ developed the universal and evolutionary aspect of law: universal, because it defined [...] a basic set of norms which, in sum, described what it meant to be a member of the ‘civilized world’.“ (Osterhammel 2006: 20). Insofern wurden kodifizierte Rechtssysteme und das Rechtsstaatlichkeitsprinzip im 19. Jahrhundert zu zentralen Indikatoren für die Bestimmung des Grades der Zivilisiertheit von Staaten und Gesellschaften. Aber ebenso wie auch die vielen anderen Herrscher Südasiens wurden auch die Regierung und das Rechtssystem des Gorkhā Rāj Ende des 18. Jahrhunderts von den Briten als typische Form der „Orientalen Despotie“ wahrgenommen. So schrieb beispielsweise Kirkpatrick (1811):

The genius of a government unacquainted alike with the positive and implied restraints imposed by a precise, not to say immutable law or constitution, and taking its colour, for the most part, from the character and temporary views of the ruling individual, must necessarily be of too fugitive nature to admit of any delineation equally applicable to all periods and circumstances. Of this unsettled kind is the government not only of Nepaul, but perhaps of all the Asiatic countries. It is formally, and in a great degree essentially despotic; [...]

(William C. Kirkpatrick 1811: 196)

Diese Wahrnehmung änderte sich auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht. Auch Buchanan-Hamilton bedient diese Darstellung und berichtet von den gewaltvollen Strafen der Gorkhālī im Detail:

The people of Gorkha have introduced other capital punishments, hanging and flaying alive. Women, as in all Hindu governments, are never put to death; but the punishments inflicted on them are abundantly severe. The most common is the cutting off their noses. Even those of considerable rank are tortured, by being smoked in a small chamber with the suffocating fumes of burning capsicum, and by having their private parts stuffed with this acrid substance.

(Francis Buchanan-Hamilton 1819: 103)

Basierend auf den Berichten des britischen Residenten in Kathmandu, gab es nach Ansicht der britischen Kolonialverwaltung im Gorkhā-Staat bis Mitte des 19. Jahrhunderts kein einheitlich kodifiziertes Rechtssystem. Stattdessen herrschte die Meinung vor, die Justiz der Gorkhālī funktioniere im Grunde auf Basis eines Gewohnheitsrechts und sei nur durch Willkür, religiöser Tradition und Brutalität gekennzeichnet. Mit Berufung auf ortsansässige Informanten schrieb beispielsweise der britische Resident Hodgson: „There is no code of laws, no written body of public enactments.“ (Hodgson 1857: 242).<sup>2</sup> Diese Darstellung ist allerdings nicht korrekt. Obwohl es bis zu dieser Zeit noch kein einheitlich systematisiertes Rechtssystem nach europäischem Vorbild im Gorkhā-Staat gab, so existierte damals schon eine Rechtsprechung, die auf königlichen Erlassen, der śāstra-Literatur entlehnten Gesetzestexten und lokalen Gewohnheitsrechten basierte.<sup>3</sup>

Doch nach Machtübernahme der Rāṇā-Familie und noch deutlicher im Anschluss Jaṅga Bahāduras Europareise veränderte sich die Wahrnehmung der britischen Kolonialbeamten zusehends. Orfeur Cavenagh, der die Delegation der Gorkhālī nach Europa begleitete hatte, bemerkte bereits direkt nach der Rückkehr: “The Code of Laws formerly administered in Nepal has been much modified and rendered more lenient by the present Minister [...]” (Cavenagh 1851: 62). Ebenso attestiert Daniel Wright in der Einleitung seiner Landesgeschichte: “Justice is fairly administered, and the ‘law’s delays’ are by no means so great as in more civilized regions.” (Wright 1877: 70). Henry A. Oldfield, der zwischen 1850 und 1863 als Residenzarzt in Kathmandu gedient hatte, schreibt in seinen Memoiren anerkennend:

---

<sup>2</sup> Siehe außerdem Hodgson (1834: 258–279; 1836: 94–134).

<sup>3</sup> Vgl. Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 2).

Since Jang's return from England executions have become comparatively rare. Capital punishments are now confined to cases of murder and culpable homicide. He has greatly mitigated the severity of the criminal code; and has altogether done away with "mutilation" as a punishment.

(Henry A. Oldfield 1880: 244)

Worauf sich alle drei Europäer hier beziehen, ist der sogenannte *Ain*<sup>4</sup>. Mit dessen Inkraftsetzung 1854 veränderte sich das Rechtssystem und damit einhergehend auch die Legitimationsstrategien der neuen Eliten im Verlauf der Konsolidierung des Gorkhā-Staates grundlegend.<sup>5</sup> Und um diese tiefgreifende Veränderungen besser verstehen und nachvollziehen zu können, ist ein genauerer Blick auf den Entstehungskontext des *Ain* unverzichtbar.

Wie schon die britischen Kolonialbeamten bemerkten, scheint es einen Zusammenhang zwischen der Europareise und dem Verfassen des *Ain* zu geben. Jaṅga Bahādura schuf direkt nach seiner Rückkehr nach Kathmandu im Frühjahr 1851 die gesetzgebende Institution des *ain kausala* („Gesetzes-Rat“) und beauftragte dessen Mitglieder mit der Erarbeitung eines *ain kitāba* („Gesetzesbuch“). Das Gremium umfasste insgesamt 219 Mitglieder, die alle namentlich und mit ihren jeweiligen Amtsbezeichnungen am Ende der Präambel des Dokuments aufgelistet werden. Nach drei Jahren Arbeit wurde der *Ain* fertiggestellt und trat am 6. Januar 1854 in Kraft. Auf Grundlage der zeitlichen Korrelation zwischen der Europareise und der Entstehung des *Ain* hat sich in der historischen Erforschung des Dokumentes die These herauskristallisiert, Jaṅga Bahādura sei während seines Aufenthalts in Europa von der Idee eines landesweit einheitlichen Rechtskodexes, wie dem *Code Civil* (1804) und dem *Code Pénal* (1810) sowie den damaligen politischen Institutionen und dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit inspiriert worden.<sup>6</sup> Die These wird auch von den Schilderungen im retrospektiven Reisebericht der Delegation der Gorkhālī gestützt. Insbesondere die parlamentarischen Prozesse

<sup>4</sup> Nach 1952 auch als *Mulukī Ain* bezeichnet.

<sup>5</sup> Der Titel des Gesetzeskodex ist dem persischen Wort *ā'in* entlehnt, das wörtlich mit „Gesetz“ übersetzt wird und so bereits den Einfluss eines bis dahin in Südasien bedeutenden Rechtssystems offenbart. Den gleichen etymologischen Ursprung weist auch der später hinzugefügte Präfix *muluki* auf, das wörtlich mit „Land“ übersetzt wird, aber kontextspezifisch auch „königlich“ bedeuten kann. Vgl. Adhikari (1976b: 106).

<sup>6</sup> Zum Entstehungskontext und der These des Einflusses europäischer Rechtskodizes und politischer Systeme siehe Whelpton (1983: 123), Shaha (1990: 243), Fezas (1999: 1283; 2000: xxiv), Gyawali (2017; 2018), Michaels (2018: 92–94) und Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 2–3).

und die Tatsache, dass auch die höchsten Amtsträger des Staates bei Fehlverhalten nicht vor Konsequenzen ausgenommen waren, hinterließ scheinbar einen bleibenden Eindruck bei den Besuchern:

There is no space for comicality in the *sabhā* (congregation). One speaks and is replied to by another. If the debate on this subject is over everyone says yes and signs. If the debate is not over (*phālāphāl garī mūddā thaharāi*) a lot of books are looked at and answers given. The parment [sic] does not tolerate anybody's misbehavior (*berit*). It can take revenge on the *bādsāh*. It can dismiss the prime minister who has misbehaved. It can take revenge on the commander-in-chief who has misbehaved [...].

(Kamal Dixit 1964: 29; zitiert in englischer Übersetzung in Gyawali 2018: 21)

Dieser Entstehungskontext legt die Vermutung nahe, der *Ain* könnte eine der ersten Quellen für Projekte zur Selbstzivilisierung im zentralen Himalaya sein. Wie Axel Michaels (2021) mit Blick auf den aktuellen Stand der Forschung allerdings treffend auf den Punkt bringt: „The (*Mulukī*) *Ain* of 1854 [...] is a book that is more quoted than understood.“ (2021: xv). Bislang gab es zwar Studien, in denen der historische Entstehungszusammenhang, der Aufbau und die Struktur, sowie vereinzelt auch inhaltliche Aspekte untersucht worden sind. Diese waren aber hauptsächlich geprägt von der Fixierung auf Konzepte ritueller Reinheit und definierten die willkürliche Machtausübung zum zentralen Wesensmerkmal des Rechtssystems im Gorkhā-Staat des 19. Jahrhunderts.<sup>7</sup> Darüber hinaus gab es lange Zeit nur sehr wenige Artikel des *Ain* in Übersetzung und aufgrund dessen wurde unter anderem die Frage nach Hinweisen auf die Legitimationsstrategien weder gestellt noch beantwortet. Glücklicherweise haben sich Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021) dieser sehr arbeitsintensiven Aufgabe angenommen und mit ihrer vollständigen Übersetzung allen künftigen Forschungsgenerationen einen nachhaltigen Dienst erwiesen. Auf dieser bedeutenden Leistung aufbauend konnten nun auch die Inhalte des *Ain* auf die Fragestellung dieses Buches hin analysiert und interpretiert werden.

---

<sup>7</sup> Vgl. Rupakheti (2017: 169–171).

## 5.1 Der Ain – Eine kurze Einführung

Zu Beginn ist es zunächst wichtig die etwas problematische Quellenlage zum Ain zu erläutern. Ein Manuskript des ersten Ains von 1854 ist bis heute nicht gefunden worden. Aber es gibt eine Reihe von Editionen, die sich auf die originale Version beziehen. Die Version des Ains ( $A_1$ ), die auch Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021) als Ausgangspunkt für ihre Übersetzung nutzten, wurde 1965 vom Justizministerium der Regierung Nepals veröffentlicht, umfasst insgesamt 163 Kapitel auf 712 Seiten. Diese Version basiert auf einem Manuskript, das zwischen 1865 und 1867 verfasst wurde und beinhaltet entsprechend alle Änderungen und Ergänzungen bis 1867.<sup>8</sup> Darüber hinaus existieren aber noch einige andere Ausgaben des Ain. Eine Version ( $A_2$ ) wurde von Jean Fezas (2000) zusammengestellt und in zwei Bänden veröffentlicht. Diese basiert wiederum auf verschiedenen Manuskripten aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die im Nationalarchiv Nepals eingelagert sind und ebenfalls bei der Übersetzung mitberücksichtigt wurden.<sup>9</sup> Ebenso sind Versionen mit umfangreichen Ergänzungen erhalten geblieben und in der Übersetzung mit einbezogen worden, wie ein Ain von 1870 ( $A_3$ ) und einer von 1888 ( $A_4$ ).<sup>10</sup> Und auch noch im 20. Jahrhundert wurde der Ain kontinuierlich ergänzt und verändert. Deshalb sind heute auch noch Versionen von 1935 ( $A_5$ ) und von 1965 ( $A_6$ ) erhalten.<sup>11</sup>

<sup>8</sup>  $A_1$ : Śrī 5 Surendra Vikrama Śāhadevakā Śāsanakālamā baneko Mulukī Aina (1965 [2022 V.S.]). Kathmandu: Śrī 5-ko Sarakāra, Kānūna tathā Nyāya Mantrālaya. Zum verwendeten Manuskript von 1867 als Vorlage siehe Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 6).

<sup>9</sup>  $A_2$ : Fézas, Jean (Hg.) (2000): *Le Code Népalais (Ain) de 1853. Vol. 1–2*. Turin: Comitato per la Pubblicazione del Corpus Juris Sanscriticum.

<sup>10</sup>  $A_3$ : Aghi aghikā mukhatyāra bhaibhārādāraharule (...) 1908 sāla dekhi banāi baksyāko Āin. (1870 [1927 V.S.]). Kathmandu: Nepāla Manorañjana Yantrālaya (Press).

$A_4$ : Aghi āina bandā sāhrai lambāyamāna bhāi ra dobharā tebharā smeta parī sajāya smeta nami-lyāko yakai muddā sajā [...] nāmā 213 mahala lāgnyā hunāle śrī 3 mahārāja bīrasamsera jaṅga rāṇā bāhādūra [...] bāṭa choṭakarī tavarasaga sabaikurā pugnyā yekā mahalkā māmālā dośrā mahalko āina nalāgnyā garī banāibaksyāko āin. (1888 [1945 V.S.]). Kathmandu: Nepāla Śrī Bīra Deva Prakāśa Yantrālaya.

<sup>11</sup>  $A_5$ : *Ain*. (1935 [1992 V.S.]). Kathmandu: Gorkhāpatra Press.

$A_6$ : *Mulukī Ain*. (1965 [2022 V.S.]). Kathmandu: Kānūna tathā Nyāya Mantrālaya.

Für weitere Erläuterungen zu den unterschiedlichen Versionen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Ergänzungen im Laufe der Zeit sowie deren Verwendung in der gesamten Übersetzung siehe Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 4–9).

Nach eigenen Angaben griffen die Autoren beim Verfassen des Ain dabei auf drei unterschiedliche Quellen zurück. Sie kombinierten brahmanische Rechtsvorstellungen der śāstra-Literatur mit bereits bestehende rechtliche Verordnungen und verschiedenen lokalen Gewohnheitsrechten.<sup>12</sup> Der Einfluss der Reise Jaṅga Bahāduras nach Europa und die Auseinandersetzung mit der staatlichen Administration, den politischen Institutionen und deren Funktionsweisen in England und Frankreich bleibt allerdings von den Autoren des Ain selbst unerwähnt, obwohl der gewählte Rahmen eines verschriftlichen Rechtskodizes diese Zusammenhänge zumindest implizit erkennen lässt. Thematisch deckt der Ain ein sehr weitreichendes und vielfältiges Spektrum ab. Der von Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 12–15) erarbeiteten Struktur folgend, lassen sich die Artikel des Ain folgendermaßen einteilen. In der Präambel und drei weiteren Artikeln wird als Grundlage eine Art Staatsrecht definiert, welche die Rolle und Funktionen der gesetzgebende Entität (ain kausala), des Königs und seines Hofes (§ 0.1, 0.2) sowie das Verhältnis zu bestimmten Landesteilen festlegen (§ 165). In insgesamt 63 Artikeln werden zivilrechtliche Gesetze im Zusammenhang mit soziokulturellen Identitätskategorien (varṇa, jāt und thara), Prinzipien ritueller Reinheit und Verunreinigung sowie Verwandtschafts- und Familienverhältnisse geregelt. Konkret geht es dabei um Themen wie Adoption (§ 29), Alkoholkonsum und Unberührbarkeit (§ 87) oder Hochzeit und Scheidung (§ 99–103, 24, 144). Das Regulierungsbedürfnis des Staates erstreckt sich in bemerkenswerten Ausmaß auch auf die sexuellen Aktivitäten der Bevölkerung (§ 104–160).

Das Strafrecht umfasst 23 Artikel in denen Straftatbestände wie beispielsweise Körperverletzung und Missbrauch (§ 56–57), Mord (§ 64), Brandstiftung (§ 73), aber auch eher kuriose Vergehen wie öffentliche Flatulenzen (§ 61) oder Spucken (§ 62) beschrieben und die entsprechenden Bestrafungen definiert werden. Weitere 17 Artikel sind dem Prozessrecht und dem Strafvollzug gewidmet. Es werden der Ablauf juristischer Verfahren (§ 35), der Umgang mit Geständnissen (§ 37) aber auch Fragen der Verjährung von Straftaten (§ 47) und Möglichkeiten zur Beschwerde und Revision (§ 45) festgeschrieben. Ein weiterer Themenkomplex behandelt verschiedenen Fragen der Sklaverei, Leibeigenschaft und Zwangsarbeit in 13 Artikeln, wie beispielsweise den Verkauf von Sklaven (§ 81), das sexuelle Verhältnis zu Sklaven, Leibeigenen und Bediensteten (§ 161–162) oder das Ehelichen von Sklavinnen (§ 129). Insgesamt 24 Artikel regulieren Landbesitzverhältnisse (§ 1–2, 14–20), die Beziehung zwischen Landeigentümern und Pachtenden (§ 3–4) sowie Eigentumsrechte (§ 22–23, 24–28, 43, 70, 78). Die

---

<sup>12</sup> Vgl. Präambel und Art. 1.1 in A<sub>1</sub>. Für die Übersetzung siehe Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 85; 103).

verbleibenden 18 Artikel sind Themen des öffentlichen, administrativen und justiziellen Rechts gewidmet und regeln beispielsweise einheitliche Währungs- und Gewichtseinheiten (§ 30), das Baurecht (§ 76), den Verkehr mit besonderem Fokus auf Pferde und Elefanten (§ 72), sowie die Ernennung und Entlassung von Beamten (§ 13) oder das Vorgehen bei Streitigkeiten zwischen Gerichten und lokalen Funktionären (§ 46).

---

## 5.2 Effektivierung des Staatsapparates

Anknüpfend an die theoretischen Überlegungen zu Staatsbildungsprozessen und der Rolle kodifizierter Rechtssysteme von Jessop (2016) lässt sich feststellen, dass einheitliche Rechtskodizes und das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit im westlichen Europa des 19. Jahrhunderts nicht nur als Indikator für den Grad der Zivilisiertheit von Staaten und Gesellschaften galten. Sie waren zudem unzertrennlich mit den damaligen Staatsbildungsprozessen verknüpft. Insofern lässt sich auch der Ain als ein elementarer Bestandteil des Entstehungsprozesses des Gorkhā-Staates verstehen. Die damit einhergehende Effektivierung des Staatsapparates zur Ausweitung der Macht der herrschenden Eliten ist Osterhammel (2005: 393) eine der drei entscheidenden Komponenten für die Entstehung einer Idee von Selbstzivilisierung.

Die Motivation der herrschenden Eliten des entstehenden Gorkhā-Staates durch die vereinheitlichende Kodifizierung des Rechtssystems und die Einführung des Rechtsstaatlichkeitsprinzips den eigenen Staatsapparat zu effektivieren wird auch bereits in der Präambel des Ain deutlich:

Since there have been dissimilarities in punishment imposed in [lawsuits] with the same particulars until today, therefore, in order to achieve uniformity of punishment in accordance with the crime committed, this is the Ain prepared (...). All officials, including the venerable prime minister, shall carry out their duties in accordance with this Ain.

(Ain, Präambel, S. 2)<sup>13</sup>

Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 22–24) argumentieren, der Ain sei ein Beleg für zwei unterschiedliche und sich dennoch wechselseitig beeinflussende Strategien der Staatsbildung. Auf der einen Seite wurde der Versuch unternommen einen bürokratische Elite zu institutionalisieren, die autonom von der übrigen

---

<sup>13</sup> Zitiert in Übersetzung in Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 3).

Bevölkerung eigene Normen etablierte und ihre Interessen verfolgte. Andererseits wurde versucht mit Hilfe des Ains die Autorität eines breiten Spektrums gesellschaftlicher Gruppen und Akteure zu kooptieren, um sie in das kodifizierte Rechtssystem und damit letztlich in die Staatsbildungsprozesse zu integrieren. Der Ain funktioniert demnach stets im Spannungsbogen zwischen elitärer Abgrenzung und gesamtgesellschaftlicher Integration. Diese reziproken Strategien zur Staatsbildung werden bei genauerer Betrachtung der im Ain ergriffen Maßnahmen erkennbar.

Im Ain wurden für alle Ämter und Beamten rechtliche Rahmenbedingungen definiert, die sogar den Monarchen und Premierminister miteinschlossen. Wer diesen Rahmenbedingungen zuwider handelte, riskierte das Amt zu verlieren (§ 0.1.34). Darüber hinaus wurde auch die Nachfolge für den König (§§ 0.1.1–11; 17) sowie das Amt des Premierministers (§ 0.1.26) im Ain festgelegt, um eine friedliche Machtübergabe zu garantieren. Aus Perspektive der Weberischen Legitimationstypologie zielten diese Maßnahmen zur Institutionalisierung von Herrschaft darauf ab, die bis dahin dominierenden charismatischen und traditionellen Legitimationsbegründungen durch die Einführung einer rationalen Begründung in Form einer institutionalisierten Legalität des Herrschaftsanspruchs zu ersetzen.

Auch gibt es im Ain erste erkennbare Schritte in Richtung einer Institutionalisierung der Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative. Beispielsweise konnten der Präambel zufolge Änderung oder Ergänzung des Ain weder König noch Premierminister oder andere Amtsträger ohne die Zustimmung des gesetzgebenden ain *kausala* vornehmen. Zudem war es sowohl König als auch Premierminister untersagt die Rechtsprechung der Judikative zu beeinflussen (§ 45.2) oder zu manipulieren (§ 0.2.16). Die Urteilsfindung sollte ausschließlich auf Grundlage der Regularien des Ain stattfinden. Und falls dies nicht möglich war, sollte das ain *kausala* die unzureichende Gesetzgebung entsprechend ergänzen (§§ 35.11–12).

Zwar blieb der Gorkhā-Staat auch nach der Machtübernahme Jaṅga Bahāduras formell ein Königreich, aber die Rechte der königlichen Familie wurden im Ain erheblich eingegrenzt. Im gesamten Ain ist das Amt des Premierministers in seinen Kompetenzen stets dem Monarchen übergeordnet. Wenn der König sich beispielsweise unaufgefordert in die außenpolitischen Beziehungen zu den Briten in Südasien oder dem Qing-Kaiserreich einmischte oder sich in irgendeiner Form an aufrührerischer Aktivitäten beteiligte, konnte er vom Premierminister entthront werden (§ 0.1.17). Auch im Falle von schweren psychischen oder physischen Krankheiten hatte der Premierminister dieses Recht (§ 0.1.24). Zwar blieb dem König ein besonderes Begnadigungsrecht vorbehalten, aber im Prinzip war

es nur ein Vorschlagsrecht, denn eine königliche Begnadigungen benötigte die Zustimmung des *ain kausala* (§ 0.1.20). Außerdem war es dem Premierminister und dem höchsten religiösen Amtsträger des Gorkhā-Staates, dem *rājaguru*, gestattet den Monarchen wegen Fehlverhaltens offiziell zu tadeln (§ 0.1.21). Der königliche Familie wurden auch weiterhin einige Sonderrechte zugestanden und sie blieben von der Vollstreckung der Todesstrafe ausgenommen. Im Unterschied dazu drohte dem Premierminister im Falle des Versuchs den Thron zu usurpieren oder Hochverrat zu begehen die Hinrichtung (§ 0.1.30).

Im *Ain* finden sich zudem gesetzliche Regularien, in denen eine Art Staatsraison definiert wird. Essenziell für die Existenz eines unabhängigen Gorkhā-Staates war der Erhalt eines guten Verhältnisses zu beiden angrenzenden Regionalmächten, der britischen Kolonialverwaltung in Südasien und dem Qing-Kaiserreich. Deshalb wurde die freundliche Beziehung zu beiden Mächten im *Ain* zur Direktive der Außenpolitik und entsprechend in mehreren Artikeln verankert. Dem König drohte die Absetzung sollte er Befehle erteilen, die gegen eines der Abkommen mit den Briten oder dem Qing-Kaiser verstoßen (§ 0.1.17) oder wenn er Land an Menschen veräußerte, die außerhalb des Gorkhā-Staates lebten und dadurch die territoriale Integrität und Souveränität gefährdete (§ 0.1.34). Auch allen übrigen Mitgliedern der administrativen und militärischen Elite sowie der allgemeinen Bevölkerung war es unter Androhung der Todesstrafe untersagt, das Leben des britischen Residenten oder der kaiserlichen *Amban* zu gefährden (§ 0.2.6). Ebenso drohte staatlichen Beamten für das Verursachen von Verstimmungen in den Beziehungen zu den Briten oder dem Qing-Kaiser die sofortige Amtsenthebung und je nach Schwere des Vergehens auch bis zu zwölf Jahre Haft. Selbst Betrugsdelikte an britischen oder chinesischen Händlern konnten mit bis zu sechs Jahre Haft bestraft werden (§ 0.2.10).

Aber nicht nur die Wahrung der eigenen territoriale Integrität und Souveränität, sondern auch die Anerkennung dieser konstituierenden Elemente anderer Staaten wurden in der Gesetzgebung des *Ain* berücksichtigt. Beispielsweise waren britische Residenten und chinesische *Amban* von der Strafverfolgung durch die Justiz des Gorkhā-Staates ausgenommen, wenn sie selbst die Straftaten begingen. Sie genossen demnach diplomatische Immunität gegenüber den Strafverfolgungsbehörden der Gorkhālī (§ 0.2.17). Dieses Sonderrecht erstreckten sich aber nicht nur auf die Person des Repräsentanten, sondern schloss auch das Gelände der Residenz mit ein. Den britischen Residenten und chinesischen *Amban* wurde zudem das Recht auf ihre jeweils eigene Strafverfolgung zuerkannt, falls sich das Verbrechen innerhalb der Grenzen der Residenzen ereignete. Im *Ain* wurde also die Extraterritorialität der Residenzen anerkannt (§

0.2.18). Ebenso gab es Auslieferungsregelungen im Ain, denen zufolge Untertanen des Gorkhā-Staates im Falle einer Verurteilung für Straftaten wie Mord, Betrug oder Diebstahl außerhalb des eigenen Landes, an den jeweiligen Staat zur Vollstreckung des Urteils ausgeliefert wurden (§§ 30.15, 68.23).

Die Autoren des Ain waren außerdem darum bemüht dem entstehenden Gorkhā-Staat in bis dahin noch nicht dagewesenen Maße Zugang zu natürlichen Ressourcen zu sichern. Dazu wurde es beispielsweise verboten Ländereien, die für die Versorgung staatlicher Beamter und Militärs bestimmt waren (*jāgira*) für anderweitige Pachtkategorien für Privatpersonen oder religiöse Organisationen (u. a. *guṭhī* oder *birtā*) zu verwenden. Für Zuwiderhandlungen musste ein Jahr der landwirtschaftlichen Produktion als Strafe gezahlt und das Land zurückgegeben werden (§ 2.58). Dem Premierminister und auch allen anderen Ministern war es explizit untersagt, sich auf Kosten des Staates zu bereichern, indem sie beispielsweise die ihnen zuerkannten Ländereien in möglichst viele Parzellen aufteilten, um so die eigenen Pachteinnahmen zu erhöhen. Ebenso sollten die Minister keinen Zugriff auf die Staatseinnahmen haben, um sich auf Kosten der Bevölkerung selbst bereichern zu können (§ 6.1). Zusätzlich wurden umfangreiche Regularien zur Steuereintreibung erlassen, um die Einnahmen des Staates insgesamt zu erhöhen (§ 6 – 10). Doch trotz dieser umfangreichen Maßnahmen wussten Jaṅga Bahādura und die Rāṅgā-Familie sich selbst dennoch einige Sonderrechte einzuräumen, um den eignen Wohlstand mehren zu können. So war es beispielsweise dem Premierminister sowie seinen Brüdern und Söhnen ausdrücklich gestattet sich mit der Zustimmung des Monarchen selbst Ländereien für die Eroberung neuer Gebiete als steuerbefreite *birtā*-Pacht anzueignen (§ 0.2.12).

Eine besonders wichtige Maßnahme zur Effektivierung des Staates und der Machtausübung im Ain war die Schaffung eines hierarchisierten, entpersonalisierten und routinierten Verwaltungsapparates. Es wurden wohlgedachte Überwachungs- und Kontrollmechanismen entwickelt, um Zweckentfremdung und Veruntreuung staatlicher Ressourcen zu verhindern sowie Machtmissbrauch, Korruption und Nepotismus zu unterbinden. Die Beamten des *mulukīkhānā* („Staatskasse“) waren beispielsweise angewiesen nur Steuern auf Grundlage der jeweiligen Vertragsunterlagen einzutreiben. Sollten sie aufgrund von Fahrlässigkeit oder unlauterer Begünstigung andere Beträge eintreiben, mussten sie eine angemessenen Geldstrafe zahlen (§ 8.10). Auch den lokalen, steuereintreibenden Landeigentümern drohte diese Strafe, wenn sie nicht den exakten Steuerbetrag der entsprechenden Pachtvereinbarung eintraben (§ 9.6). Beamte, die inhaftierte Schuldner aufgrund von Bestechung, Begünstigung oder Nachlässigkeit entkommen ließen, mussten für dessen Schulden haften (§ 9.7).

Auch im Zusammenhang des Strafrechts wurden diese Überwachungs- und Kontrollmechanismen eingeführt. So drohte staatlichen Beamten für das Erzwingen von strafrechtlich relevanten Geständnissen nicht nur die sofortige Amtsenthebung und Enteignung, sondern zusätzlich noch die gleiche Strafe, mit der auch unschuldige Geständige bestraft worden waren. Im Extremfall einer bereits vollstreckten Todesstrafe konnten also auch die für das erzwungene Geständnis verantwortlichen Beamten hingerichtet werden (§ 37.7). Und auch bei Anstiftung zur Falschaussage sowie Bestechlichkeit oder Begünstigung bei der Strafermittlung drohte Beamten die sofortige Amtsenthebung und bis zu sechs Jahre Haft (§ 37.6). Sollten Amtsträger Strafgefangene aufgrund von Bestechung oder Begünstigung zur Flucht verhelfen, drohten Geldstrafen in Abhängigkeit von der Schwere der Straftat des Gefangenen und ob dieser zu einem späteren Zeitpunkt erneut festgesetzt werden konnte. Bei Nichtzahlung der Geldstrafe drohte den Beamten selbst auch eine entsprechende Haftstrafe (§§ 40.13, 50.9).

Diese Maßnahmen fanden aber nicht nur in finanz- oder strafrechtlicher Fragen, sondern auch im Zivil- und Verfahrensrecht Anwendung. Sollten beispielsweise Beamte bei Sexualvergehen aufgrund von Bestechlichkeit oder Begünstigung nicht ermitteln, drohte ihnen eine Geldstrafe (§ 39.14). Wenn Beamte nachweislich ein Gerichtsurteil abänderten, konnten sie ebenfalls mit einer Geldstrafe sanktioniert werden, die höher ausfiel, wenn sich Bestechlichkeit, Voreingenommenheit oder Begünstigung als Motivation nachweisen ließen (§ 45.17). Sogar die unzureichende Ermittlung von Tatumständen durch Justizbeamte wurde strafrechtlich verfolgt, wenn den Beamten Begünstigung oder Voreingenommenheit nachgewiesen werden konnte. Sollte ihnen allerdings nur ein Fehler unterlaufen sein, wurden die Beamten mit einer geringen Geldstrafe belangt, das Gerichtsverfahren für ungültig erklärt und anschließend neu aufgerollt (§ 48.22).

Doch im Gegensatz zu den Bemühungen der Autoren des Ain, die staatliche Administration zu entpersonalisieren, um Machtmissbrauch und Korruption entgegenzuwirken, wurde bestimmten Personengruppen dennoch sehr viel Autonomie zugestanden. Sollte beispielsweise den Pächtern von steuerbefreiten Ländereien eine Straftat angezeigt werden, konnten diese bei geringfügigen Vergehen selbst als Gericht zu fungieren und auch in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Ain rechtsprechen (§ 45.1). Ebenso konnte ein lokaler *pañca* („Ältestenrat“) als Institution von übergeordneten Instanzen der Administration anerkannt und autorisiert werden in justiziellen Verfahren oder kommerziellen Transaktionen staatliche Funktionen zu übernehmen (§§ 35.16, 18.1). Und ein Haushaltsvorstand hatte das Recht, disziplinarische Maßnahmen gegenüber eigenen Familienmitgliedern, Bediensteten, Sklaven und Leibeigenen auszuüben, ohne selbst für dabei

begangene Straftaten zur Rechenschaft gezogen werden zu können (§§ 59, 80.7, 80.11).

Neben dieser spezifischen Gesetzgebung wurden im Ain auch abstraktere Ideen zur Effektivierung des Staatsapparates formuliert, wie die Definition eines Staates, mit einem zusammenhängenden staatlichen Territorium, einer Regierung, einer eigenen Bevölkerung und einem zugrundeliegenden Ethos. Die geografische Ausdehnung des Gorkhā-Staates wurde im Ain häufig mit der vagen Formulierung „östlich des Mahākālī Flusses und westlich des Mecī Flusses, in *madhesa* („Flachland“) und dem *pahāḍa* („Hügelland“)“ beschrieben, die offensichtlich viel Interpretationsspielraum zuließ (z. B. § 6.1). Und in einigen Artikeln gingen die Autoren des Ain sogar noch einen Schritt weiter und beanspruchten die Zuständigkeit für Rechtsprechung und Gerichtsbarkeit in außerhalb des eigenen Territoriums liegenden Teile der Ganges-Ebene und Tibets (§ 35.23). Die territoriale Zusammengehörigkeit des Gorkhā-Staates wird im wiederum durch die Anerkennung der Souveränität der angrenzenden politischen Entitäten zum Ausdruck gebracht, wie beispielsweise in dem bereits erwähnten Verbot Land an Untertanen anderer Staaten zu veräußern deutlich wird (§ 0.1.34). Doch wie Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 26) anmerken, wurde staatliches Territorium im Ain nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich definiert. Klar erkennbar wird diese temporale Dimension des Staatsterritoriums im § 7.14, in dem detailliert aufgelistet wurde, wie lange es dauern durfte, bestimmte Verwaltungsdokumente von ihrem Ursprungsort bis ins Kathmandu-Tal zu transportieren.

Die auf diese Weise ausgedrückte Zusammengehörigkeit des staatlichen Territoriums im Ain implizierte allerdings nicht zugleich die Einheitlichkeit des Rechtssystems in allen Landesteilen. Tatsächlich gab es für unterschiedlichen Teilgebiete innerhalb des Territoriums auch verschiedene Sonderregelungen. Beispielsweise ist im Ain klar festgelegt, dass im Madhesa bei minderschweren Straftaten und zivilrechtlichen Fragen stets das lokale Gewohnheitsrecht zur Anwendung kommen sollte, solange diese nicht im direkten Widerspruch zu den Gesetzen des Ain stünden (§ 165.2). Für die Städte des Kathmandu-Tals gab es hingegen umfangreiche Bauvorschriften, die in den anderen Landesteilen keine Gültigkeit hatten (§ 76). Die rechtliche Anerkennung von *guṭhī*-Ländereien kann Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 27) zufolge als Versuch verstanden werden, Vorstellungen von übernatürlicher Räumlichkeit und einer sakralen Topografie in das Territorialverständnis des entstehenden Gorkhā-Staates zu integrieren (§ 1). Diese Pluralität der Gesetzgebung und Rechtsprechung diente vor allem der territorialen und justiziellen Integration, insbesondere der Grenzregionen in das staatliche Territorium und sollte der mitunter stark ausgeprägten regionalen und lokalen Heterogenität Rechnung tragen.

Ähnlich vage wie die Definition des Staatsterritoriums ist im Ain auch die Idee eines Gorkhā-Staates im Allgemeinen gehalten. Die Autoren des Ain verwenden eine Reihe von Begrifflichkeiten zur Bezeichnung des Staatsgebildes, die aber kontextspezifisch unterschiedlich Konnotationen innehaben. Während die Termini *rāja* und *rājya* sanskritischen Ursprungs sind und deutlich die konstituierende Funktion des Monarchen implizieren, sind *sarkāra*, *muluka* and *ḍhuṅgā* weitaus ambivalenter und lassen verschiedene Übersetzungen und Deutungen zu. *Sarkāra* ist etymologisch betrachtet vom persischen *sarkār* übernommen worden und wird im Persischen allgemein mit „Regierung“ übersetzt. Dahingegen verwendeten die Autoren des Ain *sarkāra* synonym sowohl als Bezeichnung für die Regierung (§§ 27.12, 89.6) als auch für den König (§§ 0.1.26, 15.6, 89.4), manchmal in Verbindung mit dem Possessivpronomen *hāmṛā*. Diese Ergänzung fügt eine zusätzliche Ebene der Ambivalenz hinzu, da *hāmṛā* sowohl mit „unser“, aber auch mit „mein“ als Form des königlichen Plurals übersetzt werden kann. Und anhand des Textes lässt sich nicht genau bestimmen, welche Bedeutung von den Autoren des Ain in den jeweiligen Gesetzesparagrafen intendiert war, auf wen sich das Pronomen bezieht und wo demnach das Zentrum politischer Macht im Gorkhā-Staat zu verorten ist. Ebenso verhält es sich mit *muluka*, welches aus dem Arabischen übernommen und bereits seit dem 18. Jahrhundert in Verwaltungsdokumenten als Terminus für die territorialen Besitztümer des Königs verwendet wurde.<sup>14</sup> Im Ain erfährt dieser Begriff eine Bedeutungserweiterung und taucht auch als Bezeichnung für ein einheitliches Staatsterritorium auf, über welches die Regierung Macht ausübt (§ 6.11). Die Verwendung von *muluka* in Kombination mit dem besitzanzeigenden *hāmṛā* erhöht ebenfalls die Ambivalenz dieses Begriffs.<sup>15</sup> In einigen Artikeln des Ain wurde darüber hinaus auch noch mit dem Begriff *ḍhuṅgā* operiert (z. B. § 0.2.6). Während dieser im 18. Jahrhundert, wie im vorherigen Kapitel bereits erläutert, als Bezeichnung der angrenzenden Regionalmächte vorbehalten war, scheinen die Autoren des Ain ihren eigenen Staat nicht länger als „Yamswurzel (*tarul*) zwischen zwei Felsen (*ḍhuṅgā*)“ (upadeś: 5) zu verstehen, welcher das geopolitische Machtgefüge Asiens stabilisiert. Vielmehr begreifen sie ihre seitdem geschaffene politische Entität nun selbst als *ḍhuṅgo* und beanspruchen damit implizit dessen Anerkennung als eine gleichwertige Macht in der geopolitischen Ordnung Asiens.

Die im Ain enthaltene Unterscheidung, wer zur Bevölkerung des Gorkhā-Staates gehört und wer nicht, basiert auf dem Wohnort, der Loyalität der Person gegenüber Staat und Regierung sowie dem individuellen Zugehörigkeitsgefühl

<sup>14</sup> Vgl. Burghart (1984: 103).

<sup>15</sup> Vgl. Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 27–28).

basierend auf einem gemeinsamen Ethos. Die erste zentrale Voraussetzung zur Zugehörigkeit ist die Notwendigkeit innerhalb des staatlichen Territoriums zu leben. So war es zum Beispiel ausschließlich diesen Personen gestattet Land zu erwerben oder zu verpachten (§ 0.1.34). Sogar bei bestimmten religiösen Minderheiten wie beispielsweise Muslimen wurde unterschieden zwischen jenen, die innerhalb und jenen, die außerhalb des definierten Staatsterritoriums lebten (§ 159.8). Als Zweites wurde von allen Teilen der Bevölkerung erwartet sich gegenüber Staat und Regierung loyal zu verhalten, worauf die Existenz bestimmter Straftatbestände wie Anstiftung zum Aufruhr, Störung der Ordnung und Landesverrat hindeuten (§§ 0.2.5–6, 0.2.8, 0.2.10). Die dritte Komponente war das Zugehörigkeitsgefühl zur Vision des Staates als „einzig verbliebenes Hindu Königreich im Kali-Zeitalter“ (§ 1.1). Dadurch wurde im Ain ein exzeptionalistisches Selbstverständnis in Abgrenzung zu den anderen Herrschafts- und Zivilisationsmodellen Asiens etabliert auf dessen Grundlage sich die herrschenden Eliten der Gorkhālī als einzige Bewahrer und Beschützer hinduistischer Normen und Werte vor den äußeren Feinden zu stilisieren und damit letztlich ihren Herrschaftsanspruch zu legitimieren versuchten.<sup>16</sup>

Zusammenfassend lässt der im Ain vergegenwärtigte Staatsapparat und die abstrakte Idee eines Staates als institutionalisierter Kompromiss zwischen den verschiedenen, nicht selten widersprüchlichen, politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen einer Vielzahl von Akteuren interpretieren. Der Gorkhā-Staat war Mitte des 19. Jahrhunderts zwar weiterhin formell eine Monarchie, aber mit einem Monarchen ohne tatsächliche Machtbefugnisse. Diese konzentrierten sich stattdessen auf den Premierminister. Diesem war wiederum sehr daran gelegen, nach außen hin den Eindruck zu vermeiden, es handele sich um eine autokratische Despotie, da seine Macht durch die Gesetze des Ain zumindest in der Theorie eingeschränkt war. Gestützt wurde diese Ordnung durch eine feudale Landbesitz- sowie politisch-administrative Elite, die ihrerseits bemüht war, die eigenen Privilegien durch eine für sie vorteilhafte Gesetzgebung zu bewahren. Gemeinsam erhofften sich all diese Akteure, die mittels des Ain vorangetriebene Institutionalisierung einer vereinheitlichten Rechtsprechung und der damit einhergehenden Effektivierung des Staatsapparates würde von den herrschenden Eliten anderer Staaten auch als Symbol verstanden, dass die Eliten des Gorkhā-Staates imstande waren, sich selbst zu zivilisieren. Im Ain wird insofern der Versuch erkennbar durch die Legitimation der Legalität die eigene Machtbasis auszuweiten und zugleich einer möglichen Fremdbestimmung zuvorkommen.

---

<sup>16</sup> Vgl. Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 28).

### 5.3 Institutionalisierung einer hierarchisierten Gesellschaftsordnung

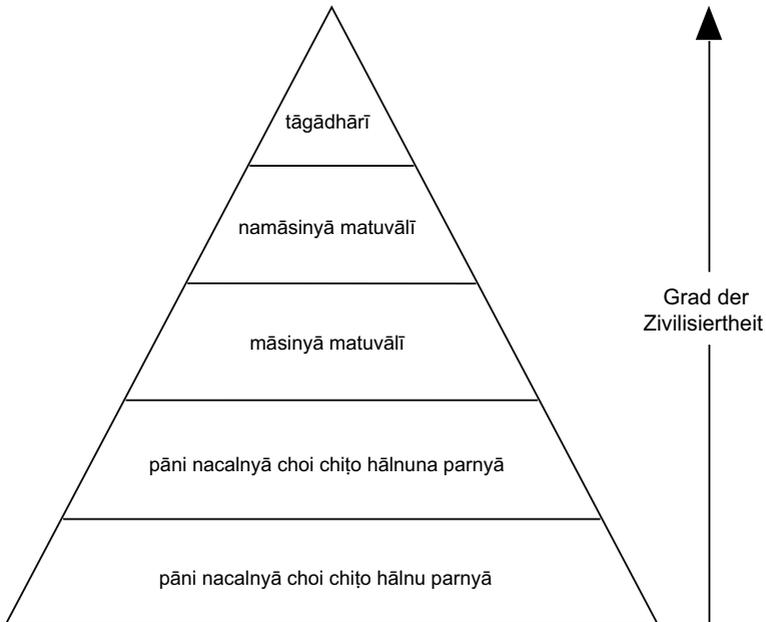
Die jahrtausendealte und über die gesamte Welt verbreitete Idee, bestimmte Gruppen von Menschen seien anderen Gruppen gegenüber überlegen und diese angenommene Höherwertigkeit der einen Gruppe legitimierte daher deren Herrschaftsanspruch über die als minderwertig befundenen Gruppe, war nicht nur ein Kernelement europäischer Zivilisierungsmissionen. Wie im zweiten Kapitel kurz erläutert, gibt es auch in den Sprachen des zentralen Himalayas einige Indizien, wie beispielsweise die aus dem Sanskrit entlehnte Unterscheidung zwischen *sabhya* („zivilisiert“) und *asabhya* („unzivilisiert“), die auf die Existenz einer solchen Vorstellung lange vor dem Beginn der europäischen Expansion in Asien hindeuten. Allerdings erreicht der Zivilisierungsgedanke bis ins 19. Jahrhundert eine ganz neue Qualität und entfaltet eine bis dahin nicht dagewesene Wirkmacht. Die europäischen Mächte wussten dichotome Differenzkonstrukte mit inhärentem Machtgefälle auf Basis kultureller Marker und eine darauf aufbauende Hierarchisierung der gesellschaftlichen Ordnung über lange Zeit als besonders wirkmächtiges Instrument der Herrschaftslegitimation nicht nur in ihren Kolonien in aller Welt, sondern nicht selten auch im eigenen Land für sich zu nutzen. Über die Jahre veränderten sich ab und an die kulturellen Marker oder binären Differenzkategorienpaare, aber das implizierte Grundprinzip von *divide et impera* blieb eine Konstante ihrer proklamierten Zivilisierungsmissionen. Das zeigt sich unter anderem sehr deutlich am Beispiel Südasiens und der Instrumentalisierung der Klassifizierung und Hierarchisierung der Gesellschaften der Region auf Basis von „Kasten“, die im Verlauf der britischen Expansion zu einem bedeutenden Element der Legitimationsbemühungen der britischen Kolonialherrschaft und ihrer Zivilisierungsmissionen wurde.<sup>17</sup>

Auch im zentralen Himalaya gab es bereits in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung die auf einer brahmanisch geprägten Auslegung des Hindu Dharma und den daraus abgeleiteten Prinzipien von Reinheit und Unreinheit basierende, grundlegende Dichotomie zwischen den als höherwertigen *tāgādhārī* („Tragende der heiligen Schnur“) und den entsprechend minderwertigen „nicht-tāgādhārī“. Da sich aber noch Mitte des 19. Jahrhunderts ein nicht zu vernachlässigender Anteil der besonders heterogenen Bevölkerung innerhalb des von den Gorkhālī kontrollierten Territoriums nicht mit den Werten und Normen einer brahmanischen Gesellschaftsordnung identifizierte, stellte die Autoren des Ain vor ein Problem. Um dennoch einen möglichst großen Teil der kulturell sehr

---

<sup>17</sup> Vgl. beispielsweise Dirks (2002) und Waligora (2004).

heterogenen Bevölkerung in das konstruierte gesellschaftliche Ordnungssystem integrieren zu können, differenzierten die Autoren des Ain die Unterscheidungskategorien durch zahlreiche Subkategorien immer weiter aus. Anschließend wurden diese anhand von kulturellen Markern in einer übergreifenden sozialen Hierarchie zusammengeführt und positioniert.



**Abbildung 5.1** Die »Gorkhālī Stufenleiter der Zivilisiertheit« der idealtypischen Gesellschaftsordnung

Innerhalb dieser hierarchisierten Gesellschaftsordnung wurde grundsätzlich zwischen fünf Hauptkategorien unterschieden (siehe Abb. 5.1). An der Spitze standen mit dem höchsten Grad der Reinheit die tākādhārī. Dazu gehörten jene Gruppen, die aus dem zentralen Hügelland des Himalayas, also dem Kernland des vormaligen Kleinkönigtums des Gorkhā Rājya stammten und sich selbst mit den Identitätskategorien des brahmanischen varṇa-Schemas von brāhmana und kṣatriya identifizieren. Die tākādhārī waren also in erster Linie Gruppen, die sich selbst als kulturell im Hindu Dharma verwurzelt verstanden und schon seit längerer Zeit zu den Eliten der Gorkhālī gehörten. Diesen untergeordnet waren die

*namāsinyā matuvālī* („nicht zu versklavende Alkoholtrinkende“), zu denen hauptsächlich ortsansässige Subgruppierungen aus dem zentralen Hügelland gehörten, die zwar außerhalb des varṇa-Schemas den jāt-Identitätskategorien zugerechnet wurden, aber bereits in der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung in Militär und Verwaltung der Gorkhālī dienten. Die in der Gesellschaftsordnung des Ain eine Stufe darunter positionierte Kategorie war die *māsinyā matuvālī* („zu versklavende Alkoholtrinkende“), die zahlreiche Gruppen aus den nördlichen Hochgebirgsregionen oder dem südlichen Flachland umfasste. Die vorletzte Stufe der Hierarchie waren die *pāni nacalnyā choi chiṭo hālnuna parnyā* („Jene deren Wasser nicht akzeptiert, die aber berührt werden dürfen“), womit entweder Gruppen bezeichnet wurden, die entweder Berufe mit niedrigem Ansehen ausübten oder Muslime und Menschen aus Europa. Die unterste Ebene bildeten die *pāni nacalnyā choi chiṭo hālnu parnyā* („Jene deren Wasser nicht akzeptiert und die nicht berührt werden dürfen“).

Anhand dieser idealtypischen Gesellschaftsordnung des Ain lassen sich zunächst deutliche Parallelen zu Konzept der »Stufenleiter der Zivilisiertheit« europäischer Kolonialmächte erkennen, die stets integraler Bestandteil ihrer Zivilisierungsmissionen waren.<sup>18</sup> Ebenso wie herrschenden Eliten Europas, vermochten es auch die Eliten des entstehenden Gorkhā-Staates mittels des Ain eine fundamentale Differenz zwischen sich und der von ihnen beherrschten Bevölkerung zu etablieren. Innerhalb der zentralen Dichotomie „tāgādhārī / nicht-tāgādhārī“ erdachte die Urheber des Ain weitere Subkategorien und konstruierten eine hierarchische Ordnung, an dessen oberster Stelle sie sich selbst positionierten. Insofern ließe sich diese Hierarchie auch als »Gorkhālī Stufenleiter der Zivilisiertheit« interpretieren, die auf einem regionalspezifischen Ethos basiert und in der die tāgādhārī als implizit Referenz für alle anderen gesellschaftlichen Gruppen, oder als „zivilisatorisches Maß“ in der idealtypischen Gesellschaftsordnung des Gorkhā-Staates galten.

Allerdings weist dieses Ordnungssystem eine bemerkenswerte Besonderheit hinsichtlich der Kategorisierung der Bevölkerung auf. Die im Ain vorgenommene Differenzierung beruht ausschließlich auf Basis der Kategorien des varṇa-jāt-thara-Nexus. Das bedeutet, die im Ain verschriftlichen Rechte und Pflichten definieren immer nur das Verhältnis einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppierung zum Staat, während das Individuum nur als Mitglied einer der vorgegebenen Kategorien eine Rolle spielt. Der Ain garantiert demzufolge zwar Rechtssicherheit, aber keinesfalls rechtlichen Universalismus für alle im Gorkhā-Staat lebenden Individuen. Aufgrund dieser Besonderheit unterscheidet sich der Ain

<sup>18</sup> Vgl. Mann (2004: 13–23, 2011: 322), Watt (2011: 1) und Osterhammel (2005: 370).

nicht nur von den Modellen Europas im 19. Jahrhundert, in denen Gesetze das Verhältnis zwischen Staat und Individuum regulierten. Der Ain weicht sich in dieser Hinsicht auch von der idealtypischen Gesellschaftsordnung der śāstra-Literatur nach brahmanischer Lesart ab, der zufolge der soziale Status einer Einzelperson von dessen jeweiliger Lebensführung abhängt und entsprechend auch einen gewissen Grad der Mobilität beinhaltet.<sup>19</sup>

Nach den Gesetzen des Ains aber war es Individuen nicht möglich, beispielsweise durch einen Berufswechsel oder Lebenswandel den eigenen Status in der gesellschaftlichen Hierarchie zu verändern. Stattdessen war soziale Mobilität nur ganzen Gruppen vorbehalten. Und wenn es den herrschenden Eliten zweckdienlich war, nutzten sie diese Besonderheit der gesellschaftlichen Struktur und manipulierten die Hierarchie gegebenenfalls, wie das Beispiel der Gruppe der *Limbu* verdeutlicht. In der ursprünglichen Version des Ain von 1854 war diese Gruppe noch als *māsinyā matuvālī* kategorisiert und durften dementsprechend versklavt werden. Nachdem sie aber im Krieg gegen Tibet 1856 auf Seiten der Gorkhālī gedient und sich als fähige Soldaten bewiesen hatten, stieg ihr Nutzen als militärische Ressource für den Machterhalt der Rāṇā-Dynastie. In der Folge wurde ihr gesellschaftlicher Status aufgewertet und sie wurden in den späteren Versionen des Ain als *namāsinyā matuvālī* klassifiziert.<sup>20</sup>

Weitere Gemeinsamkeiten mit dem Zivilisierungsdenken der europäischen Kolonialmächte lassen sich hingegen im Hinblick auf die kulturellen Marker, auf deren Grundlage die Statusposition von sozialen Gruppen innerhalb der Gesellschaftsordnung festgelegt wurden, ausmachen. Wie bereits an den beschriebenen Hauptkategorien der gesellschaftlichen Hierarchie deutlich wird, sind im Ain eine Reihe von Merkmalen definiert, anhand derer eine kulturelle Differenz zwischen den verschiedenen Kollektiven innerhalb des hierarchischen Ordnungssystems konstruiert wurde. Dazu gehören in erster Linie die religiöse Zugehörigkeit, die Akzeptanz von Wasser und gekochtem Reis sowie der Konsum bestimmter Lebensmittel, insbesondere Alkohol und Rindfleisch.

Wie in der umfassenden Forschungsliteratur klar herausgearbeitet wurde, waren die Zivilisierungsmissionen der europäischen Kolonialmächte von Beginn an meist christlich religiös konnotiert. Und auch im Falle der britischen Kolonien in Südasien dienten nach der Aufhebung des Verbots von Missionierungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts neben aufklärerischen Idealen, vermehrt auch Moralvorstellungen eines christlich geprägten Weltbildes der britischen Kolonialmacht als Legitimationsbegründung. Durch Konversion wurde ortsansässigen

---

<sup>19</sup> Vgl. Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 24).

<sup>20</sup> Vgl. Rupakheti (2017: 184).

Teilen der Bevölkerung die Möglichkeit eröffnet, den eigenen sozialen Status und damit oft einhergehend auch den materiellen Wohlstand zu erhöhen. Die Zugehörigkeit zu christlichen Glaubensformen wurde also von den Briten in Süd-asien gezielt als kultureller Differenzmarker eingesetzt, durch den die Position eines Individuums oder einer Gruppe innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen determiniert wurde. Dieses Kernprinzip europäischer Zivilisierungsmissionen findet sich auch im Ain wieder. Doch anstatt der Bibel, diente den Urhebern des Ain die śāstra-Literatur Südasiens und deren inhärenter Ethos als übergreifender Referenzrahmen für die Definition von Merkmalen kultureller Differenz und damit assoziierter Überlegenheit beziehungsweise Minderwertigkeit spezifischer Gruppen.

Sowohl die Bedeutung kultureller Differenzmarker als auch die Auswirkungen der Statusposition eines Individuums innerhalb der im Ain definierten Gesellschaftsordnung auf die Gesetzgebung, lassen sich am Verbot der Tötung von Rindern vertiefend erläutern. Wie im vorangegangenen Kapitel bereits aufgezeigt, war die Symbolik der Kuh und das damit verknüpfte Tötungsverbot von Rindern auf dem Höhepunkt der expansiven Phase des Gorkhā Rājs zum Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts essenzieller Bestandteil der Legitimationsstrategien der Śāha-Dynastie geworden. Diese Strategie wurde im Ain aufgegriffen und weiterentwickelt. Dem Gesetz nach wurde das beabsichtigte Töten eines Rindes grundsätzlich mit *dāmala* bestraft. Das bedeutet, dass überführte Straftäter auf der linken Wange gebrandmarkt, ihr gesamter Besitz konfisziert und sie lebenslang inhaftiert wurden (§§ 42, 66.1). Sollte eine Person ein Rind willentlich verletzen, es aber dabei nicht töten, drohte den *namāsinyā matuvālī* nur die Enteignung, während Mitglieder der *māsinyā matuvālī* verklagt wurden (§ 66.2). Das unbeabsichtigte Verletzen eines Rindes wurde hingegen nur mit einer Geldstrafe geahndet (§ 66.3). Dabei variierte die Höhe der Geldstrafe je nachdem, ob sich der Täter freiwillig selbst stellte oder der Tat überführt wurde. Bei einer falschen Anschuldigung droht ebenfalls eine Strafe (§ 66.4). Wer Zeuge der Tötung eines Rindes wurde und es versäumte dies den zuständigen Behörden zu melden, machte sich mit schuldig (§§ 66.5, 66.12). Das Brechen eines Rinderbeines wurde mit einer Geldstrafe geahndet und zusätzlich stand dem Eigentümer des Rindes eine Entschädigung zu (§ 66.6). Wurde eine Person Zeuge einer beabsichtigten Rindstötung, droht dem Zeugen für die anschließende Tötung des Straftäters selbst keine Strafe. Sollte es sich aber um eine unbeabsichtigte Rindstötung handeln droht dem Mörder des Straftäters selbst, in Abhängigkeit des jeweiligen sozialen Status, entweder *dāmala* oder die Hinrichtung (§§ 66.7, 66.9). Jeder, der bei dem Versuch das Wohl des Rindes zu bewahren, dem Tier unbeabsichtigt Schmerzen zufügte oder auf sonstige Weise schadete, wurde dafür

nicht bestraft (§ 66.8). An bedeutsamen hinduistischen Feiertagen (beispielsweise *Kṛṣṇajannmāṣṭamī* oder *Śivarātri*) war das Töten jeglicher Lebewesen, ausgenommen von Opfertieren, untersagt und selbst die Todesstrafe durfte nicht vollstreckt werden (§ 66.10). Starb ein Rind versehentlich bei dem Versuch es von den eigenen landwirtschaftlichen Erzeugnissen fernzuhalten, galt dies als Unfall und wurde lediglich mit einer Geldstrafe und Kompensation für den Eigentümer geahndet (§ 66.11). Wurde eine Straftat an einem Rind verübt, die noch nicht im Ain reguliert war, sollte der Fall dem ain *kausala* vorgetragen werden, welches dann ein neues Gesetz verabschieden musste (§ 66.12). Wurde ein Rind durch äußere Umstände wie einen Tigerangriff oder bei einem Unwetter getötet, drohten den Verantwortlichen keine Konsequenzen (§ 66.13). Sollte eine stumme Person ein Rind schlagen, ohne dieses aber ernsthaft zu verletzen, wurde diese Person mit 10 Peitschenhieben bestraft (§ 66.14).

Anhand dieser bemerkenswert detaillierten Gesetzgebung werden zweierlei Sachverhalte deutlich. Im Hinblick auf die herrschenden Eliten scheint es, als versuchten die Rāṇās eine bereits bewährte Legitimationsstrategie der Śāha-Dynastie aufzugreifen und diese in Form einer verschriftlichten Gesetzgebung sogar weiterzuentwickeln, um sich auf diese Weise als noch frommere Hindus und demzufolge legitime Nachfolgedynastie präsentieren zu können. Im Unterschied zu den früheren Regularien bezüglich der Rindstötung in den königlichen Erlassen aus dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, finden sich im Ain keinerlei Ausnahmeregelungen mehr für bestimmte Personengruppen. Das bedeutet, ab Mitte des 19. Jahrhunderts galt eine landesweit einheitliche Gesetzgebung, die für alle Teile der Bevölkerung gleichermaßen rechtlich verbindlich war, unabhängig von den jeweils spezifischen Glaubensformen und zuvor existierenden kulturellen Praktiken einzelner Gruppen.

Noch weitaus umfangreicher und komplexer ist die Gesetzgebung des Ain hinsichtlich des Konsums von Alkohol und Fleisch sowie die Akzeptanz von Wasser und gekochtem Reis. Allein der § 87 enthält insgesamt 34 Absätze, in denen diese kulturellen Praktiken als Merkmale des sozialen Status mit außergewöhnlicher Detailversessenheit definiert werden, die hier deshalb nur exemplarisch umschrieben werden können. Wenn beispielsweise eine stark alkoholisierte Person das Haus einer Person von höherem Status betrat, so wurden alle Gegenstände in dem Haus verunreinigt, die von der alkoholisierten Person berührt wurden. Als Strafe mussten alle verunreinigten Gegenstände ersetzt und eine Geldstrafe gezahlt werden. Tat die schuldige Person das nicht, drohte die Inhaftierung (§ 87.1). Ein Tontopf, der von einem Mitglied der *pāni nacalnyā*-Gruppen berührt wurde, war verunreinigt, falls der Tontopf danach in Kontakt mit Wasser kam (§ 87.3). Sollte eine Person der *tāgādhārī* nachweislich und mit Absicht verbotene

Substanzen wie Alkohol, Hühner-, Rinder- oder Büffelfleisch konsumiert haben, wurde ihr das Recht aberkannt, gemeinsam mit anderen t̄agādhārī gekochten Reis zu verzehren (§ 87.4). Wenn eine Person der pāni nacalnyā-Gruppen eine Person der t̄agādhārī dazu verleitete gekochten Reis und Wasser zu akzeptieren, konnte die pāni nacalnyā-Person versklavt werden (§ 87.7). Grundsätzlich durften bei der Geburt eines Kindes nur Personen mit gleichwertigem Status wie die Gebärende die Nabelschnur durchtrennen. Nur in besonderen Notfällen war es auch Personen mit abweichendem sozialen Status gestattet Hilfe zu leisten. Handelte es sich um höherwertige Helfende, mussten diese sich aber im Anschluss durch ein rituelles Bad reinigen (§ 87.10). Es wurde minutiös reguliert, welche Gruppen wie bestraft wurden, wenn sie wissentlich Personen eines höheren gesellschaftlichen Status zum Konsum verbotener Substanzen verleiten (§§ 87.12, 87.15–87.22). Sogar welche Personengruppen welche Arten von Alkohol unter welchen Umständen konsumieren durften war gesetzlich geregelt (§§ 87.30–87.34). Bei Zuwiderhandlung drohte in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Position der Schuldigen als Strafe Statusverlust, Inhaftierung, Enteignung und Versklavung.

Mittels dieser Gesetzgebung des Ain wurden also das Töten von Rindern, der Konsum von Alkohol und Fleisch sowie die Akzeptanz von gekochtem Reis und Wasser zu kulturellen Merkmalen für die Positionierung von Personengruppen innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Ordnung. Als überlegen, höherwertig beziehungsweise zivilisiert galten im Gorkhā-Staat ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Personengruppen, die keine Rinder töteten, die Alkohol und Fleisch nur im Rahmen des Gesetzes konsumierten oder gänzlich darauf verzichteten und gekochten Reis und Wasser ausschließlich von Gruppen mit gleichwertigem sozialen Status akzeptierten. Bei Verstößen drohte nicht nur die Sanktionierung durch die Statusabwertung in der sozialen Hierarchie, sondern gegebenenfalls auch die strafrechtliche Verfolgung. Die Schwere der Sanktionierung und Bestrafung variierte allerdings je nach der Zugehörigkeit einer Person zu den Hauptkategorien des gesellschaftlichen Ordnungssystems im Ain.

Die durch den Ain vollzogene Institutionalisierung einer hierarchisierten Gesellschaftsordnung erhöhte die Legitimität der herrschenden Eliten vor allem auf der vertikalen Ebene, gegenüber der eigenen Bevölkerung und konkurrierenden Fraktionen innerhalb der Elite. Die neue machthabende Rāṇā-Dynastie konnte mit Hilfe des Ain die Wahrscheinlichkeit reduzieren, dass sich die benachteiligten Teile der Bevölkerung oder andere Fraktionen innerhalb der Elite zusammenschlossen und den Herrschaftsanspruch der Rāṇā infrage stellten. Das System motiviert sie viel eher dazu, untereinander um die Erhöhung des eigenen Status innerhalb der sozialen Ordnung zu konkurrieren, indem sie die Gesetzgebung des Ain anerkannten, sich ihr unterordneten und Folge leisteten. Dabei

wussten die Urheber des Ain auf die Symbole der Macht, das Wertesystem, die Moralvorstellungen der brahmanischen Orthodoxie und damit auf die Legitimationsbegründungen vorangegangener Herrschaftsdynastien zurückzugreifen und sich auf diesem Wege als deren legitime Nachfolger darstellen.

---

## 5.4 Reform soziokultureller Normen und Praktiken

Die Reform soziokulturelle Normen und Praktiken war ein prominenter Aspekt europäischer Zivilisierungsmissionen. Im Kern wurde argumentiert, die Kolonialherrschaft der europäischen Mächte sei deshalb legitim, weil nur diese imstande sei die als unzivilisiert geltenden Normen und Praktiken von Gesellschaften und die diesen zugrundeliegenden rückständigen Moralvorstellungen in den beherrschten Kolonien zu reformieren, um das Leben der Menschen zu verbessern. Im Kontext Südasiens erregte insbesondere die Praxis der Witwenverbrennung (*sati*) die Gemüter der Europäer. Sie galt als besonders deutliches Merkmal für die moralische Rückständigkeit und veranschaulichendes Beispiel für den notwendigen Reformbedarf dieser Gesellschaften.

What, in the first place, appeared as a reform of the ‘superstitious’ Hindu religion, in the abolition of sati, [...] was another attempt by the colonial regime to enforce its right to reform India’s society. Neither general human rights nor the position of women in contemporary Indian society were on the agenda of the British-Indian government. Sati was simply the most spectacular issue of reform: all Europeans knew about the practice of a widow’s self-immolation on her husband’s funeral pyre, though it did not often occur. However, Britons regarded sati as the most outrageous and horrifying religious ritual.

(Michael Mann 2004: 17–18)

Die Instrumentalisierung der Praxis zur Herrschaftslegitimation durch britische Kolonialbeamte, aber auch lokale Eliten ist speziell im Kontext Bengalens im 19. und 20. Jahrhundert ausgiebig erforscht und diskutiert worden.<sup>21</sup> In der historischen Forschung zum Gorkhā-Staat gibt es zu dieser Thematik aber bislang noch keine vergleichbaren Studien. Zwar wurden seit den 1990er Jahren einige Beiträge dazu veröffentlicht, aber diese beschränken sich weitestgehend auf die Ursprünge der Praxis, dessen Verbreitung und vor allem den damit verbundenen

---

<sup>21</sup> Vgl. beispielsweise Waligora (2002), Tschurenev (2004) und Sarkar (2012).

Ritualpraktiken.<sup>22</sup> Und obwohl die Gesetzgebung des Ain auch in der Forschungsliteratur eine gewisse Rolle spielt und weitere Quellenmaterialien bereits erschlossen worden sind, wurde der Aspekt der Instrumentalisierung der Praxis zur Herrschaftslegitimation bislang überhaupt noch nicht thematisiert.

Interessanterweise ist der bisher früheste bekannte historische Nachweis für die Existenz der satī-Praxis in Südasien eine Inschrift am Tempel *Cāgunārāyaṇa* aus dem Jahr 464 am nördlichen Rand des Kathmandu-Tals. Es gibt einige wenige Quellen aus der Region des zentralen Himalaya, die darauf hindeuten, dass satī im Grunde nur von Eliten praktiziert wurde, die sich besonders ausgeprägt mit dem Moralkodex der brahmanischen Orthodoxie identifizierten. Auch die *vaṃśāvalī*-Literatur aus dem 18. und 19. Jahrhundert stützt diese Annahme, da die Praxis nur vereinzelt im Zusammenhang mit dem Tod eines Herrschers Erwähnung fand. Den *vaṃśāvalī*-Quellen zufolge sollen im 17. und 18. Jahrhundert beispielsweise die Ehefrauen von Rāma Śāha, Narabhūpāla Śāha und Bahādura Śāha, einem der Söhne Pṛthvīnārāyaṇa, ihren Ehemännern auf den Scheiterhaufen gefolgt sein.<sup>23</sup> Ein *lālamohara* von 1777 belegt, dass Pṛthvīnārāyaṇa selbst insgesamt acht Sklavinnen mit ihm als satī verbrannt worden sind.<sup>24</sup>

Die ersten Hinweise auf den Beginn einer Debatte um satī in der Auseinandersetzung mit den Europäern finden sich im Bericht von Francis Buchanan-Hamilton, der 1819 schrieb:

The higher ranks, whenever not compelled by the most urgent necessity, conceal their women; and their widows ought to burn themselves with their husbands' corpse. Many, however, refuse, nor did I learn that force is ever used. The custom seems, however, more prevalent than in any part of India where I have been, the vicinity of Calcutta excepted.

(Francis Buchanan-Hamilton 1819: 23)

Doch während die Praxis bereits 1829 per Gesetz durch Lord William Bentinck in den britischen Kolonien Südasien per Gesetz verboten wurde, erfuhr satī beziehungsweise dessen Regulierung erst infolge der Intensivierung der Beziehungen

<sup>22</sup> Vgl. Michaels (1993; 1994; 2018: 51–54), Maskey (1996: 64–85) und Manandhar, T. R. (2000).

<sup>23</sup> Ob sich das tatsächlich so zugetragen hat oder ob die Schilderungen doch Erfindungen der Autoren zur retrospektiven Verdeutlichung der Frömmigkeit der Herrschenden waren, kann auf Basis verfügbarer Quellen nicht abschließend geklärt werden. Vgl. Michaels (2018: 51).

<sup>24</sup> Raṇabahādura Śāha (1777 [1834 V.S.]): “A *lālamohara* on the satī of eight slave girls”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0014\_0041. Documenta Nepalica <https://doi.org/10.11588/diglit.36929> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

zwischen den Eliten der Gorkhālī und der britischen Kolonialmacht nach der Machtübernahme der Rāṇās und der Europareise Jaṅga Bahāduras zunehmend mehr Aufmerksamkeit. Der Begleiter der Gorkhālī-Entourage, Orfeur Cavenagh schrieb nach der Rückkehr aus Europa in seinem Bericht 1851:

Suttee is sanctioned throughout Nepal, but I am aware of several instances in which it has not been practiced, and it is not considered dishonourable, on the part of the relatives, to dissuade from being guilty of self-immolation, on the contrary, any person who may be convicted, of having used forcible or other unjustifiable means to induce a woman to sacrifice herself, is liable to severe punishment.

(Orfeur Cavenagh 1851: 96)

Es liegt daher die Vermutung nahe, dass Jaṅga Bahādura während seines Aufenthalts in England und Frankreich auf die Debatten zu *saṭī* aufmerksam wurde, möglicherweise deren Potenzial zu Herrschaftslegitimation erkannte und es für zweckdienlich erachtete, die Thematik auch in seiner geplanten Kodifizierung der Gesetzgebung aufzugreifen.

Im Ain sind dementsprechend im § 94 mit dem Titel *saṭī jānyāko* („Über die Witwenverbrennung“) insgesamt 29 Regulierungen der Praxis gesetzlich festgelegt worden. Dazu gehörten beispielsweise Altersbeschränkungen. Verheirateten Frauen war *saṭī* nur erlaubt, wenn sie selbst älter als 16 Jahre, sie nicht schwanger waren oder einen anderen Ehemann hatten. Außerdem durften auch ihre Söhne nicht jünger als 16 Jahre beziehungsweise ihre Töchter nicht jünger als 5 Jahre alt sein (§§ 94.1–12). Es gab auch Unterschiede in der Durchführung der Praxis in Abhängigkeit des gesellschaftlichen Status vom verstorbenen Ehemann und seiner Witwe. Wenn der soziale Status der Witwe von dem des verstorbenen Ehemannes abwich, musste diese auf einem separaten Scheiterhaufen verbrannt werden (§ 94.13). Auch der Abbruch Verbrennung war möglich und wurde detailliert geregelt. Abhängig vom exakten Zeitpunkt im Verlauf des Rituals konnte die Witwe mit einer Geldstrafe oder sozialem Statusverlust bestraft werden (§§ 94.14–17, 94.19). Für diesen Fall gab es zusätzliche Regelungen zu den Bedingungen für eine gesellschaftliche Rehabilitation und den notwendigen Sühnemaßnahmen für Witwen, die ihre Entscheidung revidiert und das Selbstverbrennungsritual abgebrochen hatten (§§ 94.23–26). Besonders viel Wert wurde daraufgelegt, dass die Witwenverbrennung nur freiwillig erfolgen und keinesfalls unter Anwendung von Zwang, Betäubung oder Überredung und nur unter strikter Einhaltung aller anderen gesetzlichen Vorgaben des Ain durchgeführt werden durfte. Bei Zuwiderhandlung drohten Geldstrafen, Inhaftierung, *dāmala* oder sogar die Hinrichtung.

Die Strafen variierten je nachdem welchen sozialen Status die Witwe und diejenigen hatten, die eine rechtswidrige Witwenverbrennung durchführten (§§ 94.18, 94.20–22, 94.27–28). Sogar Ehefrauen, die irrtümlicherweise annahmen, ihr Ehemann sei verstorben und aufgrund dessen ihre eigene Verbrennung vorbereiteten, konnten ebenfalls mit einer Geldstrafe sanktioniert werden (§ 94.29).

Inwieweit diese Regulierungen auch tatsächlich durchgesetzt wurden, ist aufgrund des Mangels an weiteren Quellen diesbezüglich heute nicht mehr festzustellen. Ungeachtet dessen, gelang Jaṅga Bahādura durch die umfangreichen gesetzlichen Regelungen ein argumentativer Balanceakt. Auf der einen Seite ließ er *saṭī* nicht vollständig verbieten, was vielleicht negative Reaktion innerhalb der eigenen Eliten und jenen Teilen der Bevölkerung hervorgerufen hätte, die aufgrund von dessen Ursprüngen in der *śāstra*-Literatur möglicherweise ein Verbot der Praxis als Bruch mit der eigenen kulturellen Identität empfanden. Andererseits konnten Jaṅga Bahādura auf diese Weise seinen Willen und die Befähigung der neuen machthabenden Rāṅṅā-Dynastie, gesellschaftliche und kulturelle Reformen umsetzen zu können, insbesondere gegenüber den britischen Kolonialbeamten zum Ausdruck bringen. Insofern ließe sich Gesetzgebung des *Ain zu saṭī* auch als Manifestation einer partiellen Selbstzivilisierung interpretieren. Denn schließlich vermochten es die neuen herrschenden Eliten der Gorkhālī eines der wohl berüchtigtsten gesellschaftlichen Übel und rückständigen kulturellen Praktiken in der Wahrnehmung der Europäer in Eigenregie und mit Hilfe moderner Methoden wie einer formalisierten Gesetzgebung zu reformieren. Dies gelang ihnen, ohne durch ein zu radikales Vorgehen den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt zu gefährden und waren ergo auch selbst dazu in der Lage zu herrschen.

Dass dieser Balanceakt erfolgreich war, zeigt sich einerseits an der nicht vorhandenen Opposition zu diesen Maßnahmen innerhalb der eigenen Bevölkerung und Eliten. Auf der anderen Seite deuten die historiografischen Beiträge zeitgenössischer Europäer darauf hin, dass diese partielle Selbstzivilisierung auch bei dieser Gruppe von Adressaten den gewünschten Effekt hervorrief. So erkannte Henry A. Oldfield in Jaṅga Bahādura einen Reformier und klugen Strategen, dem es gelungen war, sich gegen die orthodoxen Kräfte im Land durchzusetzen, ohne dabei zu weit gegangen zu sein und einen erneuten Umsturz provoziert zu haben:

[...] Jang has uniformly set himself against *satti*; he cannot prohibit it, but he does everything to discourage it. [...]. He says, and probably truly, that when the common people get accustomed to see that men of rank die and their bodies are burnt without *satti*, they will, of their own accord, gradually give up such an inhuman and unreasonable practice. There is already a considerable diminution in the number of *sattis*; they do occasionally take place, but very rarely.

(Henry A. Oldfield 1880: 251–252)

Genauso würdigte Daniel Wright in seiner Landesgeschichte Jaṅga Bahāduras Leistung und Durchsetzungsvermögen mit folgenden Worten:

[...] Sati was formerly of common occurrence. Of late years, however, that is, since Jung Bahadur's visit to England, this custom has been discouraged, and various restrictions have been placed upon it. [...]. These improvements, as well as many to be here after noticed, are entirely due to the personal influence of Sir Jung Bahadur and have been carried out in spite of the greatest opposition from the priests and Brahmans.

(Daniel Wright 1877: 21)

Auch Captain Cavenagh portraitiert Jaṅga Bahādura in seinen Memoiren als gerechten Herrscher:

Suttee, although allowed, is not enforced; on the contrary, anyone attempting to influence a widow by threats to sacrifice her life would be severely punished. [...]. Jung Bahadur certainly seemed most anxious to act justly towards all the subjects of Nepal, without reference to rank or family influence.

(Orfeur Cavenagh 1882: 161–162)

Diese erfolgreiche Politik wurde nach Jaṅga Bahāduras Tod auch von seinen Söhne und Brüder fortgeführt. So berichtete auch der aus Pommern stammende Forschungsreisende Otto Ehlers von seinem Aufenthalt im Kathmandu-Tal zum Ende des 19. Jahrhunderts anerkennend:

Noch nicht allzu lange ist es her, daß auf den am Flusse liegenden Ghats neben den Leichen der Männer auch die Witwen derselben lebend auf den Scheiterhaufen gelegt wurden, um ihren Gatten in den Tod zu folgen. Diese ehemals unter den Hindus allgemeine Sitte, das „Sati“, ist, nachdem sie in Indien von der englischen Regierung abgeschafft worden, auch in Nepal allmählich aus der Mode gekommen, und nur vereinzelt kommt es entlegenen Teilen des Landes vor, daß eine Witwe den Flammentod, dem sie früher nicht entrinnen konnte, dem Witwenstande vorzieht.

(Otto Ehlers 1894: 323)

Nachdem schließlich die Annäherungen zwischen der Rājā-Administration unter Premierminister Candra Śamśera und der britischen Kolonialmacht zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihren einstweiligen Höhepunkt erreichte, wurde saṭī am 8. Juli 1920 endgültig per Gesetz verboten. Nachvollziehbarerweise findet sich in der

Begründung des Verbots kein direkter Hinweis darauf, dass dieses vor allem dem Machterhalt der Rājās diene. Stattdessen wurde argumentiert, dass es sich genau genommen nicht um eine religiöse Pflicht handele, sondern nur eine von vielen Möglichkeiten sei, um beispielsweise Ruhm zu erlangen. Es müsse schließlich berücksichtigt werden, dass Frauen leicht in die Irre zu führen seien, weil sie nicht in der Lage wären, die vedischen Schriften richtig zu verstehen. Vor diesem Hintergrund sei es schlicht nicht möglich jederzeit zu erkennen, ob es sich um eine aufrichtige Witwenverbrennung im Sinne der heiligen Schriften handele oder nicht. Und deshalb sei ein Verbot der Praxis die einzige richtige Lösung.<sup>25</sup> Die Anerkennung der europäischen Zeitgenossen war Candra Śamśera damals gewiss, wie in dem Kommentar von Perceval Landon zum Ausdruck kommt:

It is a tribute to his personal ascendancy that he [Chandra Shamsher] should have been successful in thus ‘changing the squares of obsolete tradition into the circles of civilized enlightenment’. With orthodoxy he has every sympathy; with bigotry he has none.

(Perceval Landon 1928, Vol. II: 172)

Einen vergleichbaren Prozess lässt sich auch mit Blick auf die Gesetzgebung im Ain bezüglich der Sklaverei und deren sukzessiver Abschaffung beobachten. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Regulierung und Abschaffung von Sklaverei und Menschenhandel im Zuge einer Vielzahl von Reformbewegungen in Europa und Nordamerika zu einem Merkmal zivilisierter Gesellschaften. „Offenkundig [...] diente der Abolitionismuskurs als Gradmesser für die Zivilisiertheit von Gesellschaften.“ (2012: 169). Inspiriert von christlichen und aufklärerischen Werten war die Regulierung und Abschaffung der Sklaverei zwar das Hauptanliegen der Reformbewegungen. Gleichzeitig lieferte der Diskurs aber den Eliten Europas und den Kolonien Nordamerikas auch ein weiteres impliziertes Argument zur Herrschaftslegitimation. Denn schließlich waren nur sie imstande diesem gesellschaftlichen Missstand endgültig Einhalt zu gebieten.

Die Forschungsliteratur zum Thema Sklaverei im Gorkhā-Staat ist im Vergleich zu der über satī deutlich umfangreicher. Zu Beginn der wissenschaftlichen Debatte versuchten als erstes Vertreter der Rāṣṭrīya Itihās, basierend auf einigen wenigen lālamohara und Briefwechseln, Pṛthvīnārāyaṇa zum Pionier der Abolitionismus-Bewegung zu stilisieren. In den späten 1960er Jahren erschloss, übersetzte und veröffentlichte Mahesh C. Regmi dann weitere Quellen über das Sklaventum in den unterschiedlichen Phasen der Staatsbildung und diskutierte

<sup>25</sup> Vgl. Michaels (2018: 54).

diese in seinen wirtschaftshistorischen Publikationen.<sup>26</sup> In den 1970er Jahren erschienen erste Artikel, die sowohl die Sklaverei im Kathmandu-Tal vor der Expansion des Gorkhā Rājya, aber auch in den späteren Phasen der Staatsbildung im 18. und 19. Jahrhundert thematisierten. Nach 1990 wurden schließlich auch umfangreichere Beiträge veröffentlicht, in denen Sklaverei im historischen Kontext der Staatsbildung im zentralen Himalaya diskutiert, regionale und überregionale sowie die wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Dimensionen ergründet wurden. Besonders viel Aufmerksamkeit in der Forschungsliteratur erfuhr dabei die Analyse der rechtlichen Rahmenbedingungen und die besonders öffentlichkeitswirksam inszenierte Abschaffung der Sklaverei durch Premierminister Candra Śamśera im Jahr 1925. In diesem Zusammenhang wurde auch erstmals debattiert, ob die Abschaffung tatsächlich aus hehren moralischen Gründen geschah oder der Abolitionismuskurs womöglich gezielt als Instrument zur Herrschaftslegitimation eingesetzt wurde.<sup>27</sup> Der aktuellste Beitrag zur Debatte ist der von Manik Bajracharya editierte Sammelband (2022), indem die existierenden Forschungsergebnisse umfassend aufarbeitet und durch Übersetzungen sowie der Analyse von neu erschlossenen Quellenmaterialien ergänzt wird.

Die Anfänge eines Diskurses über Sklaverei im Gorkhā-Staat lassen sich, wie im Falle von *satī*, im Kontakt mit den ersten europäischen Besuchern verorten. In seinem Bericht beschreibt Buchanan-Hamilton die unterschiedlichen Formen von Sklaverei zu Beginn des 19. Jahrhunderts und identifiziert die generelle Armut der Bevölkerung als Ursache für die Existenz von Sklaverei und prangert insbesondere die schlechte Behandlung von weiblichen Sklaven an:

In Nepal most of the domestic servants are slaves. [...]. Most of the slaves, it must be observed, have been born free. A few have been degraded and sold by the Raja on account of crimes alleged against them; but by far the greater part have been sold by necessitous parents. [...]. The masters in general do not give their slave girls any other allowance than a small quantity of rice; [...]. The poor creatures are therefore forced to sacrifice their chastity, in order to procure clothing; and beggary is the usual resource of those who are old and infirm.

(Francis Buchanan-Hamilton 1819: 234–235)

---

<sup>26</sup> Vgl. beispielsweise Regmi Research Series 1.2 (1969: 44–45). Siehe außerdem Regmi, M.C. (1971: 117–123, 186–187).

<sup>27</sup> Vgl. Chhetry (1992), Maskey (1996: 32–63), Whyte (1997, 1998), Gyawali (2017: 235–239; 2018: 22–24), Mann (2012: 209–2010), Michaels (2018: 200–202).

Genau wie im Zusammenhang mit der Regulierung von *satī*, liegt die Vermutung nahe, dass die Gorkhālī im Verlauf der intensivierten Kontakte mit der britischen Kolonialverwaltung und während der Europareise mit den Abolitionismusdebatten in Berührung kamen. Vermutlich erkannte Jaṅga Bahādura die damit verbundenen Risiken und Potenziale zur Legitimation seines Herrschaftsanspruchs. Aber Mitte des 19. Jahrhunderts war die Versklavung noch integraler Bestandteil der sozialen Ordnung im Gorkhā-Staat. Durch sie konnte zusätzliche Arbeitskraft zur Effektivierung des Staatsapparates akkumuliert werden und dadurch war auch das Funktionieren des Wirtschaftssystems des Gorkhā-Staates zu einem gewissen Grad von der Verfügbarkeit von Sklavenarbeit abhängig. Die Freilassung von Sklaven war grundsätzlich möglich und wurde auch praktiziert.<sup>28</sup> Dieser Akt galt, ebenso wie das Spenden von Sklaven, als verdienstvoll und daher wurde häufig auch durch Schenkungs- oder Freilassungsurkunden förmlich bestätigt.<sup>29</sup> Aufgrund der wirtschaftlichen und soziokulturellen Bedeutung des Sklaventums kam für die Rāṅā-Administration ein generelles Verbot zunächst nicht infrage. Stattdessen versuchte man auch in diesem Fall durch einen argumentativen Spagat eine Lösung herbeizuführen. Es sollte die Minderung des Grades der eigenen Zivilisiertheit in der Wahrnehmung der europäischen Mächten vermieden werden, ohne aber Widerstand in der eigenen Gesellschaft zu riskieren und auf die Vorteile für die eigene Wirtschaft und den Machterhalt verzichten zu müssen.

Vor diesem Hintergrund sind auch die Gesetze des *Ain* einzuordnen. In den Artikeln 80 bis 85 sowie Artikel 97 und 129 wurden insgesamt fünf Kategorien von Sklaven, Leibeigenen und Bediensteten differenziert. Mit dem Begriff *cākara*

<sup>28</sup> Vgl. Bajracharya (2022: 79–109).

<sup>29</sup> Gira, Gosāi Ṭhākura (1759 [1816 V.S.]). “A document recording the donation of a slave and land to Ādiviśveśvara by Ṭhākura Gira”. *Rashtriya Abhilekhalaya Nepal*. Signatur: K\_0113\_0023. Documenta Nepalica <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/25640/1> [letzter Zugriff 11.01.2024].

Girvāṇayuddhavikrama Śāha (1802 [1858 V.S.]). “A Lālamohara Emancipating a Family of Patan from Slavery”. *Rāṣṭriya Abhilekhalaya Nepal*. Signatur: DNA\_0012\_0065. herausg./übers. von Manik Bajracharya mit Christof Zotter, Simon Cubelic und Rajan Khatiwoda. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.32500> [letzter Zugriff 11.01.2024].

Giri, Sundara (1812 [1869 V.S.]). “A copperplate inscription recording the emancipation of three women from slavery by Sundara Giri and his wife”. *Rashtriya Abhilekhalaya Nepal*. Signatur: PN\_0004\_0065. Documenta Nepalica. <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/16807/1> [letzter Zugriff 11.01.2024].

Rājakumārī Pāḍenī (1886 [1943 V.S.]). “A deed of emancipation written by Rājakumārī Pāḍenī to her slave Gopāle”. *Rashtriya Abhilekhalaya Nepal*. Signatur: K\_0118\_0033. Documenta Nepalica <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/7222/1> [letzter Zugriff 11.01.2024].

wurden Haushaltsangestellte bezeichnet, von denen nur die *darmahādāra cākara* geringfügig entlohnt wurden. Im Unterschied zu Leibeigenen und Sklaven, existierte zwischen cākara und dem Eigentümerhaushalt eine Art Vertragsverhältnis. Daher konnten sie weder verpfändet noch verkauft werden (§ 97.30). Bei den sogenannten *keṭī* handelte es sich um weibliche Hausangestellte, die einen den *cākara* vergleichbaren Status hatten. Um zum Ausdruck zu bringen, dass eine Hausangestellte auch eine Sklavin war, wurde im Ain das spezifischere Kompositum *kamārī keṭī* verwendet (§ 97.30). Für Bedienstete, die durch Verschuldung zum Leibeigenen eines Gläubigers wurden, gibt es die begrifflichen Kategorie *bādādhā* beziehungsweise *badhetyānī*. Bei der Leibeigenschaft wurde unterschieden, ob eine Person erst zum Leibeigenen wurde, sobald sie den gewährten Kredit nicht bedienen konnte oder ob die Person sofort zum Leibeigenen wurde, bis der gewährte Kredit abgegolten war. Die Leibeigenschaft endete in beiden Fällen, wenn alle Schulden beglichen worden waren. Dem Eigentümern von Leibeigenen war die Verpfändung gestattet, aber der Verkauf untersagt (§§ 80–82).

Mit den Begriffen *kamāro* und *kamārī* wurden im Ain männliche und weibliche Sklaven bezeichnet. Sie wurden als zu veräußernde Ware definiert, waren in ihrem Wert oft mit Tieren gleichgesetzt und durften entsprechend gekauft und verkauft, verschenkt und vererbt werden. In Abhängigkeit von Geschlecht und Alter wurden die Preise von der staatlichen Administration zentralisiert festgeschrieben. Sämtliche Transaktionen sowie entlaufene Sklaven waren bei den Behörden meldepflichtig. Es gab nur begrenzte Möglichkeiten aus der Sklaverei befreit und zu einer *ajāputra*, einer freien Person zu werden. Entweder durch die Entscheidung des Eigentümers, durch die Begnadigung politisch einflussreicher Persönlichkeiten und für weibliche Sklaven durch die Geburt von Nachkommen des Eigentümers oder jeder anderen freien Person (§§ 80–83, 129). Zuletzt gibt es im Ain noch die Kategorie der *khavāsa*, die aber zwei unterschiedliche Bedeutungen haben konnte. Hauptsächlich wurden mit dem Begriff die illegitimen Nachkommen einer Sklavin mit dem Eigentümer mit hohem sozialen Status bezeichnet. Diese Nachkommen wurden also als *khavāsa* geboren. Allerdings wurde *khavāsa* auch als Bezeichnung für eine soziale Gruppierung verwendet, die aus der unehelichen Verbindung von Sklavinnen und dem Eigentümer innerhalb eines Haushalts mit hohem gesellschaftlichen Ansehen hervorgegangen waren. In diesem Fall konnte eine Person auch erst nach der Geburt *khavāsa* werden (§ 83).<sup>30</sup>

Die Versklavung als Strafe für den Verstoß gegen die zivilrechtliche Gesetzgebung des Ain war ein sehr effektives Mittel des Staates zur Unterdrückung

<sup>30</sup> Vgl. Khatiwoda, Cubelic und Michaels (2021: 45).

und Ausbeutung, die in den Artikeln 60, 87, 110 und 111 sehr detailliert geregelt waren. Unter der Versklavung als Strafe hatten die ohnehin benachteiligten Gruppen der hierarchisierten Gesellschaftsordnung zu leiden. Für die Betroffenen war sie gleichbedeutend mit dem gesellschaftlichen Tod, denn sie mussten ihre Familien und Heimat verlassen und konnten nicht mehr zu ihnen zurückkehren. Für alle Sklaven, Leibeigenen und Bediensteten gehörten Gewalterfahrungen zum Alltag. Kinder wurden entführt, um sie zu verkaufen und insbesondere weibliche Sklaven waren zusätzlich oft sexuellem Missbrauch ausgesetzt. Alle Sklaven und Leibeigenen mussten rund um die Uhr arbeiten und wenn sie krank wurden, konnten sie verstoßen werden. Wie weit die entmenschlichenden Demütigungen mitunter gingen, lässt sich anhand einer auffällig spezifischen Regulierung erkennen:

If a master has put human excrement into the mouth of his male or female slave, the master shall not be entitled to get such a slave back. An *adālata*, *ṭhānā* or *amāla* office shall emancipate such a slave and set him or her free after taking 10 rupees from him. (...) If [the master] has put human excrement on other body parts except the mouth, he shall not be accused and held accountable.

(§ 60.4; zitiert in Übersetzung von Khatiwoda, Cubelic und Michaels 2021: 44)

In den Gesetzen des Ain wurden also nicht nur die Flucht und Befreiung von Sklaven (§ 80), der Kauf und Verkauf (§§ 82–84) und der Umgang mit kranken und arbeitsunfähigen Sklaven geregelt (§ 85). Die Gesetze beinhalteten auch ein paar grundlegende Schutzvorkehrungen für Sklaven, Leibeigene und Bedienstete, die sie vor den schlimmsten Auswüchsen von Misshandlung und Ausbeutung bewahren sollten. Beispielsweise war es Sklavenbesitzern verboten Kinder von Sklaven vor dem 11. Lebensjahr von ihrer Mutter getrennt zu veräußern. Ein Verstoß gegen dieses Gesetz wurde mit einer Geldstrafe geahndet (§ 83). Ebenso war der Verkauf oder Kauf von Sklaven oder das Verpfänden von Leibeigenen unter 16 Jahren verboten. Die Manipulation des sozialen Status einer Person, um diese versklaven zu können, war auch untersagt. Wurde eine widerrechtliche Versklavung durchgeführt oder von den zuständigen Behörden geduldet, drohte nicht nur den Straftätern, sondern auch den verantwortlichen Amtsinhabern Geldstrafen (§ 82). Vernachlässigten die Besitzer von Sklaven oder Leibeigenen deren Versorgung im Falle von Krankheiten oder Arbeitsunfähigkeit und sollten die Sklaven oder Leibeigenen überleben, waren sie nicht länger Eigentum (§ 85). Darüber hinaus wurde die Regelung erlassen, dass alle Sklaven, die in die von den Briten

nach 1857 wieder zurückgegebenen Gebiete im Tarai geflohen waren, nach einem Jahr ihre Freiheit erlangten.<sup>31</sup>

Generell zielte die Gesetzgebung im Ain darauf ab, einheitliche und verbindliche rechtliche Rahmenbedingungen für die bis dahin sehr unterschiedlichen Regeln und Gewohnheiten in den verschiedenen Landesteilen im Umgang mit Sklaven, Leibeigenen und Bediensteten zu schaffen. Die Gesetze sollten für alle Beteiligten ein gewisses Maß an Rechtssicherheit garantieren. Zumindest in der Theorie konnten sowohl Sklaven, Leibeigene und Bedienstete sowie ihre Eigentümer ihre jeweiligen im Ain zuerkannten Rechte gegenüber den zuständigen Gerichtsbarkeiten des Gorkhā-Staates einfordern. In der Forschungsliteratur ist bis heute höchst umstritten, ob und in welchem Umfang die Gesetzgebung des Ain auch in der Praxis zur Anwendung kam. Doch ungeachtet dessen konnten die herrschenden Eliten der Gorkhālī mit Verweis auf den Ain ihrem Reformwillen zum Ausdruck zu bringen und unter Beweis stellen, dass sie selbst dazu in der Lage waren, auf die langfristige Abschaffung der Sklaverei mittels einer eigenständigen Gesetzgebung hinzuarbeiten. Diese Bemühungen wurden auch von den europäischen Adressaten bemerkt, obwohl sie retrospektiv auch die Schwachstellen und das Kalkül der Politik erkannten, wie beispielsweise am Kommentar Perceval Landons deutlich wird:

Jang Bahadur was the first who attempted to reform the old system. He made a law forbidding any free person to sell himself into slavery and making it illegal for a parent to dispose of his children. He also – moved no doubt rather by a laudable wish to get his new and rich Tarai soil cultivated than by any consideration of the feelings of the slave – ordered that no slave who had run away from his master and had settled in the districts of Naya Muluk and Morung should be returned to his owner. Neither of these enactments was of much use. It was found impossible to prevent men from selling themselves and their children when in desperation, and it is perhaps a pleasant commentary upon the system of slavery in Nepal that scarcely any runaways were willing to exchange the comfortable slavery of the uplands for the unhealthy liberty of the Tarai.

(Perceval Landon 1928, Vol. II: 164)

Nach ihrer Machtergreifung ergänzten die Śamśera Rāṇās unter Vīra Śamśera gegen Ende des 19. Jahrhunderts einige Regulierungen der Sklaverei im Ain, während sie aber gleichzeitig wenig unternahmen die bestehende Gesetze auch umzusetzen. Stattdessen nutzten sie das System im eigenen Interesse, um sich

---

<sup>31</sup> Vgl. Ojha (1983).

beispielsweise junge Sklavinnen für ihren Harem aus dem ganzen Land anzueignen.<sup>32</sup> Substanziellere Schritte in Richtung einer Abschaffung der Sklaverei erfolgten erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, während der kurzen Herrschaft von Deva Śamśera. Seine Versuche, die Sklaven in den Palästen und Residenzen der Eliten im Kathmandu-Tal zu befreien und auch seine Bemühungen alle weiblichen Sklaven in den von ihm direkt kontrollierten Provinzen Kaski und Lamjung in die Freiheit zu entlassen, stießen auf heftige Gegenwehr von der feudalen Landbesitz- sowie politisch-administrative Elite. Trotz öffentlicher Appelle und Kompromissangebote, Sklaven lediglich als *cākara* zu kategorisieren und Sklaveneigentümer für den wirtschaftlichen Verlust angemessen zu kompensieren, blieben seine Bemühungen ergebnislos. In der britischen Historiografie wurde Deva Śamśeras Initiative zwar gewürdigt, aber dessen Scheitern auf die ihm generell unterstellte fehlende Führungs- und Regierungskompetenz zurückgeführt:

Hastily and without foresight he [Deva Śamśera] attempted to emancipate female slaves, not only in the states of Kaski and Lamjung, over which he had immediate and personal control, but in Kathmandu itself. The time was not yet ripe for such a measure, and an uproar arose which compelled the withdrawal of the scheme.

(Perceval Landon 1928, Vol. II: 81)

Nach der Absetzung und Exilierung Deva Śamśeras bereitete sein Bruder und Nachfolger Candra Śamśera im Verlauf von zwei Jahrzehnten schrittweise die Abschaffung der Sklaverei vor. In dem Bewusstsein, dass das Sklaventum eine nicht zu vernachlässigende soziale, wie ökonomische Rolle im Gorkhā-Staat spielte, wurden zunächst nur geringfügige Ergänzungen des *Ain* vorgenommen, die beispielsweise die Versklavung und den Sklavenhandel erschwerten. Am 28. November 1924 wurde schließlich eine von langer Hand vorbereitete Versammlung auf dem *Ṭūḍikhel*, dem zentralen Paradeplatz in Kathmandu, einberufen und Candra Śamśera hielt eine besonders öffentlichkeitswirksame Rede, in der er die Abschaffung der Sklaverei ankündigte. Der Fotograf der *Rāṇā*-Regierung, *Dirghamān Chitrakār*, war beauftragt, die Szenerie vor Ort einzufangen (s. Abb. 5.2).

In seiner Rede begründet Candra Śamśera die Abschaffung der Sklaverei ausführlich sowohl mit moralischen als auch ökonomisch-rationalen Argumenten und führt dazu anekdotische und statistische Evidenzen an. Ein zentrales Argument lautete, die Sklaverei sei grundsätzlich unmoralisch. Dabei bezog er sich nur am

<sup>32</sup> Vgl. Chhetry (1992: 260–268).

Rande auf religiöse Argumente und fokussiert viel mehr, dass im Laufe des vergangenen Jahrhunderts in allen Teilen der Welt, in denen *sabhyatā* („Zivilisation“) existiere, die Sklaverei abgeschafft worden sei. Wenn also der Gorkhā-Staat im *sabhyatā yuga* („Zeitalter der Zivilisation“) selbst zu einem *sabhya muluka* („zivilisiertes Land“) mit einer *unnati sarkāra* („fortschrittlichen Regierung“) werden und als solches auch von der *sabhya saṃsāra* („zivilisierten Welt“) anerkannt werden wollte, sei die gesetzliche Abschaffung der Sklaverei eine dafür notwendig Voraussetzung.



**Abbildung 5.2** Inszenierung der Rede von Candra Śamśera Rāṇā am 28. November 1924. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Im weiteren Verlauf seiner Rede greift Candra Śamśera auf ein gängiges Argument des Abolitionismuskurses zurück und identifiziert die Kostenineffizienz von Sklavenarbeit im Vergleich zur Lohnarbeit als den ökonomisch-rationalen Grund, der für die Abschaffung spräche. Er präsentiert einerseits Anekdoten von

der Insel Pemba und der Inselgruppe der Seychellen, anhand derer sich zeige, dass der Wechsel von Sklaven- zur Lohnarbeit zu einer signifikanten Effizienzsteigerung in der Landwirtschaft geführt habe. Darauf aufbauend rechnet er mit Hilfe umfangreicher Kalkulationen vor, wieviel mehr ein Sklave im Unterhalt im Vergleich zum Lohnarbeiter koste und legt schließlich dar, wieviel kosteneffizienter der Wechsel von der Sklavenarbeit zur Lohnarbeit auch im Falle der eigenen Landwirtschaft wäre. Den Vorbehalten, die Abschaffung könnte aber die gesellschaftlichen Strukturen destabilisieren, begegnet er mit dem zuvor erlassene Verbot von *saṭī*, welches nicht zu den befürchteten Konsequenzen für die soziale Ordnung geführt hatte. Und um sich auch die Unterstützung der Sklaveneigentümer zu sichern, verspricht er großzügige Kompensationen, die er ebenfalls sehr detailliert ausführt und begründet.<sup>33</sup>

Nach dem Erlass des gesetzlichen Verbots der Sklaverei wurde der Handel mit Sklaven mit sieben Jahren Haft bestraft. Basierend auf dem zuvor festgelegten Preis von je 75 Rupien für männliche und 100 Rupien für weibliche Sklaven zahlte die Administration Entschädigungen von insgesamt 3.670.000 Rupien aus. Die auf diese Weise befreiten Sklaven (*amalekha*) erhielten Land zur eigenen Bewirtschaftung in einem Dorf im Tarai, das in Anlehnung an Freetown in Sierra Leone den Namen Amlekhganj, „Ort der befreiten Sklaven“ erhielt. Im Nachhinein, so scheint es zumindest, diente die Geste des geschenkten Landes aber wohl eher anderen Zwecken. Insgesamt siedelten sich wohl nur etwa 60 Haushalte in dem von Malaria geplagten Gebiet an und diese wurden kurz darauf als Lohnarbeiter angeheuert, um für die Verlegung von Eisenbahnschienen den Wald zu roden.<sup>34</sup>

Die zeitnahe Übersetzung ins Englische und anschließende Veröffentlichung der Rede lassen den Schluss zu, dass diese nicht ausschließlich an die eigene Bevölkerung und die Sklaveneigentümer adressiert war, die um ihren Wohlstand fürchtete, sondern implizit ebenso an die Eliten Europas, insbesondere an die Mitglieder der *League of Nations* und die Briten. Tatsächlich erzielte die Maßnahme nicht direkt den erhofften öffentlichkeitswirksamen Erfolg. Zunächst war in der damaligen medialen Berichterstattung über die Rede und die nachfolgende Abschaffung der Sklaverei umstritten, ob das Vorgehen Candra Śamśeras primär

---

<sup>33</sup> Siehe Rāṇā, Candra Śamśera (28. November 1924 [14. Marga 1981 V.S.]): Appeal to the People of Nepal for the Emancipation of Slaves and Abolition of Slavery in the Country. Kathmandu, Nepal.

<sup>34</sup> Michaels (2018: 207).

intrinsisch oder extrinsisch motiviert war.<sup>35</sup> So argumentierte beispielsweise William Vincent, seinerzeit Vorsitzender der indischen Delegation in der League of Nations, in seiner Rede in Genf, die Abschaffung der Sklaverei im Gorkhā-Staat sei „[...] clear evidence of the influence of the League in the East.“ (*The Modern Review*, November 1926: 565).

Doch in einem Artikel der *Times of India* wurde dieser Lesart unmissverständlich widersprochen und die Argumentation umgekehrt:

So far from the Maharaja's action being influenced by the League, we have on the other hand every reason to believe that it was his campaign against slavery that attracted the attention of the League which recently appointed the slavery commission to deal with slavery and conscripted labour in various parts of the globe.

(*Times of India*, 1. September 1926)

Und der englischsprachigen Zeitung *Pioneer* wurde außerdem auf den Umstand hingewiesen, dass die Bemühungen der Rāṇā-Regierung zur Abschaffung der Sklaverei in die Zeit zurückreichen, lange vor der Initiative der *League of Nations Convention on Slavery*:

Thus, various measures for manumission of Nepal slaves were adopted by His Highness the Maharaja long before the League appointed its first commission of enquiry on the subject of slavery in the year 1922.

(*Pioneer* vom 26. November 1926)

Doch ungeachtet dessen steht außer Frage, dass diese Rede und die anschließende Verbot der Sklaverei schlussendlich die intendierten Ziele erreichte. Candra Śamśeras gelang es alle Gegenargumente, die zum Scheitern des Versuchs seines älteren Bruders Deva Śamśeras beitrugen, zu antizipieren und insoweit zu entkräften, dass die Opposition innerhalb der eigenen Elite beschwichtigt und von dem Vorhaben überzeugt werden konnte. Gleichzeitig vermochte er es sehr effektiv das internationale Ansehen des Gorkhā-Staates und der Rāṇā-Administration erhöhen und dadurch sicherzustellen als „zivilisiertes Land“ mit einer „fortschrittlichen Regierung“ im „Zeitalter der Zivilisationen“ als Teil der „zivilisierten Welt“ anerkannt zu werden. Perceval Landon würdigt dies in seiner Landesgeschichte mit folgenden Worten: „[...] Nepal has wiped away the last miserable symbol of an old regime, and in this, the first of all human duties, can stand forward as in all respects the equal of her sister sovereign States.“ (Landon

---

<sup>35</sup> Vgl. Chhetry (1992: 343–347).

1928, Vol. II: 172). Wie positiv das Verbot der Sklaverei vor allem im Ausland wahrgenommen, welche herausragende Bedeutung Candra Śamśera selbst dabei zugeschrieben und historischen Vergleiche bemüht wurden, davon zeugt ebenfalls die zeitgenössische Berichterstattung:

The abolition of slavery in Nepal [...] has been achieved very largely through the efforts of a single individual. That the Prime Minister of Nepal, His Highness Maharaja Chandra Shumsher Jung Bahadur Rana, should have succeeded in less than two years in accomplishing a task which was only accomplished in the British Empire after generations of the most strenuous agitation, and in the United States after four year's civil war, may indeed be regarded as a triumph of personality.

(*Englishman* vom 1. September 1926)

Die Meinungen, Wünsche, Bedürfnisse und die tatsächliche Lebensrealität der betroffenen Sklavinnen und Sklaven blieben hingegen weiterhin unberücksichtigt. Denn trotz der formellen Befreiung zogen es viele von ihnen vor in einem Abhängigkeitsverhältnis mit ihren vormaligen Eigentümern zu verbleiben, weil es eine gewisse soziale wie ökonomische Absicherung bot.<sup>36</sup> Und tatsächlich hatte Candra Śamśeras Initiative zwar den erhofften Effekt für die Selbstinszenierung und Außendarstellung der damaligen Rāṇā-Regierung, nämlich durch die ergriffenen Maßnahmen zur sozialen und kulturellen Selbstzivilisierung als gleichwertiges Mitglied im Kreise der bereits zivilisierten Welt anerkannt zu werden. Aber für die von der Sklaverei betroffenen Menschen brachten die ergriffenen Maßnahmen nicht die erhofften Erfolge, denn wie Axel Michaels (2018: 202) anmerkt, wurde erst am 17. Juli 2000 die letzte verbliebene Form von Sklaverei in Nepal abgeschafft. Das würde die These stützen, dass es bei der öffentlichkeitswirksam inszenierten Abschaffung der Sklaverei in Wahrheit nicht um die tatsächliche Reform eines soziokulturellen Missstandes ging, sondern um die gezielte Selbstinszenierung und damit letzten Endes um Herrschaftslegitimation.

---

## 5.5 Die Legitimation der Legalität und soziokulturelle Selbstzivilisierung

Mit dem Zerbrechen des gesamteurasischen Equilibriums, der damit einhergehenden, bis dahin nie dagewesenen Hegemonie der europäischen Mächte und dem Ende der expansiven Phase der Staatsbildung der Gorkhālī im zentralen Himalaya veränderten sich auch die Legitimationsstrategien der neuen herrschenden

---

<sup>36</sup> Vgl. Chhetry (1992: 351), Mann (2012: 209–210) und Michaels (2018: 208).

Eliten zusehends. In den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts versuchten sie noch durch geschicktes Taktieren, die in dieser Zeit noch konkurrierenden Mächte der EIC und des Qing-Kaiserreichs gegeneinander auszuspielen und die internen Machtkämpfe gewaltsam zu unterdrücken. Aber nach der Entmachtung und dem Tod Bhīmasena Thāpās und dem fortschreitenden Machtverlust des Qing-Kaiserreichs eskalierten auch die Konflikte zwischen den verschiedenen Fraktionen innerhalb der Elite der Gorkhālī. Infolgedessen war nicht nur die innere Stabilität, sondern auch die Unabhängigkeit des entstehenden Gorkhā-Staates zunehmend gefährdet. Letztlich vermochte es Vīra Narasiṃha Kūvara die Wirren dieser Zeit zu nutzen und als Jaṅga Bahādura Rāṇā an die Macht im Land zu gelangen.

Als neuer Premierminister war sich nicht nur über die Instabilität im Klaren, sondern wusste auch um die stetig gewachsene äußere Bedrohung durch die britische Kolonialmacht und bemühte sich um ein kooperatives Verhältnis. Während seiner Reise nach Europa lernte er die wichtigsten Legitimationsstrategien der neuen Hegemonialmacht in Südasien kennen und begann mit der selektiven Aneignung besonders wirkmächtiger Instrumentarien. Mit Hilfe des Ain gelang es Jaṅga Bahādura den britischen Expansionsbestrebungen in Südasien mit der Einführung eines eigenen kodifizierten Rechtssystems zuvorzukommen. Darüber hinaus wurden durch den Ain neu angeeignete Legitimationsstrategien mit denen vorangegangener Herrschaftsdynastien verknüpft, um die Legitimität des Herrschaftsanspruch der neuen machthabenden Rāṇā-Dynastie zu stärken, die internen Machtkämpfe zu beenden und einer möglichen Fremdbestimmung zuvorzukommen. Insofern lässt sich die Kodifizierung des Rechts in Form des Ain und der damit einhergehende Aufbau eines landesweit einheitlichen Rechtssystems als Beginn der Selbstzivilisierung im Gorkhā-Staat interpretieren.

Die Verbindung von Maßnahmen zur Effektivierung des Staatsapparates mit der Legitimation der Legalität erlaubte, dass diese nicht als Ausdruck einer Willkürherrschaft wahrgenommen wurden, da sie auf einer formalisierten Gesetzgebung und dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit beruhten. Dieses Zusammenwirken ermöglichte es der neuen Rāṇā-Administration neue Kontrollinstrumente sowie Mechanismen zur Extraktion von finanziellen Ressourcen und zusätzlicher Arbeitskraft zu etablieren, vor allem durch die Verhängung von Geldstrafen und Versklavung. Gleichzeitig legitimierte der Bezug auf den varṇa-jāt-thara-Nexus und den Ethos brahmanischer Orthodoxie durch die Institutionalisierung einer hierarchisierten Gesellschaftsordnung den Anspruch auf zivilisatorische Überlegenheit der herrschenden Eliten als tāgādharī auf der vertikalen Ebene gegenüber allen übrigen Teilen der Bevölkerung. Die Aneignung dieser Diskurse

bediente außerdem ein legitimierendes Exzeptionalismus-Argument und identitätsstiftendes Narrativ. So inszenierten sich die Rāṇās im Ain als Bewahrer und Beschützer des weltweit einzig verbliebenen „Hindu Königreichs im Kali Zeitalter“ (§ 1) und durch diese konstruierte Identität konnten sie sich zusätzlich auch nach außen hin kulturell abgrenzen. Wie die Beispiele der kulturellen Identitätsmarker darüber hinaus zeigen, waren die Rāṇās in der Lage, sich mittels der Bezugnahme und Weiterentwicklung von Legitimationsstrategien vorangegangener Herrschaftsdynastien auf horizontaler Ebene nach innen, wie nach außen hin, sowohl gegenüber konkurrierenden Fraktionen der Elite als auch gegenüber den anderen Regionalmächten Asiens implizit als legitime Nachfolger der Śāha-Dynastie zu präsentieren.

Ähnlich verflochten sind auch die Ebenen der Legitimationsbegründungen mit Blick auf die Reform gesellschaftlicher und kultureller Missstände. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemühte sich die Rāṇā-Administration in einem Balanceakt, die Praxis der Witwenverbrennung und Sklaverei gesetzlich zu regeln, um sich die Anerkennung der britischen Kolonialmacht zu sichern, ohne zugleich durch einen zu starken Eingriff Widerstände innerhalb der eigenen Eliten zu schüren, die das gesamtgesellschaftliche Gefüge und damit auch die eigene Herrschaft gefährden konnten. Nach dem gewaltsamen Coup d'État der Śamśera Rāṇās gewannen diese Legitimationsstrategien bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts kontinuierlich an Bedeutung. Als aber die Reformbemühungen Deva Śamśeras erfolglos blieben und in dessen Entmachtung endeten, lernte Candra Śamśera aus den Fehlern der Vergangenheit. Vorausschauend bereitete er die eigene Bevölkerung und besonders die eigene Elite durch sein sehr kleinteiliges Vorgehen auf das Verbot von satī und Sklaverei über einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten schrittweise vor.

Die letztlich erfolgreichen Bemühungen der Rāṇā-Administration, die Witwenverbrennung und Sklaverei per Gesetz zu verbieten, trugen maßgeblich zur formellen Anerkennung der Unabhängigkeit und territorialen Integrität des Gorkhā-Staates im Freundschaftsabkommen mit der britischen Kolonialmacht bei. Wie sich außerdem anhand der damaligen medialen Berichterstattung, aber auch den späteren historiografischen Beiträgen deutlich zeigen ließ, war es Candra Śamśera durch die gezielte Aneignung dieser Legitimationsdiskurse und -praktiken gelungen, sich im Zuge einer sich durch den Zivilisierungsdiskurs zunehmend globalisierenden Welt selbst als zivilisierter und zivilisierender Herrscher zu inszenieren. Mit den Mitteln eines als fortschrittlich wahrgenommenen Rechtssystems hatte er erfolgreich die äußerst langlebigen gesellschaftlichen Missstände beheben können. In letzter Konsequenz wurde durch die Selbstzivilisierung soziokultureller Normen und Praktiken die Legitimität des

Herrschaftsanspruchs der Rāṇā-Dynastie und ihrer Regierung gegenüber der eigenen Bevölkerung, den europäischen Mächten und der bereits zivilisierten Weltgemeinschaft untermauert.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Herrschaftslegitimation durch Gesundheitswesen und Bildungsinstitutionen

# 6

In den vergangenen zwei Jahrzehnten wurde in der Forschung zu europäischen Zivilisierungsmissionen herausgearbeitet, dass die Schaffung eines Gesundheitswesens, medizinische Wissens- und Methodenkanons sowie Bildungsinstitutionen und -inhalte in der Hochphase der europäischen Hegemonie im 19. Jahrhundert oft als Merkmal für den Grad der Zivilisiertheit von Gesellschaften verstanden wurden. Und selbstverständlich galten Wissen, Methoden und Institutionen aus Europa als das Maß aller Dinge. Im Allgemeinen ist die Forschungsliteratur zur Entstehung von Bildungs- und Gesundheitswesen im Kontext Südasiens recht umfangreich und befasst sich mit verschiedenen Teilregionen des Subkontinents, der Zeit vor dem Eintreffen der Europäer, dem Einfluss der britischen Kolonialherrschaft, der Reaktion der nationalistischen Bewegungen, historischen Verflechtungen und zahlreichen anderen Aspekten. Auch die Verknüpfung von Gesundheitswesen und Bildungsinstitutionen mit der Thematik Herrschaftslegitimation wurden ausführlich analysiert und debattiert.<sup>1</sup>

Im Unterschied dazu handelt es sich bei historische Forschungsliteratur zum Bildungs- und Gesundheitswesen im Gorkhā-Staat und später Nepal hauptsächlich um chronologische Ereigniserzählungen ohne analytischen Ansatz, die meist im methodologischen Nationalismus verhaftet und auf die Zeit kurz vor und nach 1950 begrenzt bleiben. Die wenigen vorhandenen Interpretationen beschränkt sich meist auf die binäre Denkweise und Kategorisierungen von Modernisierungs- und Entwicklungsdiskursen mit kolonialen Ursprüngen.<sup>2</sup> In den allermeisten Fällen geht es in den wenigen vorhandenen Analysen darum festzustellen, inwiefern

---

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise Brimnes (2004), Ramanna (2004), Fischer-Tiné (2003, 2004, 2013) und Tschurennev (2011).

<sup>2</sup> Zu den Ursprüngen und Anfängen des Modernisierungsdiskurses siehe Shah, H. (2011).

bestimmte Handlungen von Herrschenden zur „Entwicklung der Nation“ beigetragen haben und wie diese in implizit vorausgesetzte Prozesse von der „Tradition hin zur Moderne“ einzuordnen sind.<sup>3</sup>

Über die Geschichte des Gesundheitswesens im Gorkhā-Staat ist grundsätzlich wenig bekannt. Es sind bislang nur wenige Quellenmaterialien erschlossen worden und vermutlich ist der Themenkomplex auch deshalb heute kaum Gegenstand historischer Forschungen. Es gibt nur einige wenige deskriptive Artikel und Beiträge in Sammelbänden, die sich aber fast ausschließlich mit Fragen der Entwicklung und Modernisierung ab den 1950er Jahren befassen. Gehaltvolle Analysen sucht man zumindest bislang vergebens. Vereinzelt Versuche den historischen Austausch von medizinischem Wissen und Methoden, beispielsweise zwischen den Malla-Königen des Kathmandu-Tals und den Kapuzinern und Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert oder zwischen den Rāṇās und den Ärzten der britischen Residenz im 19. Jahrhundert, bleiben oberflächlich und reichen meist nicht über die chronologische Narration von Ereignissen hinaus.<sup>4</sup>

Etwas umfangreicher und vielfältiger ist dahingegen die Forschungsliteratur zur Bildungsgeschichte des Gorkhā-Staates und Nepals. Bereits kurz nach dem Ende der Rāṇā-Herrschaft wurde die *Nepal National Education Planning Commission* ins Leben gerufen, die in ihrem Bericht (1956) einleitend auch die bereits ergriffenen Maßnahmen und vorhanden Institutionen beschreibt.<sup>5</sup> Eine besonders einflussreiche Rolle spielte dabei der amerikanische Professor Hugh B. Wood, dessen deutlich vom angloamerikanischen Entwicklungs- und Modernisierungsdiskursen geprägte Ideen den weiteren Verlauf der Bildungsgeschichte des Landes nachhaltig prägten.<sup>6</sup> In den 1970er Jahren setzte sich dieser Trend fort, aber es gab zusätzlich erste Bemühungen, die Geschichte der Bildungsinstitutionen aus der Rāṇā-Zeit und deren Bedeutung für die Entstehung des heutigen Nationalstaats Nepal zu untersuchen.<sup>7</sup> Beide Ansätze wurden nach dem

---

<sup>3</sup> Siehe beispielsweise Paudel (1994) und Graner (1998, 2006).

<sup>4</sup> Die meisten Publikationen zur Thematik stammen von Dixit, H. (2002, 2009, 2014 [2005], 2015, 2016, 2017). Siehe aber auch Marasini, B. (2003; 2020), Harper (2014) und Michaels (2018: 249–254).

<sup>5</sup> Siehe Bericht der Nepal National Education Planning Commission (1956), der aufgrund der führenden Rolle von Hugh B. Wood auch heute noch häufig als „Wood Report“ bezeichnet wird.

<sup>6</sup> Siehe auch Wood (1959). Eine umfangreiche Analyse des Einflusses von Wood findet sich bei Rappleye (2019). Die Bildungsgeschichte im Zeitraum von 1951–1976 behandelt Shrestha, J. M. (1993).

<sup>7</sup> Vgl. Acharya (1957 [2014 V.S.]), Dixit, K.M. (1957 [2014 V.S.]), Aryal (1970, 1977) und Rizal (1987).

Ende des Panchayat-Systems 1990 in Artikeln, Buchkapiteln, Sammelbandbeiträgen und Dissertationen weitergedacht, die aber tendenziell beschreibend und wenig analytisch angelegt sind.<sup>8</sup>

Parallel zu diesen Entwicklungen wurde in den 1990er Jahren die Herausbildung der Bildungsinstitutionen, produziertes Wissensinhalte und deren Dissemination zunehmend kritisch reflektiert. Es wurde aufgezeigt, dass Wissensproduktion und -vermittlung während des Panchayat-Systems in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark durch die nationalistische Agenda der wieder an die Macht gelangten Śāha-Dynastie beeinflusst waren. Und dieser war eben sehr daran gelegen, ein für sie legitimierendes Narrativ zu etablieren und zu verbreiten.<sup>9</sup> Dieser Erzählweise zufolge war Bildung bis zum Ende der Rāṇā-Herrschaft ein Privileg einer sehr kleinen Elite. Während die 1950er und 1960er Jahre zu einer Zeit des radikalen Umbruchs von „traditionellen“ hinzu „modernen“ Formen der Bildung stilisiert werden. Infolge der kritischen Reflexion des Forschungsstandes sind auch vereinzelt Diskussionsbeiträge erschienen, die sich differenzierter und weniger voreingenommen mit den ersten Bildungsexperimenten der Rāṇās auseinandersetzen.<sup>10</sup> Doch zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird die dichotome Denkweise von Entwicklungs- und Modernisierungsdiskursen immer noch regelmäßig aufgegriffen. Zwar sind die Beiträge eigentlich als Kritik an der entwicklungspolitischen Herangehensweise gedacht, aber sie reproduzieren dennoch häufig eine sehr vereinfachte Darstellung von einem isolierten Land, das erst nach 1950 dank der „westlichen Intervention“ und die Hilfe „internationaler Experten“ in die Lage versetzt wurde ein „modernes Bildungssystem“ zustande zu bringen:

In Nepal, the sudden arrival of ‘modernity’ through ‘development’ can be traced to a very specific historical moment. Free of the traumas, prejudices and preferences of colonialism, the Country opened its borders, at first tentatively, to a small band of international ‘experts’ who offered in an instant the fruits of a century of technical progress.

(Stephen Carney and Jeremy Rappleye 2011:1)

Allerdings gibt es aufgrund der weiterhin eingeschränkten Perspektiven von Historiografie und historischer Forschung und ihrer impliziten Verhaftung des

<sup>8</sup> Vgl. Sharma, G.N. (1990, 2005 [2062 V.S.]), Shaha (1990: 242–243), Shrestha (1993), Sever (1993: 224 ff.).

<sup>9</sup> Vgl. Onta (1996b, 1996c), Raj (2014) und Parajuli, Uprety und Onta (2021).

<sup>10</sup> Vgl. Caddell (2007), Parajuli (2012; 2019) und Parajuli, Uprety und Onta (2021).

Denkens im Referenzrahmen des Nationalstaates bis heute keine substantielle Debatten darüber, welche Rolle die selektive Aneignung von Wissen und Institutionen in der Entstehung eines Bildungssystems und Gesundheitswesens im Gorkhā-Staat spielte, geschweige denn ob diese zur Herrschaftslegitimation instrumentalisiert worden sind. Um die Aufarbeitung dieses Forschungsdesiderates anzustoßen, wird sich im Folgenden mit der Frage auseinandergesetzt, inwieweit die Internalisierung und Aneignung von Wissen, Methoden und Institutionen in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Eliten des Gorkhā-Staates auch der Herrschaftslegitimation dienen und daher als Ausdruck der körperlichen und geistigen Selbstzivilisierung verstanden werden können.

---

## 6.1 Das Gesundheitswesen als Instrument zur Herrschaftslegitimation

Die frühesten historischen Quellen, die auf die Existenz einer Gesundheitsversorgung im Kathmandu-Tal hindeuten, sind Licchavi-Inschriften aus dem 7. Jahrhundert. Darin taucht mehrfach der Begriff *ārogyaśālā* auf, mit dem eine Institution zur Versorgung von Kranken bezeichnet wurde. Weitere Quellen aus der Zeit der Malla-Könige weisen darauf hin, dass während der Herrschaft Pratāpa Mallas Mitte des 17. Jahrhunderts am Palast ein *vaidyakhānā* („Haus der Ärzte“) für die gesundheitliche Versorgung der Bevölkerung eingerichtet wurde.<sup>11</sup> Die Tatsache, dass diese Einrichtungen zur Gesundheitsversorgung in den Quellen explizit erwähnt werden, deutet bereits darauf hin, dass diese schon in der damaligen Zeit als eine Tugend der Herrschenden verstanden wurden und diese sich durch Inschriften vermutlich auch die gebührende Anerkennung sichern wollten. Denn durch die Bereitstellung der Versorgung für ihre Untertanen konnten sich die Herrschenden der Licchavi- und Malla-Dynastien als wohlwollend und fürsorglich darstellen. Ob damit auch die Legitimität der Herrschenden erhöht werden konnte, bleibt auf Grundlage der Quellen aber reine Spekulation.

Zum ersten Kontakt mit medizinischem Wissen und Methoden aus Europa kam es mit dem Eintreffen der Kapuzinermönche Johannes Grueber und Albert d'Orville, die um 1662 von ihrer Mission aus China zurückkehrten und auch im Kathmandu-Tal Halt machten. In seinen Briefen berichtet Grueber schockiert

---

<sup>11</sup> Vgl. Dixit, H. (2014 [2005]: 2, 9), Marasini, B. (2003: 306, 2020: 65) und Michaels (2018: 249).

über seine Beobachtungen im Umgang mit Kranken, die sein Gefühl der eigenen zivilisatorischen Überlegenheit offenbaren:

Es gibt noch eine andere furchterregende Sitte in diesen Reichen. Danach werden die Kranken, die schon dem Tode nahe sind und keine Aussicht mehr auf Gesundung haben, außerhalb des Hauses zwischen Feldern in Gräben geworfen, die voll von Aas sind, und den Unbilden des Wetters ausgesetzt. Ohne jede Ehrfurcht und jegliches Erbarmen lässt man die Kranken dort zugrunde gehen. Nach ihrem Tode werden sie den Raubvögeln, den Wölfen, Hunden und ähnlichen Tieren zum Verschlingen überlassen.

(Johannes Grueber 1662, zitiert in Übersetzung in Braumann 1985: 167)

Der damalige König Pratāpa Malla brachte den Schilderung Gruebers zufolge den Mönchen ein unerwartetes Wohlwollen entgegen, nachdem sie ihn scheinbar mit einem Fernrohr und anderen technischen Geräten, die sie bei sich führten, beeindruckt hatten. Er hieß sie als Gäste willkommen und gestatte ihnen eine Missionsstation im Tal zu gründen. Kurz darauf setzten Grueber und d'Orville ihre Reise fort, aber die ihnen nachfolgenden Missionare sollen in den Jahren danach in der Missionsstation auch eine rudimentäre Gesundheitsversorgung anbieten haben.<sup>12</sup>

Der Bericht von Giuseppe da Rovato bestätigt, dass die Kapuzinermönche noch bis zu ihrer Verbannung aus dem Kathmandu-Tal 1770, in die gesundheitliche Versorgung der Bevölkerung involviert waren. Dem Bericht zufolge half der Mönch Michael Angelo während der Eroberung des Tals nicht nur einem Bruder Pr̥thvīnārāyaṇas bei der Versorgung seiner Wunden, sondern kümmerte sich darüber hinaus um die Bewohnern der Stadt Kirtipur, denen die Gorkhālī als Vergeltung für ihren Widerstand die Nasen und Lippen abgeschnitten haben sollen.<sup>13</sup> Ansonsten sind bislang keine weiteren Quellen erschlossen worden, die Aufschluss über die Existenz eines Gesundheitswesens vor der Expansion der Gorkhālī geben könnten. Anthropologische Forschungen legen aber die Vermutung nahe, dass sich in erster Linie lokale Heilkundige mit Hilfe von medizinisch wirksamen Pflanzen und Ritualpraktiken um die gesundheitliche Versorgung der Menschen kümmerten. Allerdings ist dies nur durch mündliche Erzählungen überliefert und nicht schriftlich dokumentiert.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. Vannini (1977) und Michaels (2018: 249).

<sup>13</sup> Vgl. da Rovato (1970 [1786]: 13).

<sup>14</sup> Vgl. beispielsweise Blustain (1976), Wake (1976), Sharma, P. R. (1976), Stone (1976), Burghart (1988), Miller (1997).

Mit dem Eintreffen der britischen Militärs und Kolonialbeamten lebten die Austauschbeziehungen mit Europa Ende des 18. und im Verlauf des 19. Jahrhunderts allmählich wieder auf. In den Berichten von Kirkpatrick und Buchanan-Hamilton finden sich keine Informationen über eine Gesundheitsversorgung der Bevölkerung. Aber es gibt einige Beschreibungen von Krankheiten, die beide häufig mit den klimatischen Bedingungen in Verbindung bringen. Wiederholt erwähnt Kirkpatrick eine Fiebererkrankung, die den Menschen in der Region zufolge „*Owl*“ genannt wurde. Sie trat hauptsächlich in den tieferliegenden Tälern des Hügellandes und in den tropischen Wäldern des Tarai während der warmen und regenreichen Sommermonaten auf. Daher vermutete Kirkpatrick, es handelte sich dabei um eine Form von Malaria.<sup>15</sup> Außerdem findet er Hinweise auf die Existenz der Pocken und Kehlkopftumore.<sup>16</sup>

Ebenso berichtet der medizinisch ausgebildete Buchanan-Hamilton über Fieber- und Atemwegserkrankungen, Kehlkopfschwellungen und Lepra.<sup>17</sup> Er zeigte ein sehr reges Interesse am Wissen der ortsansässigen Bevölkerung über Heilpflanzen im zentralen Himalaya und experimentiert auch mit einigen.<sup>18</sup> Doch schon in seiner Beschreibung über die Behandlung von Pocken und den fehlenden Impfschutz deutet sich eine gewisse Herabwürdigung der Betroffenen an:

They have not yet introduced the custom of inoculation for the small-pox, and those who are seized are put into a separate hut, to which the friends daily convey water and food, but do not enter; and the sick is allowed to take his chance. They are all very slovenly and dirty.

(Francis Buchanan-Hamilton 1819: 25)

Noch deutlicher kommt Buchanan-Hamiltons innere Haltung und die implizite Auffassung, medizinisches Wissen und der Umgang mit Krankheiten auch als Merkmale von Zivilisiertheit einer Gesellschaft zu verstehen, in seinem Kommentar zur Verbreitung der Syphilis zum Ausdruck:

I have seen no country where the venereal disease is so common as in Nepal, nor so generally diffused among all classes of the people, who are indeed very dissolute. During my stay I had application for medical assistance from all ranks labouring under the venereal disease; and I observed that the men did not consider it as extraordinary or shameful, when they found their wives afflicted with this malady.

---

<sup>15</sup> Vgl. Kirkpatrick (1811: 82–83, 117, 173).

<sup>16</sup> Ibid.: 173, 238.

<sup>17</sup> Vgl. Buchanan-Hamilton (1819: 65, 72, 151).

<sup>18</sup> Ibid.: 85–86, 97–100.

(Ibid.: 71)

Im Unterschied dazu finden keine vergleichbar wertenden Aussagen in den zahlreichen Schriften des Residenten Brian H. Hodgson. Wenn überhaupt, dann thematisiert er Aspekte der Gesundheitsversorgung, den Ausbruch und die Verbreitung von Krankheiten nur äußerst selten.<sup>19</sup> Seiner Ansicht nach seien vor allem die günstigen klimatischen Bedingungen die Ursache für die Seltenheit von Epidemien und Endemien im Hügelland des zentralen Himalayas:

The fearful epidemics of the plains seldom penetrate the Himalayas, which, moreover, seem to have a positive exemption from endemic diseases, or those proper to any given country. For forty years, cholera has ravaged the plains continually almost. But in all that period Népal has been visited only twice [...].

(Brian H. Hodgson 1857: 3)

### 6.1.1 Die Entstehung medizinischen Pidgin-Wissens im Gorkhā-Staat

Nach der Machtübernahme Jaṅga Bahādura Rāṅās lässt sich eine Veränderung in der Wahrnehmung der britischen Kolonialbeamten feststellen. Henry A. Oldfield äußert sich in seinen Memoiren fast schon bewundernd über Jaṅga Bahāduras Interesse an der europäischen Chirurgie und seine chirurgische Fähigkeiten:

Jang has great faith in European surgical skill, and is, indeed, very fond of surgery, at which he often does a little himself. I remember his excising a small fatty tumor from a man's neck very successfully; and in any cases of slight injuries among his followers he generally doctors them himself.

(Henry A. Oldfield 1880, Vol. I: 252)

Während seines Aufenthalts in Europa hatte Jaṅga Bahādura auch das Royal College of Surgeons an der University of Edinburgh besucht und vermutlich dort ein paar chirurgische Instrumente erworben, wie sich aus diesem Kommentar Oldfields schließen lässt: "I have often found it exceedingly convenient to be able to borrow some of his instruments when our hospital was deficient in them." (Ibid.:

---

<sup>19</sup> Vgl. beispielsweise Hodgson (1857: 62).

253). Jaṅga Bahādura schien sich außerdem für die Herstellung von Medikamenten zu begeistern und Oldfield vermutete sogar, dass er diese gewinnbringend verkaufte:

He has a sort of laboratory in his garden where he prepares constantly a large quantity of a particular sort of medicine, in which he has great faith. Its composition is a profound secret; he says it contains the precious metals, even diamonds and pearls. He considers it very valuable, and I suspect, drives a profitable trade by selling it in small quantities to his brethren and family and others when sick. As a compliment to him, and to please him, they will willingly take it, and pay well for it too, whatever faith they may have in its real efficacy.

(Ibid.: 252)

Jaṅga Bahādura interessierte sich zwar für die europäische Medizin, aber bevorzugte auch nach seiner Rückkehr aus Europa weiterhin das heilkundlichen Wissens der lokalen *vaidya* („Arzt“) gegenüber der Allopathie der britischen Kolonialmediziner. Die Errichtung eines neuen *vaidyakhānā* auf dem Gelände des *Thāpāthalī Darbār*, dem neu errichteten Herrschaftssitz der Rāṅās am Ufer des Bagmati-Flusses kann als Ausdruck dieses Vertrauens verstanden werden. Denn es handelt sich dabei um die erste von der Rāṅā-Administration geschaffene öffentliche Institution zur Gesundheitsversorgung der Bevölkerung. Die Dienste und Medikamente der *vaidya* wurden für alle kostenfrei zur Verfügung gestellt. Die Mitglieder der Rāṅā-Familie und der übrigen Eliten wurden allerdings zur Kasse gebeten, um die Einrichtung zu finanzieren.<sup>20</sup> Wenn auch nur in einer Fußnote angemerkt, so ist sich Oldfield selbst darüber im Klaren, dass Jaṅga Bahādura das heilkundliche Wissen der lokalen *vaidya* grundsätzlich für überlegen hielt und nur im Falle von chirurgischen Eingriffen auf die Fähigkeiten des britischen Residenzarzt zurückgriff: „In medical cases, Jang says his own country doctors understand their treatment better than Europeans do. When he himself is indisposed he never consults me medically, but does invariably in everything surgical.“ (Ibid.: 252).

Oldfield schildert mehrere Vorfälle während seiner Dienstzeit, bei denen er zur medizinischen Versorgung von Patienten hinzugezogen worden war, wenn die Behandlungsmöglichkeiten der *vaidya* ausgeschöpft waren. Hieran wird die koloniale Denkweise des britischen Mediziners deutlich, der bemüht ist zwischen der lokalen ayurvedischen und der kolonialen allopathischen Medizin zu unterscheiden. Wie allerdings Harald Fischer-Tiné (2013) darlegt, ist

<sup>20</sup> Vgl. Rāṅā, Purushottama Śamśera J. B. (2007), Dixit, H. (2014 [2005]: 9) und Marasini (2020: 66).

diese dichotome Differenzierung im Kontext Südasiens nicht aufrechtzuerhalten. Denn beide Wissens- und Methodensysteme sind aus einer Vielzahl unterschiedlicher Einflüsse und gegenseitiger Wechselwirkungen hervorgegangen. Fischer-Tiné zufolge sei das in der postkolonialen Theorie weit verbreitete Hybriditätskonzept aber unzureichend, um der Komplexität der historischen Entstehungsprozesse und Verflechtungen von britischer Kolonialmedizin und den vielen unterschiedlichen Formen heilkundlichen Wissens in Südasien gerecht werden zu können. Stattdessen sei dafür die Verwendung des aus der Linguistik entlehnten Begriffs »Pidgin-Wissen« zu bevorzugen.<sup>21</sup> Die Prozesse der gleichzeitigen Aneignung verschiedener medizinischer und heilkundlicher Wissens- und Methodensysteme seitens der Gorkhālī, die zur Entstehung und Verbreitung eines eigenen medizinischen Pidgin-Wissens im Gorkhā-Staat beitragen, lassen sich im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder beobachten.

Oldfield erwähnt beispielsweise, dass Jaṅga Bahādura und Teile der Eliten der Vakzination zur Pockenprophylaxe schon frühzeitig Vertrauen entgegenbrachten:

Jang has great faith in vaccination, and has had all his children, most of his brothers', and those of the royal family vaccinated. I received five hundred rupees for vaccinating his eldest boy in 1850, when he was in England.

(Ibid.: 253).

Das ist insofern interessant, da es noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert heftige Debatten zwischen südasiatischen und britischen Ärzten gegeben hatte, ob Variolation oder doch Vakzination die bessere Impfmethode sei. Für die der Variolation wurden Pockenviren von infizierten Menschen verwendet, während für die Vakzination Pockenviren aus dem Lymphgewebe infizierter Kühe extrahiert wurden. Die Variolation wurde insbesondere von orthodoxen Hindus bevorzugt, weil sie die Verwendung der Kuh-Lymphe in der Vakzin-Herstellung aus religiösen Gründen kritisch gegenüberstanden. Sie war allerdings die medizinisch riskantere Methode, da sie mit höherer Wahrscheinlichkeit zur Infektion und zum Ausbruch der Pocken führen konnte. Deshalb bevorzugten die britische Kolonialmediziner die Vakzination als Methode.<sup>22</sup> Angesichts der Tatsache, dass die Eliten der Gorkhālī sich selbst als orthodox hinduistisch verstanden, ist Jaṅga Bahāduras Bevorzugung der Vakzination unerwartet. Aber ob diese Entscheidung auf medizinischen Wissen oder eher dem Wunsch basierte, von den britischen Medizinerinnen als zivilisiert wahrgenommen zu werden, lässt

---

<sup>21</sup> Vgl. Fischer-Tiné (2013).

<sup>22</sup> Vgl. Brimnes (2004) und Mann (2015b: 64).

sich aufgrund mangelnder Quellen nur mutmaßen. Oldfields Erwähnung der Tatsache deutet allerdings darauf hin, dass der Residenzarzt Jaṅga Bahāduras Vertrauen in die Vakzination auch als Anerkennung der postulierten Überlegenheit der britischen Kolonialmedizin wertete und in dem Premierminister einen dem medizinischen Fortschritt grundsätzlich zugewandten Herrscher erkannte.

Auf der anderen Seite bemerkte Oldfield auch kritisch Missstände an und monierte, dass die medizinische Behandlungen als Privileg den Eliten vorbehalten war. Die große Masse der Menschen hätten weiterhin an Tuberkulose, Pocken, Malaria, Lepra, Geschlechtskrankheiten, geringer Lebenserwartung und hoher Kindersterblichkeit zu leiden. Er beanstandet vor allem das Fehlen einer geeigneten Abwasserentsorgung in den Städten, was zu einer Minderung der Wasserqualität und im Zusammenwirken mit einer stetig steigenden Bevölkerungsdichte immer häufiger zum Ausbrechen von Cholera und anderen Seuchen führe.

There is an utter absence in all the cities of any system of drainage; nearly stagnant gutters on each side of the street, running immediately below the house-fronts, do the duty of sewers, and into them most of the filth and refuse of the adjacent buildings find their way.

(Ibid.: 99)

Ebenso beschrieb der Oldfield nachfolgende Residenzarzt Daniel Wright, dass die wohlhabenden Familien zwar die Dienste der lokalen *vaidya* in Anspruch nahmen, aber keine Einrichtungen für eine allgemeine Gesundheitsversorgung der einfachen Bevölkerung existierten:

Baids, or medical men, are also numerous in Nepal, and all families of any pretension have at last one permanently attached to their service. There are, however, no public hospitals or dispensaries, nor any means provided for the relief of indigent sick people.

(Daniel Wright 1877: 44)

Daran wird einerseits deutlich, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Ausbau der Gesundheitsversorgung für die Bevölkerung von der Rāṅā-Administration vorangetrieben wurde und dass die britischen Residenzärzte diese Bemühungen auch wahrnahmen. Andererseits ist aber die Geringschätzung der lokalen *vaidya* und ihres heilkundlichen Wissens klar erkennbar. Es ist nicht klar, ob Wright von der Existenz des *vaidyakhānā* wusste und sich entschied, dieses nicht als öffentliche Einrichtung zur Gesundheitsversorgung anzuerkennen oder

ob er nur unzureichend informiert war. Unabhängig davon verdeutlichen aber die Kommentare von Oldfield und Wright, dass die britischen Kolonialmediziner medizinisches Wissen, Methoden und Institutionen zur Gesundheitsversorgung als Merkmal von Zivilisiertheit und ihr eigener Wissens- und Methodenkanon der Allopathie sowie die eigenen Institutionsformen grundsätzlich als überlegen verstanden.

Weitere verfügbare Quellen deuten darauf hin, dass die Eliten der Gorkhālī diese Denkweise der britischen Kolonialverwaltung durchschaut haben. So gab es beispielsweise schon frühzeitig Bemühungen seitens der Rāṇā-Administration einen gesetzlichen Rahmen für die medizinische Behandlung im Rahmen des Ain (§ 54) festzulegen. Dieser schuf für Kranke und Ärzte ein gewisses Maß an Rechtssicherheit und fördert die Etablierung und Sicherstellung eines allgemeingültigen Qualitätsstandard in der Gesundheitsversorgung. Beispielsweise drohte bei falscher Anschuldigung eines Arztes den Tod eines Verwandten durch Fahrlässigkeit und Unfähigkeit verursacht zu haben, dem Anschuldigenden die Enteignung (§ 54.1). Auf der anderen Seite musste ein Arzt, der durch eine falsche Zubereitung potenziell giftiger Heilpflanzen einem Patienten ein Medikament verabreicht, die zum dessen Tod führten, das gleiche Medikament in der identischen Dosis zu sich nehmen. Wenn der Arzt ebenfalls daran starb, war eine Tötungsabsicht hinreichend bewiesen und die Tat bereits bestraft. Sollte der Arzt aber überleben, war damit belegt, dass der Kranke eines natürlichen Todes gestorben war und dem Arzt drohte keine weitere Strafe. Wenn der Arzt aber ein Brahmane war, sollte nicht ihm das potenziell tödliche Medikament, sondern einer Ziege oder einem Hund verabreicht werden. Starb das Tier, wurde die damit bewiesene Tötungsabsicht des Brahmanen mit *dāmala* bestraft (§ 54.2). Sollte eine Tötungsabsicht des Arztes bereits widerlegt sein und Verwandte beschuldigen den Arzt dennoch den Tod eines Kranken verursacht zu haben, droht den Verwandten wegen falscher Anschuldigung eine Geldstrafe (§ 54.3). Und sollten im Falle schwerer körperlicher Verletzungen drastische operative Eingriffe oder sogar Amputationen notwendig sein und ein Familienmitglied hat sich mit der Maßnahme einverstanden erklärt, kann der Arzt bei Nichtgelingen der Operation oder Amputation nicht im Nachhinein für den Tod des Verstorbenen verantwortlich gemacht werden (§ 54.4).

Ein weiteres Indiz, dass Jaṅga Bahādura und die Rāṇā-Administration verstanden, dass ein Gesundheitssystem als Instrument der Herrschaftslegitimation dienlich sein konnte, ist die Aneignung von Gesundheitsinstitutionen nach europäischem Vorbild. Vermutlich wussten die Verantwortlichen der Rāṇā-Administration, dass die Briten bestimmte Maßnahmen zur Eindämmung der Lepra auch zur Legitimation ihrer Kolonialherrschaft in Südasien einsetzten. Und

so wurde 1857, auf dem vorläufigen Höhepunkt der Annäherung zwischen der neuen Rāṇā-Administration und der EIC während der „großen Rebellion“, die erste Isolationseinrichtung für Leprakranke, das *Khokhana Leprosy Asylum* einige Kilometer südlich von Kathmandu fertiggestellt und eröffnet. Zu diesem Zeitpunkt waren aber weder die eigentliche Ursache der Erkrankung noch mögliche Behandlungsmethoden bekannt. Daher beschränkte sich die Funktion der Institution auf die Isolierung der Erkrankten, in der Hoffnung so einer weiteren Verbreitung der Krankheit entgegenwirken zu können. Abgesehen von einigen wenigen Erwähnungen in der ereignischronologischen Forschungsliteratur ist aber bis heute aber kaum etwas über diese medizinische Einrichtung bekannt und eine Einordnung in größere historische Zusammenhänge hat bislang ebenfalls noch nicht stattgefunden.<sup>23</sup>

Die Eröffnung des Asylums Ende der 1850er Jahre ist nicht nur deshalb interessant, weil es die erste Gesundheitsinstitution nach europäischem Vorbild im Gorkhā-Staat war, sondern weil Lepra erst ab den 1860er Jahren weltweit ein steigendes Maß an Aufmerksamkeit erfuhr. Erst nachdem Südasien größtenteils zur britischen Kronkolonie geworden war, interessierten sich auch die Verantwortlichen in der Verwaltung des British Raj ernsthaft für die Krankheit. Es wurden erstmals umfangreiche Studien über die Verbreitung auf dem Subkontinent durchgeführt und die Ergebnisse 1867 im Bericht des Royal College of Physicians veröffentlicht.<sup>24</sup> Auf der Grundlagenforschung der zwei norwegischen Wissenschaftler Danielssen und Boeck (1848) aufbauend wurde in diesem Bericht die These vertreten, es handele sich bei Lepra um eine Erbkrankheit. Deshalb wurde eine Isolierung der Betroffenen in speziellen Einrichtungen für nicht sinnvoll und notwendig erachtet. Diese Annahme wurde allerdings vor dem Hintergrund der aufkommenden Keimtheorie zunehmend kritisch hinterfragt und schließlich 1873 endgültig widerlegt, als Armauer Hansen das *Micobacterium leprae* im Gewebe von Lepraerkrankten als Ursache der Krankheit identifizieren konnte.<sup>25</sup>

Inwieweit Jaṅga Bahādura und die Rāṇā-Administration über diese Debatten diese medizinischen Kontroversen informiert waren und welche Rolle diese bei der Entscheidungsfindung zur Schaffung einer eigenen Quarantäneeinrichtung eine Rolle spielten, lässt sich auf Basis des bislang erschlossenen Quellmaterials nicht ermesen. Es liegt allerdings die Vermutung nahe, dass die Rāṇā-Administration mit der frühzeitigen Gründung einer eigenen medizinischen

---

<sup>23</sup> Vgl. Dixit, H. (2014 [2005]: 11), Marasini, B. (2003: 308; 2020: 66) Michaels (2018: 250).

<sup>24</sup> Siehe Report on Leprosy by the Royal College of Physicians, Prepared for Her Majesty's Secretary of State for the Colonies (1867).

<sup>25</sup> Vgl. Kakar (1996).

Institution nicht nur die Verbreitung der Krankheit eindämmen wollte. Implizit konnte man sich auf diese Weise als wohlwollende und progressive Regierung darstellen, für die der Schutz und das Wohlergehen der eigenen Bevölkerung einen hohen Stellenwert hatte und die eigenständig in Lage war, schnell und gezielt auch geeignete und zeitgemäße Maßnahmen zu ergreifen. Ob sich die Rāṅā-Regierung für die Strategie der Isolierung entschied, weil sie die These der Vererbbarkeit von Lepra anzweifelte, die Argumente der Keimtheorie für schlüssiger erachtete oder ohne ein tiefgehendes Verständnis der Thematik einfach intuitiv handelte bleibt aber reine Spekulation und sollte Gegenstand zukünftiger Forschungsvorhaben sein. Doch ungeachtet dessen, konnte Jaṅga Bahādura und die Rāṅā-Administration letztlich ihre Legitimität gegenüber der eigenen Bevölkerung, konkurrierenden Fraktionen der Elite und der britischen Kolonialverwaltung erhöhen.

### 6.1.2 Die Institutionalisierung eines staatlichen Gesundheitswesens

Infolge ihrer Machtergreifung wurde diese Legitimationsstrategie von der Regierung unter den Śamśera Rāṅās zum Ende des 19. Jahrhunderts aufgegriffen und der Aufbau eines Gesundheitswesens, das europäische Institutionsformen mit lokalen medizinischen Wissens- und Methodenkanons kombinierte, weiter vorangetrieben. Diese Bemühungen zur Institutionalisierung eines staatlichen Gesundheitsversorgung und das damit einhergehende Verschmelzen von zahlreichen Einflüsse in Form eines eigenen medizinischen Pidgin-Wissens erreichten 1889 einen neuen Höhepunkt mit der Fertigstellung und Eröffnung des ersten öffentlichen Krankenhauses des Landes am nördlichen Rand des Paradeplatzes Tūdikhel im Zentrum von Kathmandu, das heute als *Bir Hospital* bekannt ist (s. Abb. 6.1 und Abb. 6.2).

Anfänglich standen insgesamt 30 Krankenhausbetten zur Versorgung in zwei voneinander getrennten Gebäudeteilen für weibliche Patientinnen und männliche Patienten bereit. Das medizinische Personal wurde hauptsächlich aus Bengalen rekrutiert, die entweder in lokaler ayurvedischer und allopathischer Kolonialmedizin ausgebildet worden waren. Bei der Aus- und Weiterbildung eigenen Personals griff man häufig auf Mitarbeiter des *Indian Medical Service* (IMS) zurück, die regelmäßig nach Kathmandu eingeladen wurden. In den darauffolgenden Jahren wurde das Krankenhaus schrittweise erweitert und Abteilungen zur Bekämpfung von Cholera, Lepra und anderen Infektionskrankheiten hinzugefügt. In den 1890er Jahren wurden außerdem kleinere Krankenhäuser für die spezielle



**Abbildung 6.1** Das Bir Hospital im Zentrum von Kathmandu Ende des 19. Jahrhunderts. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Behandlung von Cholera und Lepra gebaut. In dieser Zeit wurden erstmals auch außerhalb des Kathmandu-Tals von der Rāṇā-Regierung kleinere Krankenhäuser, Krankenstationen und Apotheken, beispielsweise in Hanuman Nagar, Taulihawa, Nepalganj, Birganj und Jaleshwar etabliert.<sup>26</sup>

Zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde versucht, die gesetzlichen Regulierungen im Ain durch allgemeingültige organisatorische Strukturen und Verantwortlichkeiten für das medizinische Personal im entstehenden Gesundheitswesen zu ergänzen, wie anhand eines Dokuments von 1899 deutlich wird. Darin werden insgesamt fünfzehn Pflichten für das Krankenhauspersonal festgelegt. Beispielsweise sollten alle Mitarbeitenden zwar innerhalb von drei Jahren rund um die Uhr präsent sein, aber ihnen stand in diesem Zeitraum auch insgesamt eine Art Urlaub von zwei bis drei Monaten zu. Die *ḍāktara* („Arzt“) waren die höchsten medizinischen und administrativen Autoritäten in der Organisationsstruktur, denen alles Personal untergeordnet war und deren Anweisungen unbedingt Folge geleistet werden musste. Das Gehalt für das Personal wurde von staatlicher Seite festgelegt und monatlich ausgezahlt. Es lag in der Verantwortung der Ärzte, die Bestände

<sup>26</sup> Vgl. Dixit, H. (2014; 2014 [2005]: 13), Marasini, B. (2003: 308; 2020: 66), Michaels (2018: 250).



**Abbildung 6.2** Die Gebäude des Bir Hospital am nördlichen Rand des Tūḍikhel-Platzes. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

von benötigten medizinischen Materialien und Medikamenten zu verwalten und zu importierende Artikel rechtzeitig nachzubestellen.<sup>27</sup>

Abgesehen von der Gründung medizinischer Einrichtungen zur Behandlung sowie der Schaffung von gesetzlichen und organisatorischen Regularien, wurden zusätzlich auch Maßnahmen zur Ursachenbekämpfung von Krankheiten ergriffen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die medizinische Forschung weiter vorangeschritten und es konnte ausreichend belegt werden, dass viele Krankheiten durch Mikroorganismen verursacht und insbesondere durch verunreinigtes Wasser übertragen werden können. Ein nachvollziehbar zentrales Anliegen der Rāṇā-Administration war es daher die Versorgung der Bevölkerung mit sauberen Trinkwasser sicherzustellen. Und auch wenn die wissenschaftliche Begründung für die ergriffenen Maßnahmen neu war, so knüpfte die Rāṇā-Administration mit ihren nachfolgenden Infrastrukturprojekten zur Wasserversorgung an eine lange Geschichte der Wasserarchitektur vorangegangener Herrschaftsdynastien im Kathmandu-Tal an.

---

<sup>27</sup> Vgl. Slusser (1982: 154–157) und Michaels (2018: 251).

Beispielsweise gehörte es zu einer der wichtigsten Aufgaben der Licchavi-Administration Kanäle zur Wasserversorgung der Landwirtschaft und Bevölkerung anzulegen und zu unterhalten. Und auch heute noch sind Fragmente von Stufenbrunnen und Wasserspeiern aus der Zeit der Licchavi-Dynastie erhalten.<sup>28</sup> Auch der Malla-Dynastie war die Bedeutung einer funktionierenden Wasserversorgung bewusst und ein Großteil der heute noch erhaltenen, mitunter sehr kunstvoll gestalteten Wasserarchitektur im Kathmandu-Tal stammt aus dem 17. Jahrhundert.<sup>29</sup> Und selbst für die Gorkhālī hatte Wasser bereits in der formativen Phase der Staatsbildung als überlebenswichtige Ressource eine herausgehobene Bedeutung. Auch sie unterhielten zur Versorgung Bewässerungskanäle für die Landwirtschaft und die Bevölkerung, legten Wasserstellen an, gruben Brunnen und regulierten den Zugang sowie Schutz dieser Anlagen, wie das 6., 8. und 14. Edikt von Rāma Śāha verdeutlichen.<sup>30</sup>

Doch Ende des 19. Jahrhunderts konnten die vorhandenen Kapazitäten zur Wasserversorgung in den urbanen Zentren, insbesondere im Kathmandu-Tal, aufgrund des Bevölkerungswachstums den Bedarf bei weitem nicht mehr decken. Außerdem kam es immer häufiger zu Ausbrüchen von Cholera mit hohen Todesraten. Daher wurde Ende der 1880er Jahre mit dem Bau eines neuen Wasserversorgungssystems mit Rohrleitungen für Kathmandu begonnen, das 1891 in Betrieb genommen wurde. Der Erfolg der Maßnahme veranlasste die Rāṅṅā-Administration den Bau solcher Systeme auch in den anderen Städten des Tals und Landesteilen voranzutreiben. Dass diesen Infrastrukturprojekten nicht nur altruistische Motive zugrunde lagen, sondern auch eine implizit legitimatorische Funktion erfüllten, lässt ein genauerer Blick auf die Rede von Vīra Śāmsera erkennen, die der Premierminister zur Einweihung des Wasserversorgungssystems in Bhaktapur 1895 hielt.<sup>31</sup>

Zur Einleitung verweist er auf das zehnjährige Jubiläum seiner Amtszeit und beschreibt kurz die grundlegende Herangehensweise seiner Regierungsarbeit mit einer nautischen Metapher mit ihm als Kapitän, der das „Schiff des Staates“ versucht durch die unzähligen Gefahren der damaligen Gegenwart zu manövrieren. Sich der Rhetorik des Zivilisierungsdiskurses der europäischen Kolonialmächte bedienend will er eine gewisse Bescheidenheit und Demut angesichts der Größe seiner Verantwortung zum Ausdruck zu bringen. Ihm sei bewusst „[...] that my

<sup>28</sup> Vgl. Michaels (2018: 220).

<sup>29</sup> Vgl. Slusser (1982: 154–157, 168) und Michaels (2018: 375–379).

<sup>30</sup> Vgl. Riccardi (1977).

<sup>31</sup> Siehe Foreign Department (1895): “Opening of the New Water Works at Bhatgaon in Nepal”. External-B. Signatur: Progs. Nos. 21–22. National Archives of India, S. 4–10.

efforts for the bettering of my countrymen have fallen short of my wishes“ (Vīra Śamśera Rāṇā 1895: 5). Zur Erläuterung dieser Diskrepanz zwischen dem was er sich erhofft hatte während seiner Regierungszeit umzusetzen und was ihm tatsächlich gelungen war, greift der Premierminister auf einen Vergleich mit anderen Ländern zurück. Seiner Ansicht nach sei es nämlich überall in der Welt üblich, dass Reformvorhaben aller Art grundsätzlich von der Bevölkerung ausgingen, welche dann durch die Unterstützung der Regierung mit deren Expertise und Erfahrung umgesetzt werden konnten. Doch in seinem Land stelle sich die Situation anders dar:

[...] any improvement, however urgent and far reaching in its effect for good, may remain dormant for years before being carried out, and when taken up by any well-intentioned person it is rendered a doubly difficult task owing to the ignorance and apathy of the mass of the people, steeped as they are in prejudices centuries old.

(Ibid.: 6)

Es sei also nicht nur der fehlende Reformwille der Bevölkerung, sondern zusätzlich auch noch die Ignoranz, Gleichgültigkeit und tiefverwurzelten Vorurteile der einfachen Menschen, gegen die sich ein „fortschrittlicher Herrscher“, wie Vīra Śamśera sich hier selbst hier inszeniert, durchsetzen muss, um das Leben eben jener Menschen verbessern zu können. Angesichts dieser erschwerten Bedingungen sei es demnach eine umso größere Leistung gewesen, das Wasserversorgungssystem in Bhaktapur bauen und in Betrieb nehmen zu können. Doch das durch Cholera verursachte Leid der Menschen und der allgemeine Mangel an sauberen Trinkwasser hätten ihn letztlich dazu bewegt, sich dieser großen Herausforderung zu stellen. Und der Erfolg des Projektes habe schließlich alle Erwartungen übertroffen. Seither seien Cholera und andere, durch Wasser übertragene Infektionskrankheiten in Kathmandu nicht mehr ausgebrochen, während es im nur wenige Kilometer südlich gelegenen Patan im gleichen Zeitraum zu mehreren Ausbrüchen von Seuchen gekommen sei, bei denen viele Menschen ihr Leben verloren.

Im nächsten Schritt seiner Argumentation stellte Vīra Śamśera dann einen Zusammenhang zwischen einer Verbesserung der Gesundheitsversorgung und ökonomischen Wohlstand her und bricht diese auf die Aussage herunter: „In a poor country like ours health means money; [...]“ (Ibid.: 8). Es obliege daher der Regierung die Vorteile neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse zu nutzen, die menschliches Leid mindern und den materiellen Wohlstand mehren können. Motiviert vom Erfolg des Wasserversorgungssystems in Kathmandu und erschüttert angesichts des durch Krankheiten verursachten Leides, habe sich seine Ehefrau

dazu entschlossen, die notwendige Infrastruktur für Bhaktapur mit ihren privaten monetären Ressourcen zu finanzieren. Vīra Śamśera hoffe, dass diese großzügige und selbstlose Geste seiner Ehefrau als solche wertgeschätzt werde und den Menschen in Bhaktapur Gesundheit und Glück bescheren möge.

Zum Ende seiner Rede informiert Vīra Śamśera die geladenen Gäste zudem über den aktuellen Stand der Arbeiten eines weiteren Infrastrukturprojektes, das die Ausbreitung von Krankheiten mindern, die Gesundheitsversorgung verbessern und zur allgemeinen Steigerung der Lebensqualität beitragen soll:

I refer to the Kathmandu Drainage Work. The scheme for the erection of private and public latrines and the disposal of the nightsoil of the city in a manner satisfactory to all parties is also receiving the earnest attention of the government – a few public latrines have already been opened and the rest will be ready in a few months.

(Ibid.: 10)

Die Rede wurde vom damaligen britischen Residenten Colonel H. Wylie transkribiert und in Übersetzung an seine Vorgesetzten in der britischen Kolonialverwaltung weitergeleitet. Diese Tatsache allein spricht bereits dafür, dass die Maßnahme auch von den impliziten Adressaten wahrgenommen wurde. Und selbst bei den anderen europäischen Reisenden im Land blieben diese Infrastrukturprojekte nicht unbemerkt, die als klares Zeichen für die fortschreitende Selbstzivilisierung der Gorkhālī gedeutet wurden. So berichtete beispielsweise der von den Bauarbeiten an den Rohrleitungen des Wasserversorgungssystem im Kathmandu-Tal völlig überraschte und sogar etwas desillusioniert klingende Otto Ehlers:

[...] ich überholte einen schier endlos langen Zug von Ochsenkarren, auf denen schwere, gusseiserne Röhren verschiedenen Kalibers landeinwärts befördert wurden. Ich erfuhr, dass dieselben zu einer Wasserleitung in Kathmandu bestimmt, und dass bereits mehrere hundert solcher Röhren dorthin geschafft worden seien. Das klang ja alles unheimlich zivilisiert, und ich wäre am liebsten gleich wieder umgekehrt.

(Otto Ehlers 1894: 288)

Nach dem Tod Vīra Śamśeras und der Absetzung Deva Śamśera wurde die Bemühungen der Rāṇā-Regierung zum Aufbau eines landesweiten Gesundheitssystems unter Candra Śamśera weiter fortgeführt. 1903 wurde das zweite große Krankenhaus, das *Chandra Lok Hospital* in Bhaktapur eröffnet. Die Kapazitäten des Khokhana Leprosy Asylum wurden schrittweise erweitert und es wurden weitere kleinere Krankenhäuser, Krankenstationen und Apotheken außerhalb des

Kathmandu-Tals, beispielsweise in Ilam und Doti, in Palpa und Palhi (Parasi) sowie in Jhapa (Bhadrapur), Sarlahi, Rangeli, Bardia und Dhankuta errichtet (s. Abb. 6.3).



**Abbildung 6.3** Eine Krankenstation außerhalb des Kathmandu-Tals in den frühen 1920er Jahren. (© Madan Puraskär Pustakālaya)

Allerdings fehlte es noch immer an eigenen medizinischen Ausbildungsinstitutionen. Deshalb wurde auch in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhundert das Personal weiterhin hauptsächlich in Bengalen ausgebildet oder rekrutiert und Mitarbeiter des IMS eingeladen, die beim Aufbau des staatlichen Gesundheitswesens in verschiedenen Funktionen assistierten. Um 1917 wurden dem Bir Hospital eine Reihe von Laboreinheiten, eine bakteriologische, eine pathologische, eine radiologische Abteilung sowie eine neue Apotheke angegliedert. Zudem wurde die Pockenschutzimpfung überall kostenfrei angeboten. Als Ergänzung zu den tendenziell eher an europäischen Vorbildern orientierten Institutionen, wurde aber auch die Institutionalisierung des lokalen heilkundlichen Wissens und die Verschmelzung der unterschiedlichen medizinischen Wissens- und Methodensysteme weiter vorangetrieben. 1918 wurde beispielsweise das *Naradevi Ayurvedic Hospital* als erste größere Einrichtung mit einem Schwerpunkt in ayurvedischer Medizin in Kathmandu eröffnet. In den 1920er Jahren folgten die Eröffnung eines weiteren großen Krankenhauses in Patan sowie die Gründung eines Tuberkulose Sanatoriums in Tokha.



**Abbildung 6.4** Das Tribhuvana-Chandra Military Hospital in Kathmandu um 1926. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Ein weiterer bedeutender Meilenstein im Aufbau eines eigenen staatlichen Gesundheitssystems markierte die Eröffnung des Tribhuvana-Chandra Military Hospital am 9. September 1926. Das Militärkrankenhaus war nicht nur auf dem damals neuesten Stand der Technik und Wissenschaft, sondern diente gleichzeitig als erstes Kriegsdenkmal für die Gefallenen Soldaten des Gorkhā-Staates im Ersten Weltkrieg (s. Abb. 6.4). Anhand der Reden des leitenden Ingenieurs *Kiśore Narasiṃha Rāṇā*, Premierminister Candra Śamśeras und des britischen Residenten Hugh Wilkinson, die während der Eröffnungsfeierlichkeiten gehalten worden, wird einerseits deutlich, wie die Rāṇā-Administration die neue Institution zur Verknüpfung von Gesundheits- und Erinnerungspolitik zu nutzen wusste. Andererseits zeigt sich wieder die legitimatorische Dimension einer solcher Einrichtung.<sup>32</sup>

Gleich zu Beginn seiner Rede zur Eröffnung des Militärkrankenhauses beschreibt der leitende Ingenieur *Kiśore Narasiṃha* veranschaulichend und fast

---

<sup>32</sup> Foreign and Political Department (1926): “Opening of a Military Hospital and Initiation of a Campaign Against Tuberculosis in Nepal”. Signatur: Progs. Nos. 514-X. National Archives of India.

schon überschwänglich, inwieweit die Rāṇā-Regierung durch das Militärkrankenhaus ihre Fürsorge und ihr Bewusstsein für die Bedürfnisse der eigenen Bevölkerung zum Ausdruck brächte, insbesondere gegenüber den Soldaten, die im Ersten Weltkrieg gedient hatten:

It is impossible not to see that it must be a comfort to a soldier to know that there is an institution, provided by the Government, where he, when ill, has only to present himself to ensure that the doors will be immediately thrown open to him and that he will be tended and cared for in the most admirable manner, without any charge. And there will also be further satisfaction to him to know that the Hospital will afford help to such members of his family as may be in need of it while living in, or on a visit to Kathmandu.

(Rede von Kiśore Narasiṃha Rāṇā 1926: 5)<sup>33</sup>

Direkt im Anschluss stellt er den Bezug zur damaligen Unterscheidung zwischen lokalem heilkundlichen Wissen und der aus Europa kommenden allopathischen Medizin her. Wie schon Jaṅga Bahādura, betont Kiśore Narasiṃha dabei die Wertschätzung und das Vertrauen in die lokalen Heilkunde, während er aber gleichzeitig die Fortschrittlichkeit der westlichen Chirurgie anerkennt:

I am sure we all highly value and believe in our own ancient systems of healing. But appreciation of the more modern methods of medical treatment for certain diseases, especially in the field of surgery, which has made really marvelous progress in its operations, has spread widely even in this secluded country.

(Ibid.: 5)

Er begründet darauffolgend den spezifischen Bedarf eines Militärkrankenhauses damit, dass die existierenden medizinischen Einrichtungen nicht ausreichen würden, um die steigende Anzahl von Patienten versorgen zu können. Besonders für die Soldaten, die von den Schlachtfeldern Europas zurückkehrt waren und weiterhin betreut werden müssten, würden die Kapazitäten des bestehenden Gesundheitssystems nicht ausreichen.

Nach seiner ausführlichen Beschreibung aller technischen Details des Baus, der Ausstattung auf dem neuesten Stand von Technik und Wissenschaft, der Statue eines Soldaten auf dem Dach des Gebäudes sowie seiner Erläuterung der Bau- und Unterhaltskosten, kommt er auch darauf zu sprechen, inwieweit das Militärkrankenhaus, aber auch andere neue Einrichtungen des Gesundheitssystem als Symbol und Ausdruck der Güte und besonderen Befähigung der Rāṇā-Regierung

---

<sup>33</sup> Ibid.: 5–9.

verstanden werden sollten. Trotz unzähliger Widrigkeiten vermochte diese es, die Errungenschaften zivilisatorischen Fortschritts auch den einfachen Menschen in weit entlegenen Regionen der Welt wie dem Himalaya zugutekommen zu lassen:

Though it is not possible for us in this out-of-the-way-corner of the world to reap the full benefit of the great scientific discoveries which characterize the modern era when not a year passes by without the announcement of a notable discovery tending to ameliorate human life and enhance the progress of civilization, yet we have, due to the philanthropic benevolence of Your Highness, in a small way no doubt as marks the beginning, the most up-to-date methods of scientific treatment of diseases as represented by such institutions as the Pathological Laboratory, the Electrical Annexe to the existing civil Hospital, and this new Hospital for soldiers.

(Ibid.: 8)

Kiśore Narasiṃha fährt fort nicht nur die Wohltaten der Rāṇā-Regierung hinsichtlich der europäischen Kolonialmedizin in den höchsten Tönen zu loben, sondern zusätzlich auch dafür, die Ausweitung der lokalen Heilkunde selbst in die entlegensten Landesteile vorangetrieben, damit der Verbreitung von Quacksalberei entgegengewirkt und maßgeblich zum Aufbau des modernen Gesundheitssystems beigetragen zu haben. Er beendet seine Lobrede mit einer Bemerkung zu den Idealen der Regierungsarbeit und dem Selbstverständnis der Rāṇā-Administration, in der nochmal der legitimatorische Charakter und die implizierte Selbstzivilisierung all dieser augenscheinlich dem Allgemeinwohl dienenden Maßnahmen in den zwei vorangegangenen Jahrzehnten unter der Herrschaft Candra Śamśeras kommuniziert und die Rhetorik europäischer Zivilisierungsmission deutlich zum Tragen kommt:

By consistently and steadfastly following and acting up to the high ideal of Government annunciated some twenty-two years ago on the occasion of the opening of the Bhatgaon Hospital that the first dare of the State should be the preservation of health and alleviation of the sufferings and distresses of its subjects, and no less by the efforts to secure every advantage tending towards the general well-being of the people and uplift and progress of the country.

(Ibid.: 9)

Candra Śamśera selbst beginnt seine daran anschließende Rede mit einer Anmerkung zu seiner persönlichen Wahrnehmung, mit der Eröffnung des Militärkrankenhauses in Verbindung gebracht zu werden und verknüpft diese geschickt mit Themen der Erinnerungs- und Außenpolitik. Für ihn stünde die neue Institution als Denkmal für den Mut, Patriotismus und die Hingabe der Gefallenen, die

für hehre Ideale wie Recht und Gerechtigkeit bereit waren ihr Leben zu lassen, und gleichzeitig als Symbol für das freundschaftliche Verhältnis zur britischen Regierung. Angesichts des erbrachten Opfers sollten alle Bewohner des Landes die Erinnerung an die Heldentaten der gefallen Soldaten in ihren Herzen tragen. Aber die zahllosen Ablenkungen, die Schnelllebigkeit und Herausforderungen des alltäglichen Lebens führe Candra Śamśera zufolge meist dazu, dass diese Opfer oft viel zu schnell vergessen werden:

It is therefore, to honor them and no less to keep before us a beacon which will call us towards those principles for which they laid down their lives that we decided in favour of a concrete memorial which will remain a visible and speaking, and I hope, a lasting monument to those brave sons of Nepal. I thought therefore, of a building devoted to a philanthropic object to which newcomers to this city, its inhabitants both natives and foreigners, will turn to pay silent homage to the gallant and noble souls whom the statue at the top of this structure truly visualizes.

(Rede von Candra Śamśera Rāṇā 1926: 11)<sup>34</sup>

Nachdem er dem medizinischen Personal seine besten Wünsche ausgesprochen und die Leistung des leitenden Ingenieurs gewürdigt hatte, bedient er sich gekonnt der Rhetorik der europäischen Zivilisierungsmission und versichert allen Anwesenden, dass die Pflichterfüllung stets sein wichtigstes Leitprinzip gewesen sei. Er fährt fort: „It would be the proudest achievement of my administration if posterity credits me with having done my level best for the uplift of the country and the removal of the sufferings and miseries of the people.“ (Ibid.: 12). Wie schon sein älterer Bruder Vīra Śamśera, ist sich auch Candra Śamśera der Gelegenheit des Momentums seiner Rede bewusst und weiß diese zu nutzen, um das entworfene Selbstbild als wohlwollender und fürsorglicher Herrscher zu untermauern und verkündet zum Abschluss:

Gentlemen, I believe this is a fitting occasion to make the happy announcement that a sum of seven lakh rupees has been set apart to combat the lamentable mortality from that fell disease – tuberculosis – which takes it heavy toll of life in this country. God willing, I hope that before long a Sanatorium in a modest way on up-to-date lines will be counted amongst our other charitable institutions to remove the despair of those require but cannot afford to avail of such medical help outside the country.

(Ibid.: 12)

---

<sup>34</sup> Ibid.: 10–12.

Candra Śamśeras Rede verfehlte die intendierte Wirkung bei einem wichtigen Adressaten, der britischen Kolonialverwaltung, nicht. Das zeigt sich in der Ansprache des britischen Residenten Hugh Wilkinson, der die Maßnahmen zur Selbstzivilisierung der Rāñā-Regierung selbst auch in größere Zusammenhänge einzuordnen weiß:

These achievements form two important links in the long chain of benefits conferred on Nepal by Your Highness's strong and humane rule. They follow closely on that great scheme of the emancipation of the slaves, which has recently been brought to a successful conclusion. I am fortunate in having this opportunity of conveying publicly to Your Highness the congratulations of His Excellency the Viceroy and the Government of India on this great achievement, in which Lord Irwin has taken special interest. [...]. There can be no doubt that these humanitarian acts will keep Your Highness's name ever fresh in the memory and gratitude of succeeding generations.

(Rede von Hugh Wilkinson 1926: 13–14)<sup>35</sup>

Aus den Notizen in den Archivalien des Residenten geht außerdem hervor, dass dieser sich um eine möglichst zeitnahe Transkription und Übersetzung der Reden von Candra Śamśera und Kiśore Narasiṃha bemühte, um diese an seine Vorgesetzten in der britischen Kolonialverwaltung weiterzuleiten. Außerdem kümmerte er sich umgehend auch um eine vorteilhafte Berichterstattung in den englischsprachigen Printmedien im British Raj. Nur wenige Tage nach der Eröffnung des Militärkrankenhauses erschien im *The Statesman* am 16. September ein Artikel mit der Überschrift „Social Work in Nepal – Hospital Opened“ und am 17. September ein weiterer Artikel im *The Pioneer* mit dem Titel „A Nepal Memorial – New Military Hospital, Opening Ceremony at Kathmandu and the Maharaja's Eloquent Tribute“. In beiden Artikeln wurden die wichtigsten Eckdaten zu den Baukosten und zur technischen Ausstattung, den geladenen Ehrengästen und den wichtigsten Passagen aus den Reden zusammengefasst. Dabei wurden insbesondere die oben zitierten Redeauszüge wiedergegeben, in denen die Redner sich der wichtigsten Schlagworte der Zivilisierungsrhetorik der Briten bedient hatten.<sup>36</sup>

Die Anerkennung der europäischen Zeitgenossen für diese Selbstzivilisierungsleistung findet darüber hinaus auch Ausdruck in Perceval Landons historio-graphischen Beitrag. Ihm zufolge habe es Vīra Śamśera zwar vermocht, das erste Krankenhaus in Kathmandu zu etablieren, während aber der Rest des Landes ohne

---

<sup>35</sup> Ibid: 13–14.

<sup>36</sup> Ibid.: 17–19.

eine grundlegende medizinische Versorgung geblieben war. Unter Premierminister Candra Śamśera sei es der Rāṇā-Regierung schließlich gelungen, sich gegen alle Widerstände, die der Reform des Gesundheitswesens Gorkhā-Staates entgegenstanden, durchzusetzen und den Aufbau eines allgemeinen Gesundheitswesens entscheidend voranzubringen, indem gleichermaßen die Wissens- und Methodensysteme der lokalen ayurvedischen Heilkunde und der europäischen Allopathie als sich gegenseitig ergänzend verstanden und entsprechend gefördert wurden.<sup>37</sup>

Nach dem Tod Candra Śamśeras 1929 setzten dessen Nachfolger die staatlichen Bemühungen zum Aufbau eines landesweiten Gesundheitssystems weiter fort. Während der Regierungszeiten von Bhīma Śamśeras und Juddha Śamśera wurden sowohl bestehende Einrichtungen erweitert als auch neue Krankenhäuser und Apotheken, unter anderem in Bhairahawa, Butwal, Bahadurganj, Dharan, Bhimphedi, Bardiya und Kailali, sowie kleinere Krankenstationen in ländlicheren Landesteilen in Betrieb genommen. Zudem wurden Anfang der 1930er Jahre mit der *Rājakṛtya Āyurveda Vidyālaya* und der *Civil Medical School* die ersten staatlichen Institutionen zur Ausbildung medizinischen Personals gegründet. Um dem steigenden Verwaltungsbedarf des wachsenden Gesundheitssystems beizukommen und vorhandene Ressourcen effizienter verteilen und Kapazitäten organisieren zu können, wurde in dieser Zeit auch ein Gesundheitsministerium geschaffen, das *Svāsthya Sevā Vibhāg*.<sup>38</sup>

Doch die Wiederaufbaumaßnahmen nach dem schweren Erdbeben von 1934 und die Beteiligung der Gorkhālī am Zweiten Weltkrieg verbrauchten einen Großteil der zur Verfügung stehenden staatlichen Ressourcen. Durch das Erdbeben zerstörte und beschädigte Gebäude mussten erst wieder aufgebaut und konnten nur noch in Einzelfällen erweitert werden. Zusätzlich war die Rāṇā-Administration durch die Zunahme oppositioneller Aktivitäten im British Raj und im eigenen Land, durch die Intensivierung der internen Machtkämpfe zwischen den verschiedenen Fraktionen der Rāṇā-Familie und die Kooperation von Teilen der politischen, administrativen und militärischen Elite mit den regierungskritischen Gruppierungen nicht länger in der Lage, die Strategie der vorangegangenen Premierminister weiterzuverfolgen. So kam der Ausbau der Gesundheitsversorgung in den 1940er Jahren fast gänzlich zum Erliegen. Infolgedessen wurden die gesundheitspolitischen Maßnahmen der Rāṇā-Administration in der zeitgenössischen Berichterstattung der englischsprachigen Printmedien und historiografischen Beiträgen kaum noch beachtet. Im Allgemeinen schien das Gesundheitswesen als Instrument der Herrschaftslegitimation ab Mitte der 1930er

---

<sup>37</sup> Vgl. Landon (1928, Vol II: 183–184).

<sup>38</sup> Vgl. Dixit, H. (2002, 2009, 2014 [2005], 2015, 2016, 2017) und Marasini, B. (2003; 2020).

Jahre recht rasant an Bedeutung zu verlieren und verschwand in den letzten Jahren der Rāṅā-Zeit schlussendlich in der Bedeutungslosigkeit.

---

## 6.2 Das Bildungssystem zur Herrschaftslegitimation

Wie in der einleitenden kritischen Reflexion des aktuellen Forschungsstandes bereits zusammengefasst, dominieren in der bildungshistorischen Forschungsliteratur noch immer dichotomen Denkweisen kolonialen Ursprungs von Entwicklung und Modernisierung, die Verhaftung im nationalstaatlichen Referenzrahmen und die Annahme, dass erst die „plötzliche Öffnung“ des lange Zeit isolierten Landes und die daraufhin folgende Intervention nordamerikanischer und europäischer Experten, den Beginn der Entstehung eines modernen Bildungssystems markiere. Nur wenige Arbeiten haben sich hingegen mit der Bildungsgeschichte des 19. Jahrhunderts beschäftigt und diese beginnen meist mit dem immer gleichen Zitat Daniel Wrights von 1877: „The subject of schools and colleges in Nepal may be treated as briefly as that of snakes in Ireland. There are none.“ (Wright 1877: 31). Doch nur wenige Autoren schenken auch den darauffolgenden Sätzen ausreichend Aufmerksamkeit, aus denen hervorgeht, dass es schon lange vor dem Kontakt mit den Europäern Bildungssysteme und -institutionen im zentralen Himalaya gab:

Sir Jung Bahadur and some of the wealthier class have tutors, either Europeans or Bengali Babus, to teach their children English; but there is no public provision for education of any sort. Every man teaches his own children or employs the family priest or Pandit for the purpose. The lower classes are simply without education of any kind whatever.

(Ibid.: 31)

Jaṅga Bahādura und die oberste Schichten der neuen Machthabenden hatten also schon Mitte des 19. Jahrhunderts damit begonnen, sich am Vorbild der britischen Kolonialbeamten orientierend, Lehrer aus Europa und Bengalen an ihren Hof zu holen. Indem die herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates durch Bildung dazu befähigt wurden mit den Beamten der britischen Kolonialmacht in deren Sprache zu kommunizieren, konnten sie sich und vor allem ihren Nachkommen einen Vorteil gegenüber der übrigen Bevölkerung verschaffen.

Genauso aufschlussreich ist auch der nachfolgende Satz, der auf die bereits bestehende Strukturen zur Wissensvermittlung hinweist. Wie Axel Michaels (2018) erläutert, gab es in Südasien schon lange vor dem beginnenden Austausch

mit Europa verschiedene Formen von Bildung. Eine davon war die von Wright erwähnte private Ausbildung durch das Engagieren von Priestern oder Gelehrten, der den Kindern des jeweiligen Haushalts Wissen vermittelte. Die anderen beiden waren das *Gurukul*-System und die monastische Ausbildung, die von Wright vernachlässigt wurden. In beiden Systemen bewohnten Schüler bereits in jungen Jahren entweder das Haus des Lehrers (*Gurukul*) oder das Kloster und lernten dort neben Lesen und Schreiben auch Grundlegendes über Grammatik, Astronomie, Literatur und Rituale. Die Ausbildung war aber meist Männern vorbehalten und nur in höheren gesellschaftlichen Milieus üblich. Aufgrund ihrer Qualifikationen waren Priester, Mönche und Gelehrte für die Verwaltungen der Kleinkönigtümer in der Region seit jeher grundsätzlich gefragt. Und zwischen dem 11. und 12. Jahrhundert genossen einige Bildungseinrichtungen im Kathmandu-Tal, aber auch anderen Städten im zentralen Himalaya auf ihrem Höhepunkt einen Ruf als herausragende Zentren der Gelehrsamkeit.<sup>39</sup> Im 19. Jahrhundert war dieser Ruf zwar weitestgehend verblasst, aber die damit verbundenen Formen von Bildung waren über die Jahrhunderte hinweg dennoch erhalten geblieben. Sie unterschieden sich aber grundsätzlich vom Bildungsverständnis der britischen Kolonialbeamten und wurden von diesen daher auch nicht als vergleichbar wahrgenommen.

Bisher wird in der bildungshistorischen Forschungsliteratur davon ausgegangen, dass Bhīmasena Thāpā als erster Herrscher des entstehenden Gorkhā-Staates zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Wert einer den europäischen Mächten zugewandten Bildung erkannte und begann Lehrer aus Bengalen zur Ausbildung seiner Familie zu engagieren und auch englischsprachige Zeitungen zu abonnieren. Gleichzeitig wurde aber auch mit der staatlichen Institutionalisierung bereits existierender Bildungsformen begonnen. Beispielsweise wurde bereits 1825 die erste staatliche *pāṭhaśālā*, eine Sanskritschule, im Kathmandu-Tal eröffnet, in der neben Sanskrit auch vedische Literatur, Grammatik, Astrologie und Dichtung gelehrt wurde. In Anlehnung an das *Gurukul*-System wurden Schüler in den Räumen der *pāṭhaśālā* nicht nur unterrichtet, sondern lebten dort auch.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Michaels (2018: 239).

<sup>40</sup> Vgl. Rizal (1987: 46) und Michaels (2018: 240).

## 6.2.1 Anfänge und Ausbau des staatlichen Schulsystems im Gorkhā-Staat

Doch auch in der Bildungsgeschichte des Gorkhā-Staates markiert Jaṅga Bahāduras Machtübernahme und Reise nach Europa einen historischen Wendepunkt. Während seines Aufenthalts in England und Frankreich besuchte er eine Vielzahl von Bildungseinrichtungen und erkannte frühzeitig deren legitimatorisches Potenzial. Es gibt Hinweise darauf, dass er von Anfang an bemüht war, dieses für sich zu nutzen und sogar eigene Defizite aufarbeitete. Wie anhand des Berichts von Orfeur Cavenagh deutlich wird, assoziierten die britischen Kolonialbeamten schon zu dieser Zeit einen gewissen Bildungsstand als Zeichen von Zivilisiertheit und deshalb erhielt Jaṅga Bahādura für seine Mühen eigenständig lesen und schreiben gelernt zu haben, deren Bewunderung und Anerkennung:

When he first obtained his office, he was extremely illiterate, and, owing to willfulness when a child, could neither read nor write. Finding that without these acquirements he was liable to be misled by those around him, and consequently to act unjustly, he devoted all his leisure hours to study, and at the expiration of a year had obtained such proficiency as to be able to carry on a correspondence with perfect facility, and all orders of importance are written with his own hand.

(Orfeur Cavenagh 1851: 258)

Direkt nach seiner Rückkehr aus Europa begann Jaṅga Bahādura mit der Rekrutierung europäischer und bengalischer Lehrer, die er zur Ausbildung seiner Kinder und Familienmitglieder nach Kathmandu kommen ließ. Ab 1853 wurden diese in eigens dafür vorgesehenen Räumlichkeiten der neuen Palastanlage des Thāpāthalī Darbār in Englisch, Hindi, Bengali, Sanskrit, Persisch, Geschichte, Geografie, Mathematik und śāstra-Literatur unterrichtet. Damit wurde die erste Schule des Landes nach europäischem Vorbild, die *Thāpāthalī Darbār School*, ins Leben gerufen. Nachdem anfänglich nur Jaṅga Bahāduras eigene Familie am Unterricht teilnehmen durften, wurden auch kurz darauf die Nachkommen der entmachteten Śāhas sowie einige ausgewählte bhāradāra-Familien zugelassen.<sup>41</sup>

Gut informiert über die britische Bildungspolitik in Südasiens unter Federführung des Präsidenten des Board of Control der EIC, Charles Wood, entschloss sich Jaṅga Bahādura primär die englischsprachige Ausbildung exklusiv für die herrschenden Eliten zu fördern.<sup>42</sup> Dafür wurden weder Kosten noch Mühen gescheut. Für Lehrende aus dem Ausland wurden eigens Einreisedokumente

<sup>41</sup> Vgl. Aryal (1970: 23) und Rizal (1987: 44–46).

<sup>42</sup> Vgl. Wood (2019 [1854]).

ausgestellt, Grenzbeamte wurden angewiesen einreisenden Lehrer bevorzugt zu behandeln, zur Erleichterung der Reise wurden Elefanten entsandt und für einen möglichst angenehmen Aufenthalt großzügige Residenzen im direkten Umfeld der Palastschule zur Verfügung gestellt. Verwaltungsdokumente zeigen zudem, dass sie um ein Vielfaches besser entlohnt wurden als die einheimischen Lehrkräfte. Mit dem Ziel, die Verbindung mit dem kolonialen Bildungssystem der Briten noch zu vertiefen und die Möglichkeit Schulabschlüsse der Absolventen auch außerhalb des Gorkhā-Staates anerkennen zu lassen, wurde die Thāpāthālī Darbār School an die 1857 gegründete University of Calcutta angegliedert und Abschlussprüfungen mussten fortan dort abgelegt werden. Ab den 1860er Jahren schickten immer mehr Mitglieder der Rāṅgā-Familie ihre Kinder auch für weiterführende Bildungsabschlüsse an die University of Calcutta und die Studierenden erhielten zur Finanzierung ihres Aufenthaltes sogar Regierungsstipendien. Zu den ersten erfolgreichen Absolventen aus dem Gorkhā-Staat gehörte Candra Śāmsera, der 1884 sein Studium erfolgreich abschloss. Dieser Fokus auf den Ausbau des englischsprachigen Bildungssystems im Kathmandu-Tal und der damit einhergehenden Ressourcenverschiebung bedeutete aber gleichzeitig auch die zunehmende Vernachlässigung bereits bestehender Bildungsstrukturen von pāṭhaśālā, Privatunterricht, Gurukul und Klöstern. Außerhalb des Kathmandu-Tals änderte sich daher wenig und Bildung blieb auch im übrigen Land weiterhin ein Privileg gut situerter Familien.<sup>43</sup>

Die Bildungspolitik der frühen Rāṅgā-Administration unter Jaṅga Bahādura lässt sich daher auf zwei Grundsätze herunterbrechen: Im Rahmen der zunehmenden Kooperationsbereitschaft mit der expandierenden britischen Kolonialmacht verfolgte die Rāṅgā-Regierung auch im Hinblick auf Bildung eine Politik der sukzessiven Annäherung. Diese diente offensichtlich der allgemeinen Verbesserung des Verhältnisses, welches im Nachgang des Anglo-Gorkha-Krieges noch primär durch wechselseitiges Misstrauen geprägt war. Zugleich scheinen die Rāṅgās auch versucht zu haben, durch die am britischen Vorbild orientierten und sehr exklusiven Ausbildung einen weiteren Differenzmarker zwischen sich selbst beziehungsweise ihren Nachkommen und der eigenen Bevölkerung zu etablieren, um damit ihren Überlegenheitsanspruch zu stärken, der wiederum die Legitimität ihrer Herrschaft stützen sollte.<sup>44</sup>

Diese Bildungspolitik wurde auch Jaṅga Bahāduras Tod von Raṅoddīpa Siṃha weiter fortgesetzt. Ende der 1870er Jahre wurde die Thāpāthālī Darbār School erweitert, in *Darbār High School* umbenannt und nach und nach für immer

---

<sup>43</sup> Vgl. Aryal (1977) und Rizal (1987: 47).

<sup>44</sup> Vgl. Rizal (1987: 54).

mehr Mitglieder der Rāṇā-, Śāha- und bhāradāra-Familien geöffnet. Außerdem wurde das Lehrangebot erweitert und zur Ausbildung von diplomatischen Verwaltungsbeamten auch Tibetisch und Persisch unterrichtet. Diese Maßnahmen führten in den folgenden Jahren zu einer rasanten Zunahme der Schülerzahlen.<sup>45</sup> Nach der Ermordung ihres Onkels und der gewaltsamen Machtübernahme der Śamśera Rāṇās 1885, waren diese anfänglich als Usurpatoren mit einem zusätzlichen Legitimationsdefizit konfrontiert. Doch Vīra Śamśera und seine Brüder waren bereits selbst in den Bildungseinrichtungen des britischen Kolonialstaates ausgebildet worden und wussten genau, wie sie das legitimatorische Potenzial ihrer Bildungspolitik zu ihrem Vorteil nutzen konnten.

Im Vertrauen darauf, die britische Kolonialmacht fungiere als externe Legitimationsquelle, konzentrierten sich die Śamśera Rāṇās zum Ende des 19. Jahrhunderts auf die Intensivierung der Kooperation mit den Briten auf unterschiedlichsten Ebene und bauten in diesem Zusammenhang auch das englischsprachige Schulsystem weiter aus. Nachdem die Anzahl der Schüler der Darbār High School bereits im Verlauf der 1880er Jahre stark angestiegen war und sich gleichzeitig auch der Bedarf der staatlichen Verwaltung an qualifiziertem Personal erhöht hatte, initiierte Vīra Śamśera Anfang der 1890er Jahre den Neubau eines größeren Schulgebäudes am westlichen Rand des *Rānī Pokharī*, einem zentralen Ort in Kathmandu. Dabei orientierte man sich immer deutlicher, nicht nur architektonisch, sondern auch institutionell am Vorbild des englischen Bildungssystems im kolonialen Südasien (s. Abb. 6.5).

Doch ähnlich wie im Falle der Aneignung der unterschiedlichen medizinischen Wissens- und Methodensysteme, wollte die Rāṇā-Administration auch nicht ihre Legitimation gegenüber den orthodox-hinduistischen Teilen der Eliten durch eine zu sehr fokussierte Ausrichtung am britischen Bildungssystem gefährden. Daher bemühte man sich ebenso darum auch die althergebrachten Bildungsformen in die neue Bildungspolitik zu integrieren. Deshalb wurde im unteren Stockwerk der Darbār High School eine pāṭhaśālā eingerichtet. Allerdings lässt sich beispielsweise anhand der Diskrepanzen in der Bezahlung der Lehrkräfte die deutliche Bevorzugung des englischsprachigen Bildungssystems der Rāṇā-Administration Ende des 19. Jahrhunderts ablesen.<sup>46</sup>

Abgesehen davon gab es, trotz der ausgeprägten Orientierung am Beispiel des Bildungssystems des British Raj, einen entscheidenden Unterschied zwischen der

---

<sup>45</sup> Ibid.: 56–58.

<sup>46</sup> Während Lehrende aus dem Ausland zwischen 800 Rs. und bis zu 5000 Rs. pro Jahr erhielten, bekamen einheimische Lehrkräfte in der pāṭhaśālā nur zwischen 300 Rs. und 800 Rs. jährlich. Vgl. Rizal (1987: 68, 421) und Michaels (2018: 240).



**Abbildung 6.5** Das neue Gebäude der Darbār High School am Rande des Rānī Pokharī um 1892. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Bildungspolitik der Rāṇā-Administration und dessen Vorbild. Während die britische Kolonialverwaltung ab den 1880er Jahren, den Empfehlungen des Berichts der *Indian Education Commission* unter der Leitung von William W. Hunter folgend, den Ausbau der Grundschulausbildung für größere und insbesondere bislang benachteiligte Teile der Bevölkerung förderte, die auch in der jeweiligen Muttersprache angeboten werden sollte, behielt die Rāṇā-Administration ihre restriktive Zugangspolitik bei.<sup>47</sup> Sie ließ Englisch zur einzigen Unterrichtssprache erklären und setzte sogar vereinzelte Verbote bestimmter Lerninhalte über Geografie und Geschichte des eigenen Landes durch. Es liegt die Vermutung nahe, die Rāṇās waren nicht nur über die koloniale Bildungspolitik der Briten gut informiert, sondern schienen sich ebenfalls über die unbeabsichtigte Konsequenzen im Klaren. Sie beobachteten die Formierung der Unabhängigkeitsbewegungen im British Raj zum Ende des 19. Jahrhunderts mit Sorge und befürchteten möglicherweise, dass eine zu liberale Bildungspolitik das Potenzial habe auch ihre eigene Herrschaft zu gefährden. Allerdings ist bislang kein Quellenmaterial erschlossen worden, dass diese Annahme zweifelsfrei belegt.

---

<sup>47</sup> Indian Education Commission (2019): 'Recommendations' of the Report of the Indian Education Commission. In: Pramod K. Nayar (Hg.): *Colonial Education and India 1781–1945*, Vol. II: Routledge, S. 99–131.

## 6.2.2 Ein kurzes Intermezzo bildungspolitischer Experimente

Mit dem Tod Vīra Śamśera 1901 und der Machtübernahme seines Bruders Deva Śamśeras setzte eine kurze experimentelle Phase vergleichsweise liberaler Reformvorhaben ein. Im Gorkhāpatra, der neu gegründeten, ersten vom Staat herausgegebenen Zeitung des Landes, umreißt der neue Premierminister seine Pläne. Wie schon sein Bruder vor ihm, bediente sich Deva Śamśera dabei gekonnt der Zivilisierungsrhetorik der britischen Kolonialmacht. Mittels einer Kombination von Maßnahmen, die er wiederholt unter dem Schlagwort „unnati“ („Fortschritt“) zusammenfasst, solle „hāmṛā Gorkhā“ („unser Gorkhā“) den Zustand der „sabhyaṭā“ („Zivilisation“) erreichen, also ein „sabhya deś“ („zivilisiertes Land“) werden.<sup>48</sup> Sich zunehmend am Beispiel Japans orientierend, spielte dabei der Aufbau eines allgemeinen und landesweiten Bildungssystem eine zentrale Rolle. Deva Śamśera ließ zu diesem Zweck ein Beratungsgremium einsetzen, welches unter der Leitung des jungen Rājās der Provinz Bajhang und Schwiegersohns Candra Śamśeras, Jayapṛthvībahādura Siṃha, einen umfangreichen Plan zur Umsetzung dieses Vorhabens ausarbeitete.<sup>49</sup> Diese Plan sah vor, dass Dorfgemeinschaften im gesamten Land sogenannte *bhāṣā pāṭhaśālā* („Sprachschule“) gründen durften, wenn sie mehr als fünfzig Schülerinnen und Schüler finden konnten. Die jeweiligen lokalen Provinzverwaltungen wurden instruiert diesen neu gegründeten Schulen mindestens einen Lehrer zur Verfügung zu stellen, dessen Gehalt von der Zentralverwaltung in Kathmandu übernommen werden sollte. Konnten Dorfgemeinschaften mehr als zweiundfünfzig Lernwillige zusammenbringen, erhielten sie zusätzlich auch kostenfrei Lehrbücher und weitere benötigte Materialien. Die Lehrpläne sahen vor, in diesen Schulen Grundlagen im Lesen, Schreiben, in Mathematik, Geografie und Geschichte zu vermitteln.<sup>50</sup>

Abgesehen von der allgemeinen Öffnung des Bildungssystems für die gesamte Bevölkerung des Gorkhā-Staates, zeichneten diese neuen *bhāṣā pāṭhaśālā* eine weitere Besonderheit aus. Während Englisch die Sprache der herrschenden Eliten und Sanskrit die Sprache der Priester und Gelehrten war, galt die allgemeine Umgangssprache, die heute als Nepālī bezeichnet wird, zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „minderwertig“, „unzureichend“ und wurde abwertend häufig als

<sup>48</sup> Siehe Gorkhāpatra vom 16. Mai 1901.

<sup>49</sup> Vgl. Zum biografischen Hintergrund von Jayapṛthvībahādura Siṃha und zum aktuellen Forschungsstand zu seinen Funktionen und seinem Wirken in der Rājā-Administration zu Beginn des 21. Jahrhunderts siehe Lüder (2021).

<sup>50</sup> Vgl. Acharya (1957 [2014 V.S.]), Upraity, T.N. (1962: 39) und Rizal (1987: 70).

„Sprache der Sklaven“ bezeichnet (Neupane 1954 [2011 V.S.]: 4).<sup>51</sup> Und obwohl sie seit dem 18. Jahrhundert zumindest im Hügelland des zentralen Himalaya als Lingua Franca des expandierenden Gorkhā Rājya bzw. Gorkhā Rāj etabliert war, hatte sie zu dieser Zeit noch keinen einheitlichen Namen und wurde unter anderem als *khas kurā*, *gorkhālī*, *parvatīya bhāṣā*, *prākṛt* oder manchmal auch einfach nur als *bhāṣā* bezeichnet. Und im Gegensatz zum Englischen oder zum Sanskrit galt diese Umgangssprache als Medium literarischer Schöpfung oder zur Wissensvermittlung zur damaligen Zeit als völlig ungeeignet.<sup>52</sup> Deshalb ist es vor diesem Hintergrund umso bemerkenswerter, dass die Verantwortlichen der Bildungsinitiative sich ganz bewusst für eine allgemeine Grundschulausbildung der gesamten Bevölkerung mittels eben jener Umgangssprache entschieden. Retrospektiv kann diese Maßnahme nicht nur als Wendepunkt in der Bildungspolitik, sondern durchaus auch als bedeutende Grundlage für das entstehende, übergreifende Projekt der Rāṇā-Regierung zur Nationenbildung interpretiert werden.

Um diese neue Bildungspolitik auch umsetzen zu können, musste zunächst ein zentrales Problem der Reformen angegangen werden: der Mangel an Lehrbüchern in der umgangssprachlichen *bhāṣā*. Zu diesem Zweck wurde das *Gorkhā Bhāṣā Prakāśinī Samiti*, das Komitee zur Verbreitung der *gorkhā bhāṣā* gegründet und Jayaprthvībahādura Siṃha hatte bereits im Vorfeld der öffentlichen Verlautbarung der Bildungsinitiative mit dem Verfassen einiger Schulbücher begonnen. So konnten bereits 1901 die vier Schulbücher *Akṣarāṅka Śikṣā*, *Bālbodh*, *Gyānmālā* und *Śrestādarpaṇa* veröffentlicht werden.<sup>53</sup> Die beiden Bücher *Akṣarāṅka Śikṣā* und *Bālbodh* dienten der Vermittlung alphanumerischen Grundlagenwissens, damit die Schülerinnen und Schüler mit dem Devanagari-Skript, dem numerischen System und elementaren algebraischen Funktionen vertraut gemacht werden konnten. Anschließend führte *Gyānmālā* sie in die Literatur und Philosophie Südasiens ein und mit Hilfe von *Śrestādarpaṇa* konnten sie sich Kenntnisse und Fähigkeiten zur Buchhaltung aneignen. Die bildungspolitische Initiative des neuen Premierministers war von Beginn an ein Erfolg. Innerhalb nur eines Monats nach der Verkündung des Vorhabens im Gorkhāpatra wurden etwa fünfzig *bhāṣā pāṭhaśālā* im ganzen Land gegründet, wovon aber der überwiegende Teil im Kathmandu-Tal angesiedelt war.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Vgl. außerdem Sharma, G.N. (2005 [2062 V.S.]) und Parajuli (2009).

<sup>52</sup> Vgl. Parajuli (2012: 300).

<sup>53</sup> Siehe Siṃha, Jayaprthvībahādura (1901a, 1901b, 1901c, 1901d).

<sup>54</sup> Es gibt bislang keine verlässlichen Quellen bezüglich der genauen Anzahl der gegründeten *bhāṣā pāṭhaśālā*. Vgl. Dixit, K.M. (1957 [2014 V.S.]), Wood (1959), Aryal (1970; 1977), Rizal (1987: 70) und Sharma, G.N. (2005 [2062 V.S.]).

### 6.2.3 Das Bildungssystem zur Nationen- und Staatsbildung

Allerdings sahen Deva Śamśeras tendenziell eher konservativen Brüder ihre Machtbasis durch die progressiven Reformen zusehends bedroht. Anders als in der bildungshistorischen Fachliteratur oft behauptet, wurden die bildungspolitischen Reformen Deva Śamśeras nach dem unblutigen Coup d'État seiner Brüder nicht sofort wieder rückgängig gemacht und die gegründeten bhāṣā pāṭhaśālā nicht umgehend wieder geschlossen oder verboten. Allerdings wurden sie nicht länger von lokalen Provinzverwaltungen, sondern direkt der Zentralverwaltung in Kathmandu kontrolliert und ihr Fortbestehen sowie ihre Finanzierung an die Bedingungen geknüpft, dass sie vornehmlich den Interessen der Rāṇā-Regierung, also denen der Rāṇā-Familie dienen. Infolgedessen wurden einige Schulen wieder geschlossen und andere wiederum in pāṭhaśālā umgewandelt.

Die vollständige Rücknahme der bildungspolitischen Reformen aber war nicht im Interesse der Rāṇā-Regierung. Denn einerseits wurden aufgrund der immer neuen Aufgaben, derer sich die expandierende staatliche Verwaltung annahm und der zunehmenden Komplexität der Verwaltungsvorschriften, eben auch immer mehr qualifizierte Beamte benötigt. Um diesen Bedarf beizukommen, und entsprechende Verwaltungsangestellte und Justizpersonal ausbilden zu können, die Steuern eintreiben und Recht sprechen konnten und dadurch allgemein den Aufbau des Staatsapparat weiter vorantrieben und effektivierten, wurden ab 1905 damit begonnen spezielle Verwaltungsschulen, sogenannte *śreṣṭhā pāṭhaśālā* zu gründen. Auf der anderen Seite florierte seit der Machtergreifung der Śamśera Rāṇās und deren Annäherung an die britische Kolonialmacht auch die Rekrutierung von jungen Männern aus dem Hügelland des zentralen Himalaya für die British Indian Army, die als „diplomatische Währung“ im Austausch für Luxusgüter und Waffen aus Europa gehandelt wurden. Und die britische Kolonialverwaltung legte zunehmend Wert auf die Verfügbarkeit von Rekruten, die lesen und schreiben konnten.<sup>55</sup>

Im Nachgang der Machtübernahme Candra Śamśeras wurde unter anderem die Loyalität einiger hoher Beamter und einflussreicher Berater aufgrund ihrer Nähe zum abgesetzten Vorgänger infrage gestellt. Da der neue Herrscher aber gleichzeitig vermeiden wollte das eigene Legitimationsdefizit gegenüber der politisch-administrativen Elite noch weiter zu erhöhen und um auch die Funktionsweise der Administration nicht zu gefährden, wurden diese Beamten und Berater innerhalb der Verwaltung versetzt. So erging es auch dem

<sup>55</sup> Vgl. Sharma, G.N. (1990: Parajuli (2012: 302–303) und Michaels (2018: 241).

Schwiegersohn von Candra Śamśera, Jayaprthvībahādura Siṃha, der 1902 als *vakila*, als Repräsentant der Rāṇā-Regierung nach Kolkatta (Calcutta) abgeordnet wurde.<sup>56</sup> Erst nachdem die politischen Konflikte in seiner Heimat abgeklungen, er seine Loyalität zum neuen Machthaber ausreichend unter Beweis gestellt hatte und Candra Śamśeras Herrschaft fest etabliert war, durfte Jayaprthvībahādura nach Kathmandu zurückkehren und seine Karriere in den hohen Ämtern der Rāṇā-Administration fortsetzen.

Schon während seine Dienstzeit im British Raj hatte Jayaprthvībahādura sich unter anderem dem Verfassen weiterer Schulbücher gewidmet. Und nach seiner Rückkehr veröffentlichte er zwischen 1905 und 1907 ein dreiteiliges Werk mit dem Titel *Śikṣādarpaṇa*, was sich mit sinngemäß mit „Bildungsreihe“ oder „Serie zur Bildung“ übersetzen lässt. Ein genauerer Blick auf die darin vermittelten Unterrichtsinhalte ermöglicht nicht nur ein allgemein besseres Verständnis für die Bildungspolitik der Rāṇā-Administration aus deren Perspektive, sondern auch für die Rolle und Funktionen der staatlichen Bildungsinstitutionen in den übergreifenden Projekten von Nation- und Staatsbildung, aber auch hinsichtlich Selbstzivilisierung und Herrschaftslegitimation.

Der erste Teil von *Śikṣādarpaṇa* beginnt mit einer Art Prolog, in dem versucht wird im Allgemeinen zu definieren, was ein tugendhaftes Leben ausmacht und so einen allgemeingültigen Moralkodex zu entwerfen. Im Anschluss daran wird versucht in Kurzgeschichten, Anekdoten und Fabeln die Anwendung des zuvor abstrakt beschriebenen Ethos versinnbildlichend darzustellen und den Lesenden zu vermitteln. Darauf folgt eine Einführung in die Biografien ausgewählter und historisch bedeutsamer Persönlichkeiten. Es wird von den Reisen Christopher Columbus, den wissenschaftlichen Erkenntnissen Isaac Newtons und von der Vereinigung der angelsächsischen Kleinkönigtümer unter der Hegemonie von Wessex durch König Alfred berichtet. Den Auszügen aus der europäischen Geschichte folgt eine Zusammenfassung der Lebensgeschichte des persischen Königs Kay Khosrow im Epos *Shahnameh*. Die historiografische Perspektive wird anschließend weiter Richtung Südasien verschoben und die Episode des verhängnisvollen Würfelspiels aus dem Mahābhārata nacherzählt. Zum Ende des ersten Buches geht es dann schließlich um die Geschichte des Gorkhā-Staates. Allerdings beschränkt sich diese Betrachtung auf eine simplifizierende und heroisierende Beschreibung der Expansionskampagne der Śāha-Dynastie

---

<sup>56</sup> Foreign Department (1903a): “Appointment of Colonel Jai Prithvi Bahadur Singh as Representative of the Govt. of Nepal at Calcutta. His interview with His Excellency the Viceroy”. Signatur: Progs., Nos 2–5. National Archives of India.

in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die wichtigsten militärischen Ereignisse des Anglo-Gorkha-Krieges zu Beginn des 19. Jahrhunderts.<sup>57</sup>

Im Gegensatz zu dieser äußerst reduzierten Erzählung der eigenen Geschichte, beschäftigt sich der zweite Teil von Śikṣādarpaṇa umfassend mit der regionalen Geschichte Südasiens. Das zweite Buch beginnt die Erzählung mit der Theorie der „Migration der Arier“ aus den Gebirgsregionen Zentralasiens ins Indus-Tal, gefolgt von einer Chronologie der legendären Sūryavaṃśī und Somavaṃśī-Dynastien Rājputānās. Anschließend wird von der Entstehung und Verbreitung von Buddhismus und Hinduismus in den Reichen der Maurya-, Gupta- und Rājput-Herrschern berichtet. In den darauffolgenden Kapitel geht es ausführlich um die verschiedenen Phasen der muslimischen Expansion in Südasiens, um das Sultanat von Delhi und das Reich der Gurkaniya. Anschließend wird vom heldenhaften Widerstand von Marathen und Sikhs gegen die muslimische Herrschaft erzählt. Zum Ende der historiografischen Erzählung wird erläutert, dass diese Auseinandersetzung mit der Geschichte der Region dem Lesenden den „Nieder-gang der Hindu Zivilisation“, den „Zerfall des Mogulreiches“ und die erfolgreiche Expansion der Briten in Südasiens zu erklären versucht.<sup>58</sup>

Im Aufgreifen des fundamentalen Antagonismus zwischen Muslimen und Hindus, welcher seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Kanon der britischen Historiografie über Südasiens propagiert wurde, wird vor allem der Einfluss der britisch geprägten Ausbildung des Autors deutlich.<sup>59</sup> Es fällt zudem auf, dass die britische Kolonialherrschaft im Vergleich fast durchgehend positiv dargestellt und der britische Beitrag zur Zivilisierung des Subkontinents besonders hervorgehoben wird, während kritische Aspekte in der Erzählung bewusst ausgelassen werden. Zugleich lassen sich beispielsweise in der Glorifizierung der Rājput-Dynastien, der denunziatorischen Rhetorik in Bezug auf die muslimischen Herrscher und der Verherrlichung der Marathen und Sikhs auch Elemente der sich nationalisierenden Historiografie Südasiens aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiedererkennen.<sup>60</sup>

Der letzte Band von Śikṣādarpaṇa komplettiert das eurasische Geschichtspanorama und beschäftigt sich eingehend mit der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Geschichte Japans. Im letzten Satz begründet Jayaprthvībahādura auch die Auswahl seines gewählten Beispiels:

---

<sup>57</sup> Vgl. Siṃha (1905).

<sup>58</sup> Vgl. Siṃha (1907a).

<sup>59</sup> Vgl. Mann (2009: 59).

<sup>60</sup> Vgl. Mann (2009: 63–120).

Um die Gründe für den Fortschritt (unnati) eines Landes besser verstehen zu können, wurde diese kurze Geschichte Japans geschrieben – ein Land, das in nur wenigen Jahren große Fortschritte gemacht hat und vor kurzem sogar Russland, das größte Land der Welt, besiegt hat.

(Jayaprthvībahādura Siṃha 1907b: 7)<sup>61</sup>

Hieran wird der Einfluss des damals weltweit verbreiteten Zivilisierungsgedankens erkennbar. Aber interessanterweise greift Jayaprthvībahādura hier explizit nicht auf den europäischen Zivilisierungsdiskurs zurück, sondern orientiert sich bewusst am Beispiel Japans. Die von ihm dafür angeführte Begründung sich auch dem japanischen Modell der Selbstzivilisierung zuzuwenden und die damit einhergehende perspektivische Erweiterung des eigenen Zivilisierungsdenkens kann im Sinne Pankaj Mishras (2012) als Teil eines pan-asiatischen Umdenkens und als Ausdruck der Revolte der asiatischen Intellektuellen zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstanden werden, welche den Wiederaufstieg Asiens und das Ende der globalen Hegemonie Europas einleitete. Wie viele andere Intellektuelle Asiens scheint auch Jayaprthvībahādura den militärischen Sieg der japanischen Flotte über die des russischen Zarenreiches in der Seeschlacht bei Tsushima von 1905 als Schlüsselmoment und historische Zäsur erlebt zu haben. Wie Pankaj Mishra die Bedeutung des japanischen Sieges auf den Punkt bringt:

For the first time since the Middle Ages, a non-European country had vanquished a European power in a major war; and the news careened around a world that Western imperialists [...] had closely knit together.

(Pankaj Mishra 2012: 1)

Abgesehen von der Begründung des gewählten Beispiels sind auch die eigentliche Inhalte des Buches für das Erkenntnisinteresse dieser Forschung relevant. Im ersten Kapitel geht es zunächst um die Einführung der Lesenden in die Geschichte der Staatsbildung Japans. Darum werden zuerst die wichtigsten politischen Ereignisse und Entwicklungen beginnend mit dem ersten Tennō („Himmlicher Herrscher“) im 7. Jahrhundert v. Chr., über die Anfänge der Shōgun im 8. Jahrhundert, die Entstehung und Funktionsweise des Shōgunats zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert sowie die Erneuerung der Herrschaft des Tennō im Zuge

---

<sup>61</sup> Im Original lautet der Satz in Transkription: „Yeskāraṇ le mulukko unnati kasrī hudo rahecha, bhāne thaha hos bhannā nimitt, jun mulukle thorai varṣa bhinnamā tarakki gaṛī, hālai mā sav bhandā thulo rus lāi jityo, so jāpān mulukko choṭkari itihās lekhincha.“ (Siṃha 1907b: 7).

der sogenannte Meiji-Restauration ab 1868 thematisiert.<sup>62</sup> Um den Erfolg Japans aber wirklich verstehen zu können, argumentiert Jayaprthvībahādura, sei es essenziell für Lesende die *jāpāniko man* („die japanische Seele“) zu verstehen. Dazu werden Nitobe Inazōs Werk *Bushido* (1900) und den Veröffentlichungen des schottischen Ingenieurs und lange Zeit in Japan wirkenden Henry Dyer herangezogen, wodurch auch die Quellen des Autors implizit offenlegt werden.<sup>63</sup> Das erste Kapitel endet mit einer Ereignischronologie der Zeit zwischen 1868 und dem militärischen Sieg über das russische Zarenreich 1905.<sup>64</sup>

Daran anschließend folgen Kapitel über die Geschichte des Bildungssystems, über das Militär und den Schiffsbau, Infrastruktur und Kommunikationstechnologien, die Industrialisierung, Handel, Landwirtschaft, Finanzen und eine Beschreibung der Funktionsweise des damaligen politischen Systems.<sup>65</sup> Das Buch schließt mit drei Kapitel ab, in denen die im ersten Band definierten Moral- und Wertvorstellungen wieder aufgegriffen und durch die selektive Aneignung bestimmter Aspekte des in *Bushido* umrissenen Ethos ergänzt werden. Genau wie Nitobe Inazō versucht Jayaprthvībahādura aus der Betrachtung der eurasischen Geschichte einen *mānyatā* („moralischer Standard“), also einen eigenen normativen Moralkodex abzuleiten. Und dabei identifiziert er *namratā* („Demut“), *ājādi* („Integrität“) und *pakkāpan* („Vertrauenswürdigkeit“) als die Grundpfeiler und notwendige Voraussetzung der gesellschaftlichen Ordnung des Gorkhā-Staates, damit diese ihr Potenzial für einen mit Japan vergleichbar erfolgreichen Fortschritt (*unnati*) entfalten könne.<sup>66</sup>

Anhand dieser Betrachtung der Schulbuchserie Śikṣādarpaṇa wird einerseits deutlich, dass das von Jayaprthvībahādura akkumulierte und den Lesenden kommunizierte Wissen den gesamten eurasischen Kontinent durch eine transkulturelle Linse in den Blick nimmt und damit die diskursiven Grenzen zwischen Asien und Europa transzendiert. Die Serie beginnt in Europa, wendet sich dann Südasien zu und endet in Japan. Andererseits betont Jayaprthvībahādura im letzten Band beständig die japanische Strategie der selektiven Aneignung europäischer Ideen und Institutionen und deren kontextspezifisch angepasste Anwendung. Oder in Anlehnung an Sebastian Conrad (2005) formuliert, arbeitete Jayaprthvībahādura in diesem Buch die grundlegende Strategie zur Selbstzivilisierung als Schlüssel

---

<sup>62</sup> Vgl. Siṃha (1907b: 8–16).

<sup>63</sup> Für eine Übersicht zu den zahlreichen Publikationen von Henry Dyer siehe Dyer and Miyoshi (2006).

<sup>64</sup> Vgl. Siṃha (1907b: 17–21).

<sup>65</sup> Ibid.: 39–101.

<sup>66</sup> Ibid.: 102–110.

für den Erfolg Japans heraus. Und obwohl es im Text selbst nicht weiter explizit geschrieben steht, kann diese Erkenntnis durchaus als Appell an die Lesenden verstanden werden, dem Beispiel Japans zu folgen. Während die Premierminister der Śamśera Rāṇās also mit der Darbār High School, den bhāṣā pāṭhaśālā und śreṣṭhā pāṭhaśālā die institutionellen Grundlagen für die übergreifenden Projekte von Staats- und Nationenbildung aufbauen, liefert Jayapṛthvībahādura mit Śikṣādarpaṇa einen wichtigen Bestandteil der intellektuellen und moralischen Basis für die Schaffung einer eigenen „imaginierten Gemeinschaft“, einer Nation des Gorkhā-Staates.<sup>67</sup>

Interessanterweise ging der Beschäftigung Jayapṛthvībahāduras mit Japan in seiner Schulbuchserie schon eine wichtige und nachhaltige Verbindung zwischen den beiden asiatischen Ländern voraus. Denn wie bereits zuvor kurz erwähnt, sollten im Zusammenhang der bildungspolitischen Reforminitiative von Deva Śamśera auch einige Studenten aus dem Gorkhā-Staat zum Studium nach Japan entsandt werden und dieses Vorhaben wurde trotz des Machtwechsels von der Rāṇā-Administration umgesetzt. Im April 1902 reisten insgesamt acht junge Männer von Kathmandu nach Tokyo und studierten für drei Jahre Ingenieurwesen für Waffentechnologie, Maschinenbautechnik, Bergbau, Landwirtschaft, Chemie, Keramikherstellung und Seidenraupenzucht an der Kaiserlichen Universität Tokyo (*Teikoku Daigaku*), am Institut für Technologie Tokyo (*Kuramae Koto Kogyo Gakko*) und der Landwirtschaftlichen Universität (*Noka Daigaku*). Nach ihrer Rückkehr dienten sie alle als Lehrende in verschiedenen Institutionen des Gorkhā-Staates und vermittelten selbst ihre Kenntnisse und Fähigkeiten an neue Generationen von Auszubildenden.<sup>68</sup>

Die Nähe der Rāṇā-Administration zur britischen Kolonialverwaltung ließe eigentlich vermuten, dass nach dem erfolgreichem Experiment mit Japan auch junge Männer zum Studium nach Europa entsandt werden sollten. Jedoch lehnten die Mitglieder der bhārādāri sabhā, diesen Vorschlag 1905 ab. Bislang sind noch keine Quellen erschlossen worden, die Aufschluss über die Gründe dieser Entscheidung geben. Eine Anekdote über den Gelehrten *Mādhavarāja Joṣī* lässt aber vermuten, dass die Rāṇā-Regierung und die Mitglieder der bhārādāri sabhā den Einfluss der Bildungsinstitutionen im British Raj und Europa als potenzielle Gefahr für ihren Machterhalt wahrnahmen. Der junge *Mādhavarāja* war während einer Reise nach Benares Ende des 19. Jahrhunderts ein begeisterter Anhänger der Ārya Samāj geworden. Am Ende seines Studium im British Raj wollte er in einer öffentlichen Disputation in Kathmandu vor Brahmanen und

---

<sup>67</sup> Vgl. Anderson (1983).

<sup>68</sup> Vgl. Barua (2002).

Schriftgelehrten im Juli 1905 und im Beisein des König und des Premierminister die Ideen der Reformbewegung verteidigen. Doch als die versammelten Eliten durch die kritische Haltung Mādhavarājas ihren Anspruch auf die Deutungshoheit der śāstrā-Literatur und damit scheinbar auch ihre Herrschaft infrage gestellt sahen, wurde dem Disputanten unterstellt, er hätte sich frevelhaft über die Gottheiten des Landes geäußert. Daraufhin wurde er geschlagen, durch die Stadt gejagt und zu zwei Jahren Haft verurteilt. Infolge des Ereignisses wurden sowohl die Möglichkeiten für Reisen ins Ausland erschwert und die Bedingungen für eine Ausbildung im British Raj verschärft.<sup>69</sup> Anstatt Studierende nach Europa zu entsenden, entschieden die Rāṇā-Regierung und die bhārādāri sabhā regelmäßig Gelehrte aus Großbritannien, Frankreich, Deutschland und Japan einzuladen, um vor Ort archäologische, literarische, linguistische und historische Forschungen zu betreiben.<sup>70</sup> Auf diese Weise erhoffte sich die Rāṇā-Administration von den immer neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen profitieren und gleichzeitig die maximal mögliche Kontrolle darüber ausüben zu können, welches Wissen an die eigene Bevölkerung weitergegeben wurde.

Eine Hochschule, in der wissenschaftlicher Nachwuchs ausgebildet werden konnte, der instande war, eigene Forschungsvorhaben zu konzipieren und durchzuführen gab es aber lange Zeit nicht im Gorkhā-Staat. Deshalb machte sich die Rāṇā-Regierung im Laufe der Zeit immer abhängiger von der Expertise der aus dem Ausland eingeladenen Intellektuellen und Gelehrten. Und um den stetig steigenden Bedarf an hochqualifizierten Arbeitskräften decken zu können, war die Rāṇā-Regierung unter Candra Śamśera durch das Fehlen von eigenen weiterbildenden Einrichtungen gezwungen, Schulabsolventen an die Colleges und Universitäten ins British Raj zu entsenden. Dies brachte aber wiederum die potenzielle Gefahr mit sich, dass die Studierenden dort mit Wissen in Kontakt kamen, welches sie zum Hinterfragen der Herrschaftsverhältnisse in ihrer Heimat anregte. Es scheint daher naheliegend, dass dieses duale Dilemma sowie die Möglichkeit das eigene Ansehen und damit einhergehend auch die Legitimität der eigenen Herrschaft zu erhöhen, die Rāṇā-Regierung letztlich dazu bewog, eine eigene höhere Bildungseinrichtung zu gründen.<sup>71</sup> Ende 1916 begann sich Candra Śamśera mit dem britischen Residenten und den Verantwortlichen der Universitätsverwaltung an der University of Calcutta über die notwendigen Voraussetzungen für eine Angliederung eines eigenen Colleges in Kathmandu an die

---

<sup>69</sup> Vgl. Joshi und Rose (1966: 51) und Michaels (2018: 241).

<sup>70</sup> Dazu gehörten beispielsweise C.R. Bendall, D.E. Boeck, Ekai Kawaguchi, Sylvain Lévi und Perceval Landon.

<sup>71</sup> Vgl. Rizal (1987: 96–99).

Institutionen im British Raj auszutauschen. Nach einigen Diskussionen einigte man sich auf eine Affiliation mit der University of Allahabad, da diese bereits die gorkhā bhāṣā als Unterrichts- und Examenssprache anbot.<sup>72</sup>



**Abbildung 6.6** Das Hauptgebäude des Tribhuvana-Chandra Colleges um 1918. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Trotz andauernder Widerstände innerhalb der eigenen Regierung wurde am 28. August 1918 schließlich das Tribhuvana-Chandra College eröffnet (siehe Abb. 6.6). Die dort zugelassenen Studierenden konnten sowohl geistes- als auch naturwissenschaftliche Fächer bis zum sogenannten Intermediate Level studieren und wurden bei erfolgreichem Abschluss zur Aufnahmeprüfung für ein weiterführendes Studium an der University of Allahabad zugelassen. Aufgrund der staatlichen Finanzierung des Colleges mussten sie selbst keine Studiengebühren zahlen. In seiner Eröffnungsrede legt Candra Śamśera auch seine langfristige bildungspolitische Strategie offen, in einer entscheidenden Lebensphase junger Menschen möglichst lange und nachhaltig Einfluss auf die Bildungsinhalte und damit auf ihren persönlichen Werdegang ausüben zu können. Dabei kommuniziert er implizit auch seine Befürchtung, durch fehlende Kontrollmechanismen

<sup>72</sup> Ibid.: 92–95.

könne eine solche Bildungsinstitution durchaus zur Bedrohung für bestehenden Machtverhältnisse im Gorkhā-Staat werden:

At a critical age when the [students] learn whatever you want them to learn and be shaped to whatever you want them to be, their future is dependent on the kind of path you show to them. I am happy that my long awaited desire to start a college at home where students can be trained under the guidance of their parents has been finally realised.

(Rede von Candra Śamśera 1918; zitiert in Übersetzung von Rizal 1987: 102)

Die von der Rāñā-Regierung ergriffenen Maßnahmen erreichten auch wieder beim impliziten Adressaten, der britischen Kolonialverwaltung, den intendierten Effekt. Ausdruck findet diese unter anderem in der fast schon überschwänglichen Anerkennung der Leistungen des Premierminister im historiografischen Beitrag von Perceval Landon, der Bildung als „cardinal need of civilization“ (Landon 1928, Vol. II: 179) bezeichnete. Die Bildungsinitiative Deva Śamśeras verurteilt Landon noch als unverantwortliches Unterfangen, das ohne Plan und notwendige Ressourcen von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Ohne über die genauen Umstände im Bilde zu sein, fällt Landon sein Urteil: „By a stroke of the pen his thistledown wit inaugurated thirty primary schools in the country. A third of these died out within a few months.“ (Ibid.: 81). Dahingegen hätte Candra Śamśera die notwendige Weisheit, Geduld und Weitsicht besessen, die im traditionellen Obskurantismus und religiösen Vorurteilen verhaftete Bevölkerung und oppositionellen Kräfte innerhalb der Eliten als „[...] torchbearer upon the path of progress“ (Orwell 1934: 55) in kleinen Schritten aus ihrer Unwissenheit zu leiten.<sup>73</sup>

[...] no one realizes the folly of too rapid an advance more than he [Candra Śamśera]. There is no more ardent advocate of education in Asia than the Prime Minister of Nepal. He sees that it is a vital aid to any progress, individual as well as national, [...]

(Perceval Landon 1928, Vol. II: 179–180)

Im ersten Jahrzehnt nach der Eröffnung des Colleges gab es zunächst keine weiteren Bemühungen seitens der Regierung den Aufbau des Bildungssystems weiter voranzutreiben. Wahrscheinlich sollten zunächst die Ergebnisse der ergriffenen Maßnahmen abgewartet werden. Mit Sorge verfolgte man währenddessen die Entwicklungen im British Raj und fürchtete zunehmend die Destabilisierung der

<sup>73</sup> Für eine Einordnung dieses Ausdrucks im britischen Zivilisierungsdiskurs siehe Mann (2004: 3).

bestehenden Herrschaftsverhältnisse im eigenen Land aufgrund einer zu liberalen Bildungspolitik. Deshalb wurde der Fokus in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre immer stärker auf naturwissenschaftliche, technische und landwirtschaftliche Bildungsangebote verschoben. Doch als die Quote der bestandenen Examen weit hinter den Erwartungen zurückblieb, entschloss sich die Rāṇā-Regierung Anfang 1929 zur Gründung des *Vidyā Pariṣad*. Dieses Beratungsgremiums wurde mit Erarbeitung von Empfehlungen zur Verbesserung der existierenden Ausbildungsstrukturen beauftragt. Die Mitglieder gelangte schließlich zu dem Ergebnis, dass existierende Institutionen ihre Ressourcen noch intensiver auf die Vermittlung von technischen, mechanischen und landwirtschaftlichen Kenntnissen und Fähigkeiten fokussieren sollten. Außerdem sollten alle Bildungseinrichtungen des Landes noch enmaschiger durch eine zentralisierte Verwaltung kontrolliert werden. Nach dem Tod Candra Śamśeras im November 1929, wurde die Empfehlungen des Gremiums schließlich von dessen Nachfolger Bhīma Śamśera als offizielle Bildungspolitik adaptiert.<sup>74</sup>

#### 6.2.4 Die Mär von „Fortschritt durch Bildung“ und der Ādhār Śikṣā-Politik

Unter der Regierung Juddha Śamśera wurde nach außen hin eine Bildungspolitik unter dem Slogan *vidyā unmatī pracār garna* („Fortschritt durch Bildung“) propagiert. Gleichzeitig wurden aber die Regularien zur Gründung und dem Betreiben von Bildungsinstitutionen verschärft, die Verwaltung noch stärker zentralisiert und staatliche Kontrollmechanismen ausgeweitet. So wurden in den 1930er und 1940er Jahren zwar einige neue Schulen und Colleges gegründet und bestehende auch erweitert, aber diese dienten ausschließlich den Interessen der Machthabenden und eben nicht allen Menschen im Gorkhā-Staat gleichermaßen.<sup>75</sup> Zudem wurde die Trennung zwischen „traditionellen“, oft Sanskrit-basierten Ausbildung und „okzidental“, englischsprachigen Bildungsinstitutionen weiter vorangetrieben. Zumindest in der Theorie sollten alle staatlichen Bildungseinrichtungen für alle Schichten der Bevölkerung zugänglich sein. Aber in der Praxis waren es dann doch die Familien der wohlhabenden Eliten, die es sich leisten konnten auf die Arbeitskraft ihres Nachwuchses zu verzichten, um ihnen eine Ausbildung zu ermöglichen. Bildung blieb also weiterhin ein Privileg der Eliten und die

<sup>74</sup> Vgl. Rizal (1987: 104–109).

<sup>75</sup> Vgl. Rizal (1987: 113–124).

Diskrepanz zur allgemeinen Bevölkerung nahm stetig weiter zu. Ebenso mussten Schüler und Studierende staatlicher Bildungseinrichtungen keine Schul- oder Studiengebühren bezahlen, aber Verwaltungsdokumente aus den 1940ern zeigen, dass ein Großteil der Institutionen chronisch unterfinanziert waren. Regelmäßig wurden Anfragen zur Aufstockungen der Mittel an die Zentralverwaltung nach Kathmandu gesandt, denen aber nur sehr selten auch entsprochen wurde. Und diejenigen, die es wagten, auf der Suche nach besseren Bildungschancen für ihren Nachwuchs unerlaubt das Land zu verlassen oder selbst Initiative ergriffen und eigene Einrichtungen gründen wollten, wurden durch staatliche Behörden streng überwacht, bei Zuwiderhandlungen gegen bestehende Regularien hart sanktioniert und in einigen Fällen wurden die Verantwortlichen sogar inhaftiert.<sup>76</sup>

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war die neue Regierung der Rāṇās unter Padma Śamśera bemüht, sich durch einen grundlegenden Politikwechsel die Gunst der neuen Machthabenden des unabhängigen Indiens zu sichern und gleichzeitig die immer stärker werdenden oppositionellen Kräfte im eigenen Land zu besänftigen. In seiner Rede vor der bhārādāri sabhā 1947 versuchte der neue Premierminister sein Verständnis für die Bedürfnisse der Bevölkerung auszudrücken und sagte:

You all know that in most of the countries of the world today, the subjects are being associated with the Government as far as possible. [...] [I]t would be greatly helpful to the welfare of the country and the people if similar arrangements were made in this country too [...]. The cooperation of all countrymen is required for successfully running such a system of government. For this purpose, it is essential that measures should be taken for propagating education among the people so that they may acquire knowledge about political matters as well as their duties. Only when this is done will the people be able to cooperate with the government and take part in the development work of the country by properly exercising the rights available to them.

(Rede von Padma Śamśera 1947; zitiert in Übersetzung in Parajuli 2012: 304–305)<sup>77</sup>

Auf die Denkweise und Rhetorik seiner Amtsvorgänger zurückgreifend argumentiert Padma Śamśera, eine allgemeine Grundausbildung, die Aneignung politischen Wissens und die Aufklärung der Bevölkerung über ihre Rechte und ihre Pflichten, seien die notwendigen Voraussetzungen, um die Menschen überhaupt zur Teilhabe an Regierungsentscheidungen zu befähigen und letztlich

<sup>76</sup> Vgl. Wood (1956, 1959), Sharma (1990: 4–5), Parajuli (2012: 303–304) und Michaels (2018: 242).

<sup>77</sup> Der Originaltext der Rede in Transkription findet sich bei Pande, B.B. (1982 [2039 V.S.]: 233–234).

Fortschritt zu ermöglichen. Damit verabschiedete sich die neue Rāṇā-Regierung zumindest vorerst von ihrer bisherigen restriktiven Bildungspolitik und entsandte eine Delegation ins unabhängige Indien, um sich dort über die Bildungsvision von Mohandas K. Gandhi zu informieren, die später als *Naī Tālim* oder *Basic Education* bekannt wurde.<sup>78</sup> Von dieser Vision beeindruckt, sollte sie in abgewandelter Form auch im eigenen Land zur Anwendung kommen und der breiten Masse eine Schulbildung in der mittlerweile als Nepālī bezeichneten Umgangssprache ermöglicht werden. Zur Umsetzung dieser neuen, als *Ādhār Śīkṣā* (sinngemäß „Grundlegende Bildung“) bezeichneten Bildungspolitik wurde als rechtliche Grundlage eine allgemein verpflichtende Schulbildung im Entwurf der neuen Verfassung von 1948 als Grundrecht definiert. Im Artikel 4 wurde festgelegt:

Subject to the principles of public order and morality this Constitution guarantees to the citizens of Nepal freedom of person, freedom of speech, liberty of the press, freedom of assembly and discussion, freedom of worship, complete equality in the eye of the law, cheap and speedy justice, *universal free compulsory elementary education*, universal and equal suffrage for all adults, security of private property as defined by the laws of the State as at present existing and laws and rules to be made hereunder.

(Nepāl sarkārko vaidhānik kānūn / Government of Nepal Act 1948)<sup>79</sup>

Und im Artikel 60 wurden noch einige Details zu den Aufgaben, die dem Staat bei der Umsetzung dieses Grundrechtes obliegen sowie die damit verfolgten Ziele weiter ausgeführt:

As soon after the commencement of this Act as expedient, the Government shall provide for universal, free, compulsory, elementary education, and technical and higher education will be provided by the State to the extent necessary to prepare candidates for wide opportunities of service of the people of Nepal. In addition, the State will provide as far as possible for the liquidation of adult illiteracy. The aim of educational institutions shall be good moral training, personal and vocational efficiency and the development of the spirit of nationality, and international friendliness.

(Nepāl sarkārko vaidhānik kānūn / Government of Nepal Act 1948)

---

<sup>78</sup> Vgl. Lang-Wojtasik (2002) und Holzwarth (2015).

<sup>79</sup> Dies ist die offizielle englische Übersetzung veröffentlicht von der Nepal Law Commission online: <https://www.lawcommission.gov.np/en/wp-content/uploads/2018/09/government-of-nepal-act-2004-1948.pdf> [letzter Zugriff 11.01.2024].

Hieran zeigt sich, die Rāṇā-Administration hatte erkannt, dass ihre bisherige restriktive Bildungspolitik ausgedient hatte. Weil man aber durch den Politikwechsel die Kontrolle über den Zugang zu Bildungsinstitutionen endgültig aufgeben musste, wollte die Regierung wenigsten die Lerninhalte kontrollieren können. Dafür wurde in Kathmandu ein Ausbildungszentrum für staatlich anerkannten Lehrende eingerichtet, die Erstellung von Lehrplänen sowie die Bereitstellung von Schulbüchern wurde von staatlichen Stellen zentralisiert organisiert.<sup>80</sup> Und um die legitimatorische Grundlage der Ādhār Śikṣā-Politik noch zu erweitern, behauptete die Regierung in einem Editorial der Zeitschrift *Nepāl Śikṣā*, dem Sprachrohr des Bildungsministeriums, man habe sich bei der Entwicklung der neuen Politik nur teilweise am Vorbild Indiens orientiert und die tatsächlichen Wurzeln seien eigentlich in den reformpädagogischen Ansätzen aus Europa und Nordamerika zu finden.<sup>81</sup>

Obwohl Padma Śamśera noch vor dem Inkrafttreten der neuen Verfassung als Premierminister zum Rücktritt gezwungen wurde, wagte es auch der ihm im Amt nachfolgende Mohana Śamśera nicht, diesen Politikwandel wieder rückgängig zu machen. Und so wurde die Implementierung der neuen Bildungspolitik fortgesetzt und im ganzen Land mit der Eröffnung von Schulen begonnen. Es gab sogar ernsthafte Bestrebungen seitens der neuen Regierung unter Mohana Śamśera eine eigene Universität zu gründen, die aber letztlich aufgrund mangelnder finanzieller Ressourcen ohne Ergebnis blieben.<sup>82</sup> Zugleich aber fürchtete die Regierung sich weiter vor den Konsequenzen für Machtverhältnisse im Land sollten die Menschen im Land gebildeter werden. Daher wurde sehr subtil versucht die Umsetzung der Ādhār Śikṣā-Politik durch die Einführung strengerer Reglementierungen zu verlangsamen. Ein besonders wirksames Mittel stellte dabei die Festlegung einer Mindestanzahl von Schülerinnen und Schülern dar. In der ersten Klasse mussten demnach mindestens 30 und für alle darauffolgende Klassen mindestens 25 Schülerinnen und Schüler an der Schule angemeldet sein und am Unterricht teilnehmen. Sollte die Anzahl der Teilnehmenden unter diese Mindestgrenze fallen, endete die staatliche Finanzierung umgehend und die Schule durfte sich ausschließlich durch gesammelte Spenden, keinesfalls aber durch Gebühren selbst weiter finanzieren. Lehrende, die falsche Angaben über die Anzahl der Teilnehmenden machten, mussten mit harten Strafen rechnen.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Vgl. Shaha (1996 [1990]: 169) und Parajuli (2012: 308, 317).

<sup>81</sup> Vgl. *Nepāl Śikṣā* (1948 [2005]: 134).

<sup>82</sup> Vgl. Parajuli (2019).

<sup>83</sup> Zu den weiteren Voraussetzungen zur Gründung und Details zu allen Regularien für das Betreiben einer Schule der Regierung unter Mohana Śamśera siehe Parajuli (2012: 310–312).

Doch die neue Ādhār Śikṣā-Politik der Rāṇā-Administration stieß auch, unabhängig von diesen strengeren Regeln, ganz allgemein nicht auf den erhofften Zuspruch in der Bevölkerung. Die politische Opposition hegte schnell den Verdacht, es handele sich dabei eher um eine öffentlichkeitswirksame Selbstinszenierung mit wenig Substanz, die der Legitimation der bestehenden Machtverhältnisse diene und nicht dem Wohl der Menschen. Besonders viel Kritik zog auch der Fokus auf Nepālī und die Vernachlässigung des Englischen in den neuen Schulen auf sich. Die Oppositionellen vermuteten dahinter eine Strategie der Rāṇā-Familie, sich auf diese Weise weiterhin den exklusiven Zugang zu diesem Wissenskörper sichern zu wollen und die restliche Bevölkerung davon auszuschließen, um die bislang existierende Bildungsunterschiede zwischen Herrschenden und Beherrschten aufrecht erhalten zu können. Deshalb wurde die Forderung laut, auch in den neuen Schulen Unterricht auf Englisch anzubieten. Für die Kritiker der Rāṇā-Regierung repräsentierte die englischsprachige *school* ein Schlüsselement der ihnen bisher vorenthaltenen *ādhunikatā* („Modernisierung“) auf dem Weg zur *sabya samāj* („zivilisierten Gesellschaft“), um den Anschluss an die *sabhya duniyā* („zivilisierten Welt“) nicht zu verlieren.<sup>84</sup> Zum Ende der 1940er Jahre wurden daher das Bildungssystem und die Bildungspolitik der Śamśera Rāṇās von der Bevölkerung und oppositionellen Kräften zunehmend als delegitimierend wahrgenommen.

---

### 6.3 Die legitimatorischen Dimensionen von Gesundheitswesen und Bildungssystem

In diesem Kapitel wurde gezeigt, wie die Eliten der Gorkhālī und insbesondere die Rāṇā-Familie das Gesundheitswesen und das Bildungssystem zur Herrschaftslegitimation instrumentalisierten. Die einleitende Einbeziehung von Quellenmaterialien aus vor der Zeit der formativen und expansiven Phase der Staatsbildung im zentralen Himalaya hat verdeutlicht, inwieweit schon frühere Herrschaftsdynastien im Kathmandu-Tal Einrichtungen zur Gesundheitsversorgung der Bevölkerung zur Verfügung stellten oder Bildungszentren schufen. Allerdings lassen sich über die legitimatorische Dimension dieser Bemühungen nur Mutmaßungen anstellen. Die Berichte europäischer Reisender aus dem 17. Jahrhundert und noch deutlicher die Memoiren, Berichte und historiografischen Beiträge der britischen Kolonialbeamten aus dem 18. und 19. Jahrhundert belegen, wie diese die Existenz und Verbreitung bestimmter Krankheiten sowie

---

<sup>84</sup> Vgl. Parajuli (2012: 320–321).

von Gesundheits- und Bildungsinstitutionen von Anfang an als Marker zur Bestimmung des Grades von Zivilisiertheit der für sie fremden Gesellschaften werteten.

Für die Könige der Śāha-Dynastie waren Gesundheitswesen und Bildungssystem als Instrumente der Herrschaftslegitimation in den frühen Phasen der Staatsbildung weniger bedeutend als lokale und regionale Legitimationsstrategien wie die Erfindung eines Herkunftsmythos, die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums und einer brahmanischen Gesellschaftsordnung oder die externen Legitimationsquellen von Pādshāh der Gurkaniya und dem Qing-Kaiser. Daher schenkten sie diesen entsprechend wenig Aufmerksamkeit. Aber mit dem Zerfall des bis ins 19. Jahrhundert andauernden gesamteurasische Equilibriums, der damit einhergehenden britischen Expansion in Südasien und der entstehenden globalen Hegemonie der europäischen Mächte, änderte sich auch für die herrschenden Eliten im zentralen Himalaya die Situation zusehends.

Nach der Entmachtung der Śāhas, verstand der neue Machthaber Jaṅga Bahādura Rāṇā während seiner Reise nach Europa die Bedeutung von Bildungs- und Gesundheitsinstitutionen als Merkmale von Zivilisiertheit und Instrumente der Herrschaftslegitimation. Darauf deuten zumindest seine zahlreichen Handlungen hin, sich bestimmte Elemente der allopathischen Medizin oder spezifisches Wissen aus und über Europa sukzessive anzueignen. Jaṅga Bahādura erwarb chirurgische Werkzeuge in Edinburgh und führte selbst kleinere Operationen durch, experimentierte mit der Herstellung von Medikamenten, ließ sich und seine Familie durch Vakzination gegen die Pocken immunisieren, gründete die erste medizinische Einrichtung zur Isolierung von Leprakranken und erließ sogar gesetzliche Rahmenbedingungen für die medizinische Behandlung der Bevölkerung. Darüber hinaus ließ er Lehrer aus Bengalen und Europa anwerben, damit diese in der neu geschaffenen Thāpāthalī Darbār School seine Familie sowie Teile der neuen herrschenden Elite unterrichteten und brachte sich selbst lesen und schreiben bei. Nur wenig später wurde dem Nachwuchs der privilegierten Elite durch die Assoziation der neuen Schule mit der University of Calcutta auch ein weiterführendes Studium im British Raj ermöglicht. Grundsätzlich war die Regierung unter Jaṅga Bahādura beim Aufbau eines eigenen Gesundheits- und Bildungswesens allerdings immer darauf bedacht, sich nicht ausschließlich am Vorbild Europas zu orientieren, sondern eignete sich bewusst selektiv nur bestimmte Ideen und Institutionsformen an, während sie gleichermaßen nach einer gewissen Balance zwischen Wissens- und Methodenkorpusse aus der Region und den neuen europäischen Einflüssen suchte. In der Konsequenz wurden nicht nur gänzlich neue Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen gegründet,

sondern gleichzeitig auch bereits existierende Strukturen zur Gesundheitsversorgung oder Ausbildung der Bevölkerung, wie das vaidyakhānā, Gurukul, Kloster oder pāṭhaśālā, ebenfalls weiter gefördert.

Infolge dieser multiperspektivischen Herangehensweise entstanden im Laufe der Zeit eine Reihe von Pidgin-Wissens- und Methodenkorpusen, in denen zahlreiche regionale, überregionale und globale Einflüsse in einem eigenen Gesundheitswesen und Bildungssystem zusammengeführt wurden. Das ermöglichte der herrschenden Rāṇā-Dynastie die Entwicklung multidimensionaler Legitimationsstrategien. Durch die Aufrechterhaltung bestehender Strukturen zur Ausbildung und Gesundheitsversorgung konnten sie sich als Nachfolger vorangegangener Herrschaftsdynastien inszenieren und ihren Herrschaftsanspruch auf der vertikalen Ebene gegenüber der eigenen Bevölkerung und gleichermaßen auch gegenüber jenen konkurrierenden Fraktionen innerhalb der eigenen Elite legitimieren, die sich eher den bereits bekannten Institutionen und Verfahren zugetan fühlten. Gleichzeitig erhöht die Aneignung neuer europäischer Wissens- und Methodensysteme im Bereich von Gesundheit und Bildung die Legitimität ihres Herrschaftsanspruchs auch gegenüber den anderen Teilen der eigenen Elite, die den neuen Einflüssen aus Europa aufgeschlossen gegenüberstanden und sich durch den exklusiven Zugang sogar bevorzugt behandelt fühlten. Mindestens ebenso bedeutend und relevant war die selektive Aneignung von europäischem Ideen, Institutionen, Wissen und Methoden zur Stärkung der eigenen Legitimation auf horizontaler Ebene, um einer möglichen Fremdbestimmung von außen durch die neuen britische Hegemonialmacht in Südasien zuvorkommen zu können, die zumindest noch bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiederholt die Souveränität und territoriale Integrität des Gorkhā-Staates infrage stellte.

Unter der Herrschaft der Śamśera Rāṇās ab 1885 gewann diese horizontale Dimension der Legitimationsstrategien zusätzlich an Bedeutung, da die neuen Machthabenden aufgrund ihrer usurpatorischen Machtübernahme mit zusätzlichen internen wie externen Legitimationsdefiziten konfrontiert waren. Deshalb griffen alle nachfolgenden Regierungen nicht nur die Vorgehensweise Jaṅga Bahāduras auf, sondern intensivierten insbesondere die Maßnahmen zur Institutionalisierung von Gesundheitswesen und Bildungssystem, die ihre Legitimität gegenüber der britischen Kolonialmacht erhöhte, in der Hoffnung, dass diese wiederum als externe Legitimationsquelle den Machterhalt der Śamśera Rāṇās sichern würde. Trotzdem wollten sie durch eine zu große Nähe zu den Briten auch nicht ihre Legitimität gegenüber der eigenen Bevölkerung und rivalisierenden Fraktionen innerhalb der Elite gefährden. In der Gesundheitspolitik waren sie deshalb bemüht, einerseits Einrichtungen zur Gesundheitsversorgung auf dem

neuesten Stand von Wissenschaft und Technik zu schaffen, ohne lokales heilkundliches Wissen komplett zu vernachlässigen. Allerdings lässt sich eine klare politische Schwerpunktsetzung nicht von der Hand weisen. Wie unter anderem das Beispiel der Wasserversorgung demonstriert, widmeten sich die Śamśera Rāṇās nicht nur der Behandlung von Symptomen, sondern auch der Bekämpfung von Krankheitsursachen, um sich in ihren öffentlichen Reden als wohlwollende Herrschende und zivilisatorische Avantgarde zu präsentieren. Und wie die Reaktionen der Europäer zeigen, waren sie mit ihrer Strategie der Selbstzivilisierung durch Bildung und Gesundheit noch bis in die 1930er Jahre durchaus erfolgreich.

Doch während das legitimatorische Potenzial des Gesundheitswesens in den darauffolgenden Jahren stetig abnahm, kehrte sich das des Bildungssystems im Verlauf der 1940er Jahre sogar um und trug entscheidend zur Delegitimierung der Herrschaft der Śamśera Rāṇās bei. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte eine sehr restriktive Bildungspolitik die Legitimität ihres Herrschaftsanspruches auf der horizontalen Ebene gegenüber der britischen Kolonialverwaltung und Teilen der herrschenden Elite erhöht, weil sie sich durch den exklusiven Zugang zum englischsprachigen Wissenskörper einen Vorteil verschaffen und sich durch diesen Wissensvorsprung von der übrigen Bevölkerung abgrenzen konnten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erforderten dann eine rasant wachsende Verwaltung und der Handel mit dem British Raj den Aufbau neuer Bildungsinstitutionen, um dem steigenden Bedarf an Verwaltungs- und Justizbeamten sowie lese- und schreibkundiger Rekruten für die British Indian Army gerecht zu werden. Aber im Zuge des pan-asiatischen Umdenkens asiatischer Intellektueller zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das den Wiederaufstieg Asiens und das Ende der globalen europäischen Hegemonie einleitete, orientierte sich auch die Rāṇā-Regierung neu. Neben den europäischen Zivilisationsmodellen wurde die Selbstzivilisierung Japans zum neuen Vorbild für die eigene institutionelle und moralische Selbstzivilisierung und die übergreifenden Projekte von Staats- und Nationenbildung.

Mit dem Ende der britischen Kolonialherrschaft in Südasien verloren die Rāṇās allerdings eine essenzielle Legitimationsquelle und ein grundlegender Strategiewechsel wurde notwendig, um sich auch gegenüber und mit Hilfe der neuen Regierung der unabhängigen Indischen Union legitimieren zu können. Die Anverwandlung der indischen Bildungsvision in Form der Ādhār Śikṣā-Politik sind Ausdruck dieses Legitimationsstrategiewechsels. Gleichzeitig hatte die vorherige restriktive Bildungspolitik auch den Herrschaftsanspruch der Śamśera Rāṇās gegenüber der eigenen Bevölkerung und insbesondere der wachsenden politischen Opposition zunehmend delegitimiert. Viele Menschen im Gorkhā-Staat

fühlten sich ausgeschlossen und benachteiligt. Die bildungspolitische Neuausrichtung der Rāṇā-Administration kann als Versuch verstanden werden, die dadurch verlorengegangene Legitimität auf der vertikalen Ebene wiederherzustellen.

Die Śamśera Rāṇās erhofften sich durch die Anpassung ihrer Legitimationsdiskurse und -praktiken nicht selbst den Umbrüchen der Zeit infolge globaler Dekolonisierungsprozesse und der Unabhängigkeit Indiens zum Opfer zu fallen und entmachtete zu werden. Sie versuchten sich deshalb dem sich ändernden Zeitgeist bestmöglich anzupassen und ihr bislang tendenziell eurozentrisches Zivilisierungsdenken zu überwinden. Doch ihr Versuch, durch eine neue Bildungspolitik das verlorene Vertrauen wiederherzustellen, scheiterte. Die Bevölkerung und oppositionellen Kräfte durchschauten die Mär der Ādhār Śikṣā-Politik und eigentliche Intention, durch den Politikwandel das Bildungssystem auch weiterhin als Instrument zur Herrschaftslegitimation zu nutzen. Sie waren überzeugt, dass sie den Wissensvorsprung der Eliten nur durch eine englischsprachige Ausbildung aufholen und selbst an den zahlreichen Verheißungen von ādhunikatā („Modernisierung“) und *bikās* („Entwicklung“) der sabhya duniyā („zivilisierten Welt“) teilhaben konnten, die ihnen so lange vorenthalten geblieben waren. In der Konsequenz entfaltete die Ādhār Śikṣā-Politik letzten Endes eine delegitimierende Wirkung und trug damit zum endgültigen Ende der Herrschaft der Śamśera Rāṇās bei.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Technologie zur Herrschaftslegitimation

# 7

Mit der perspektivischen Erweiterung der historischen Wissenschaften im Laufe der 1980er Jahre wurden auch verschiedene Aspekte materieller Kultur wie Technologien in der Imperialismus- und Kolonialismus-Forschung auf ihre ideologischen Implikationen hin untersucht und zum Gegenstand wissenschaftlicher Debatten. Als besonders einflussreich gelten die Forschungen von Michael Adas (1989; 2006), der sich im Kontext der europäischen und nordamerikanischen Zivilisierungsmissionen mit der Frage befasste, wie Technologien als Maßeinheit zur Bestimmung des Zivilisierungsgrades von Gesellschaften herangezogen, zur Herrschaftslegitimation instrumentalisiert worden und Ansprüche auf Macht, Autorität und zivilisatorische Überlegenheit implizierten. Aber während es zahlreiche Publikationen gibt, die sich mit den Zusammenhängen von Herrschaftslegitimation und Technologie in der südasiatischen Geschichte auseinandergesetzt haben, bleibt die Region des zentralen Himalayas in der Empirie dieser Forschungen bis heute gänzlich außen vor.<sup>1</sup>

Bereits seit dem Beginn der europäischen Expansion im 15. Jahrhundert zeigten Entdeckungsreisende und Missionare großes Interesse an den Schiffen, Werkzeugen, Waffen und Ingenieursmethoden der Gesellschaften, denen sie auf ihren Reisen begegneten. Sie verglichen diese mit ihren eigenen und begannen mit der Zeit Technologien als Maßeinheit zu begreifen, aus der sich der allgemeine zivilisatorische Entwicklungsstand von Gesellschaften ableiten ließ. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts spielten Technologien in Europa bereits eine sehr wichtige Rolle beim Zivilisationsvergleich und mit der zunehmenden Industrialisierung wurden sie schließlich zur dominierenden Maßeinheit, die das Denken

---

<sup>1</sup> Siehe beispielsweise MacLeod and Kumar (1995), Arnold, D. (2000), Fischer-Tiné und Mann (2004) sowie Mann und Watt (2011).

der Europäer über den Wert und das Potenzial von Menschen und Gesellschaften prägte. Michael Adas machte bereits 1989 auf die mit dieser Entwicklung einhergehende legitimatorische Dimension technologischer Errungenschaften im Zusammenhang europäischer Zivilisierungsmissionen aufmerksam: „They also provided key components of the civilizing-mission ideology that both justified Europe’s global hegemony and vitally influenced the ways in which European power was exercised.“ (Adas 2014 [1989]: 4).

In der historischen Forschung zur zentralen Himalaya Region selbst gibt es erst seit den 1990er Jahren Versuche, die Geschichte von Technologien aufzuarbeiten. Und wieder ist die Ursache dafür in der lange Zeit stark eingeschränkten Perspektive der historischen Forschung zum Gorkhā-Staat und Nepal zu finden. Viele bedeutende technologische Erfindungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die sich die Rāṇās aneigneten und im eigenen Land einsetzten, wurden deshalb erst nach der perspektivischen Erweiterung in der Historiografie und historischen Forschung auch erst in den 1990er Jahren erstmals in den Blick genommen. Und die wenigen Publikationen, in denen diese Thematik aufgegriffen wurde, beschäftigten sich damit tendenziell nur im Kontext anderer Fragestellungen, beispielsweise bei der Erforschung der dynastischen Geschichte der Rāṇās, ihrer Beziehungen zur Elite Großbritanniens, den Anfängen des Tourismus oder der Fotografie.<sup>2</sup>

Allerdings geht bereits aus den Briefen des Kapuzinermönchs Johannes Grueber hervor, dass Technologie als Maßeinheit zum Zivilisationsvergleich schon bei einem der ersten Zusammentreffen von Europäern und den Herrschenden im Kathmandu-Tal des im 17. Jahrhunderts eine implizit legitimierende Bedeutung zuerkannt wurde und dazu beitrug, die Anwesenheit der europäischen Missionare gegenüber dem damalige König Pratāpa Malla zu legitimieren:

Übrigens brachte der König von Nepal den Patres gegenüber ein auffallendes Wohlwollen zum Ausdruck. Das geschah besonders wegen des mitgebrachten optischen Fernrohrs, von dem ihm noch nichts bekannt war, und auch wegen anderen merkwürdigen mathematischen Geräts, das sie dem König zeigten. Davon war der König so sehr beeindruckt, daß er beschloss, die Patres bei sich zu behalten, [...]

(Johannes Grueber 1662, zitiert in Übersetzung in Braumann 1985: 168)

Bis aber Technologien auch zur Maßeinheit für die Bestimmung des Grades der Zivilisiertheit der Gesellschaft des Gorkhā-Staates wurde und die herrschenden Eliten sich diese gezielt zur Herrschaftslegitimation aneigneten, dauerte es noch

---

<sup>2</sup> Siehe Sever (1993), Liechty (1997, 2015, 2017), Onta (1998), Amātya (2004), Sharma [Kandel] (2009), Uprety, S. (2011) und Gyawali (2017, 2018).

bis Mitte des 19. Jahrhunderts. Deshalb wird in diesem Kapitel der Frage nachgegangen, inwieweit Technologien im Verlauf des überlangen 19. Jahrhunderts als Ausdruck der materiellen Dimension von Selbstzivilisierung und daher als Manifestation sich gegenseitig ergänzender Elemente von Legitimationsdiskurse und -praktiken verstanden werden können.

---

## 7.1 Fotografie und die Selbstinszenierung von Zivilisiertheit

Auch wenn sie nicht die Ersten und auch nicht die Einzigen waren, die zur Erfindung der Fotografie beitrugen, so gilt das von Louis Jacques Mandé Daguerre und Joseph Nicéphore Niépce in den 1830er Jahren entwickelte Verfahren, mittels Belichtung ein Bild auf die Oberfläche einer versilberten Kupferplatte zu bannen, heute als Ursprung der Technologie. Und weil Niépce noch vor der öffentlichen Präsentation ihrer Ergebnisse 1839 verstarb, nannte Daguerre das neue Verfahren „Daguerreotypie“. Nachdem der französische Staat ihm für eine Leibrente die Anleitung zur Herstellung der Daguerreotypien abgekauft hatte, verbreitete sich die neue Technologie in rasender Geschwindigkeit über die ganze Welt. Allerdings blieb die anfängliche Fotografie etwas Kostbares, denn die Bilder auf den versilberten Kupferplatten waren Unikate, die durch die Oxidation des Silbers auch zerstört werden konnten und sich nicht reproduzieren ließen. Doch bereits 1841 entwickelte William Fox Talbot ein verbessertes Verfahren, das ein Negativ nutzte, also einen durchscheinenden Bildträger, von dem sich beliebig viele Abzüge herstellen ließen. Mit der Erfindung des Kollodium-Verfahrens mit Glasnegativen wurde die Fotografie schließlich so kostengünstig, dass sie massentauglich vermarktet und zum festen Bestandteil des entstehenden Tourismus und ständigen Begleiter auf den Expeditionen von Abenteuern und Entdeckern werden konnte. Nach der „Vermessung der Welt“ Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, folgte in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die fotografische Erkundung der Welt.

In der Forschungsliteratur zu den Anfängen der Fotografie im Gorkhā-Staat wurde zunächst behauptet, dass die ersten Fotografien bereits während und kurz nach Jaṅga Bahāduras Europareise entstanden seien.<sup>3</sup> Doch dafür gibt es bisher keinerlei Belege. In einem Antwortschreiben des britischen Residenten George Ramsay auf die Anfrage der Kolonialverwaltung in Kolkatta (Calcutta), Fotografien der verschiedenen ortsansässigen Bevölkerungsgruppen für das größer

---

<sup>3</sup> Siehe Shrestha, P.P. (1986: vii) und Sever (1993: 81, 88).

angelegte Vorhaben *The People of India* die Bewohner und Bauwerke des gesamten Subkontinents fotografisch zu erfassen, schrieb dieser am 3. Juli 1861: „There are no amateurs in the art of Photography here, and the inducements to professionals to visit Kathmandoo are so very small, that none have ever come up here.“ (zitiert in Losty 1992: 318). Da aufgrund der strengen Reglementierung in dieser Zeit nur wenige Europäer ins Kathmandu-Tal kamen und der britische Resident in einer sehr vorteilhaften Position war, über fast alle Besucher aus dem Ausland informiert zu sein, erscheint diese Einschätzung durchaus glaubwürdig. Zumindest auf Basis der aktuellen Quellenlage ist davon auszugehen, dass weder Fotografien von Jaṅga Bahādura während seines Aufenthalts in Europa noch im Verlauf der 1850er Jahren im Gorkhā-Staat angefertigt worden sind.<sup>4</sup>

Die ersten, tatsächlich nachweisbar in Kathmandu entstandenen Fotografien wurden von Clarence Comyn Taylor 1863 aufgenommen. Taylor diente in den 1850er Jahren in der Bengal Army und wurde 1863 Assistent des Residenten Ramsay. Er wurde von der Kolonialverwaltung unter Lord Canning beauftragt, die Menschen und Bauwerke im Kathmandu-Tal fotografisch dokumentieren. Die zwanzig Fotos, die zwischen Oktober 1863 und August 1864 aufgenommen und 1868 im achtbändigen *The People of India* veröffentlicht wurden, waren aber nicht seine ersten und einzigen Aufnahmen.<sup>5</sup> Taylor hatte bereits im September 1863 achtzehn Fotos aufgenommen, vierzehn von Gebäuden und Landschaften im Kathmandu-Tal sowie drei Fotos von der Rāṅgā-Familie und eines vom nominalen Monarchen Surendravikrama Śāha. Die Fotografie mit der Bezeichnung XV ist eine der ersten, die im Kathmandu-Tal entstand und das bislang früheste bekannte Portraitfoto von Jaṅga Bahādura (s. Abb. 7.1).<sup>6</sup>

Noch bis in die 1870er Jahre hatten die Rāṅgās keinen eigenen Zugang zur Technologie und waren vorerst auf die Dienste der Fotografen Samuel Bourne and Charles Sheperd in Kolkatta (Calcutta) angewiesen. Die nächsten heute noch erhaltenen Fotografien von Jaṅga Bahādura und der Rāṅgā-Familie entstanden erst im November 1871 während einer Großwildjagd in Hajipur, zu der Lord Mayo eingeladen hatte. 1875 besuchten dann Fotografen des bis dahin sehr angesehenen und kommerziell äußerst erfolgreichen Fotostudios Bourne & Sheperd auf Einladung von Jaṅga Bahādura Kathmandu und es entstanden weitere Portraits von Mitgliedern der Rāṅgā-Familie und Fotografien einer Militärparade auf dem Ṭūḍikhel-Platz. Im darauffolgenden Jahr lud Jaṅga Bahādura den Prince of Wales, bevor dieser zum Monarchen Edward VII gekrönt wurde, zu einer gemeinsamen

<sup>4</sup> Vgl. Onta (1998: 186–187).

<sup>5</sup> Siehe *The People of India* (1868, Vol. II: Fotografien 58–77).

<sup>6</sup> Zur Arbeit von CC Taylor siehe Losty (1992).

Großwildjagd im Tarai ein. Bei dieser Gelegenheit waren wieder die Fotografen von Bourne & Sheperd zugegen und dokumentierten minutiös die Aktivitäten der elitären Jäger, ihr Camp und ihre Jagdtrophäen.<sup>7</sup>



**Abbildung 7.1** Die früheste bekannte Fotografie von Jaṅga Bahādura Rāṅā vom September 1863. (© Clarence Comyn Taylor)

<sup>7</sup> Einige der Fotos Fotografien sind abgedruckt in Rana, P.J.B. (1980 [1909]: 57, 169, 200, 240, 281, 284, 300) und in Rana, P.S.J.B. (1998). Einige digitalisierte Kopien der Fotografien sind online als Teil des Endangered Archives Programme der British Library zugänglich unter: <https://eap.bl.uk/> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

Zur Arbeit der britischen Fotografen siehe Heide (1997: 28–30) und Onta (1998: 188–191).

Gegen Ende der 1870er Jahre aber begann sich als Erster ein Neffe Jaṅga Bahāduras, namens *Damber Śamśera* für die Fotografie zu begeistern. Angeblich soll er von seinem Vater Dhīra Śamśera das notwendige Geld bekommen haben, um sich selbst ein kleines Fotostudio einrichten zu können. Von wem genau Damber Śamśera die Kunst der Fotografie gelehrt bekam ist bis heute nicht geklärt. Da aber einige der Rāṅās sich in dieser Zeit häufig im British Raj aufhielten und es damals auch nur wenige professionelle Fotostudios gab, liegt die Vermutung nahe, dass auch Damber Śamśera seine grundlegenden Fähigkeiten und Kenntnisse in Kolkatta (Calcutta) bei Bourne & Sheperd erwarb. Bereits 1877 begann der noch junge Maler *Purnamān Chitrakār* die Grundlagen der Fotografie von Damber Śamśera zu lernen. 1881 wurde er dann für eine weiterführende Ausbildung als Fotograf ebenfalls nach Kolkatta (Calcutta) entsandt. Nach der Machtübernahme der Śamśera Rāṅās wurde Purnamān dann zum offiziellen Fotografen und Maler am Hof des neuen Premierministers Vīra Śamśera. In dieser Funktion bildete er ab den 1890er Jahren unter anderem den später besonders bekannten und einflussreichen *Dirghamān Chitrakār* aus. Auch *Ganeśamān Chitrakār*, *Badramān Chitrakār*, *Ratna Bahādura Chitrakār*, *Krishna Bahādura Chitrakār* und *Tej Bahādura Chitrakār* waren Schüler von Purnamān und gehörten zur zweiten Generation von Fotografen, die die weitere Entwicklung der Fotografie im Gorkhā-Staat in den darauffolgenden Jahrzehnten maßgeblich mitprägten.<sup>8</sup>

Nicht nur die Anzahl ausgebildeter Fotografen im Gorkhā-Staat nahm zwischen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts exponentiell zu, sondern damit einhergehend erweiterte sich auch das motivisch-thematische Spektrum rasant. Zu Beginn waren die meisten Fotografien noch Einzel- oder Familien-Portraitaufnahmen der Śamśera Rāṅās, die in Fotostudios in den Innenräumen ihrer Palastanlagen aufgenommen wurden. Die Männer ließen sich meist in militärischen Uniformen mit Orden aller Art auf der Brust ablichten, während die Frauen in langen Saris oder Reifrock-ähnlichen Kleidern und ernster Miene direkt in die Kamera schauten. Häufig wurden bemalte Leinwände mit landschaftlichen Motiven als Hintergrund gewählt (s. Abb. 7.2).

Als es zu Beginn des 20. Jahrhunderts allerdings immer mehr ausgebildete Fotografen gab, sowie tragbare Kameras und eine transportable Ausrüstung zur Fotoentwicklung einfacher verfügbar waren, wurden auch die Tempel und Paläste, Institutionen und Infrastrukturprojekte, Feste, Rituale und Zeremonien, sowie Landschaften, alte Malereien, Schmuck und Medaillen fotografiert. Und während der Europareise von 1908 nahm Dirghamān Chitrakār mehr als 260 Fotos

---

<sup>8</sup> Vgl. Heide (1997: 17–31) und Onta (1998: 191–192).



**Abbildung 7.2** Eine Aufnahme der Familie Candra Śamśeras mit einer Berglandschaft im Hintergrund. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

von allen großen wie kleinen Sehenswürdigkeiten, von bedeutenden Ereignissen, Aktivitäten und Persönlichkeiten auf (s. Abb. 7.3).<sup>9</sup>

Besonders prominent wurden Aufnahmen der jährlichen Großwildjagd in den Wäldern des Tarai, zu denen die Śamśera Rāṇās stets hochrangige britische Kolonialbeamte und Adlige aus Europa einluden. Sie antizipierten auf diese Weise, wie viele andere der sogenannten *Indian princes*, einen bedeutenden Teil der britischen Herrschaftskultur in Südasien.<sup>10</sup> Denn die Großwildjagd war in den Worten von Vijaya Ramadas Mandala:

[...] at the heart of colonial rule by demonstrating that, for the British in India, it served as a political, practical, and symbolic apparatus in the consolidation of power and rule. [...]. Hunting was an important aspect of the imperial showcasing of power in

<sup>9</sup> Allein die Sammlung von Dirghamān Chitrakār und seinem Sohn Ganeśamān Chitrakār umfasst mehr als 8000 Fotos und Glasplattennegative, von denen digitale Kopien online als Teil des Endangered Archives Programme der British Library zugänglich sind unter: <https://eap.bl.uk/project/EAP838> [letzter Zugriff: 11.01.2024].

<sup>10</sup> Vgl. Hughes 2013.



**Abbildung 7.3** Der Ausblick auf die White City der Franco-British Exhibition in London 1908. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

colonial India as well as a vital means of governance and rule. The figure of the white hunter sahib standing with a gun in hand over the carcass of a tiger was one of the most powerful and enduring images of the empire, inspiring awe and respect among viewers. The killing of man-eating predators especially cemented the role of imperial hunters as rulers and protectors of indigenous populations.

(Vijaya Ramadas Mandala 2019: 1-2)

Damit stellten die Briten in Südasiens aber keine Ausnahme dar, sondern knüpften selbst sowohl an ihre eigene als auch an die verschiedenen Herrschaftskulturen des Subkontinents an. Tatsächlich diente das Jagen schon seit Jahrtausenden nicht nur der Selbstversorgung, sondern war in fast allen Gesellschaften der Menschheitsgeschichte auf allen Kontinenten oft auch wichtiger Bestandteil der Kultur herrschender Eliten – so auch in Südasiens. Bereits im Rāmāyaṇa und

Mahābhārata, aber auch bei den frühen und zeitgenössischen Herrscherdynastien des Subkontinentes spielte die oft ritualisierte Jagd wilder Tiere stets eine wichtige Rolle bei der Zurschaustellung von Maskulinität und der Eignung als Herrscher. Im Kontext der Verwandlung der Welt im Verlauf des langen 19. Jahrhunderts wurde die Großwildjagd schließlich zum Symbol des Sieges des „[...] civilized man over the darker primeval and untamed forces still at work in the world.“ (MacKenzie 1988: 47).

Als erster Herrscher des Gorkhā-Staates wusste Māthavara Siṃha Thāpā die Großwildjagd als Mittel der Diplomatie und Erhöhung der eigenen Legitimität einzusetzen. Dem Bericht des Arztes Werner Hoffmeister zufolge lud Māthavara Siṃha 1845 Prinz Waldemar von Preußen bei dessen Besuch im Kathmandu-Tal zu einer gemeinsamen Jagd ein.<sup>11</sup> Auch Jaṅga Bahādura verstand das Potenzial der Symbolkraft dieser Praxis gezielt für sich zur Herrschaftslegitimation zu nutzen, nachdem er selbst von Lord Mayo 1871 zur Großwildjagd ins British Raj eingeladen worden war. Im Gegenzug begann er ebenfalls bedeutende Repräsentanten der britischen Kolonialverwaltung regelmäz zur Großwildjagd ins Tarai einzuladen und 1875 gehörte sogar der künftige Thronfolger des britischen Königshauses, der Prince of Wales zu seinen Gästen.<sup>12</sup>

Nach 1885 eigneten sich auch die Śamśera Rāṅās diese Legitimationspraktik an und luden jedes Jahr zu mehrwöchigen Großwildjagden ein, die zu dieser Zeit bereits von eigenen Fotografen begleitet wurden. Und jedes Jahr folgten zahlreiche hohe Kolonialbeamte, Adlige und manches Mal auch europäische Monarchen der Einladung und machten in die Wäldern des Tarai Jagd auf Tiger, Leoparden und Nashörner. Den Śamśera Rāṅās gelang es sich auf diese Weise gekonnt als ebenbürtige und zivilisierte Elite im Vergleich zu den Briten und zugleich als Beschützer der lokalen Bevölkerung im Tarai vor den gefährlichen Wildtieren in Szene zu setzen. Im Archiv der Familie Chitrakār sind hunderte von Fotografien dieser Großwildjagden erhalten, anhand derer klar erkennbar wird, wie gezielt die Gastgeber die Jagdkultur der europäischen Elite hinsichtlich der Kleidung, der gewählten Posen und Motive imitierten. Besonders beliebt war in dieser Hinsicht auch das Posieren mit einem erlegten Leoparden. Diese wurden im Diskurs der britischen Großwildjäger als weitaus gefährlicher als ein Tiger angesehen und galten als authentischste Repräsentation der Wildheit des Subkontinents, weil sie eher dazu neigten die Jäger zu attackieren. Deshalb stellte das

---

<sup>11</sup> Vgl. Hoffmeister (1847: 152 ff.) und Kutzner (1857: 188 ff.).

<sup>12</sup> Vgl. Liechty (2015).



**Abbildung 7.4** Singha Śamśera, Shanker Śamśera und Tribhuvan Śāha (v.l.n.r.) mit Leopard. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Erlegen eines Leoparden auch die mit Abstand größte „sportliche“ Herausforderung dar und unterstrich die Maskulinität und Zivilisiertheit des erfolgreichen Jägers (s. Abb. 7.4).<sup>13</sup>

Mit der Erfindung der Fotografie waren die Europäer zunächst im Besitz einer bis dahin nie dagewesenen Technologie, die sie als weiteres Merkmal ihrer technologischen und daraus abgeleitet auch ihrer zivilisatorischen Überlegenheit deuteten. Wie viele andere lokale Eliten auch, waren die Rāṇās ebenfalls an dieser Technologie interessiert, um sich gegenüber den Europäern mit den Mitteln der Fotografie als gleichwertig inszenieren zu können. Darüber hinaus verkörperte die Fotografie für die Rāṇās eine spezifische Form kulturellen Kapitals, zu dem nur sie zwischenzeitlich exklusiven Zugang hatten. Dadurch konnten sie einen weiteren Differenzmarker zwischen sich selbst und der von ihr beherrschten Bevölkerung konstruieren, weil dieser der Zugang zur Produktion und zum Konsum dieses neuen Mediums verwehrt blieb. Diesen Abgrenzungsprozess und die daraus abgeleitete Legitimationsbegründung der Rāṇās bezeichnete

<sup>13</sup> Vgl. Uprety (2011: 38) und Mandala (2019: 8–9).

Mark Liechty (1997) als „selective exclusion“. Die Aneignung der Fotografie und die zeitweilige Monopolisierung des Zugangs ließe sich ebenso als Ausdruck einer technologischen Selbstzivilisierung interpretieren, wodurch die Śamśera Rāṇās erneut die Legitimität ihres Herrschaftsanspruchs auf horizontaler wie auch vertikaler Ebene zu erhöhen versuchten.

Allerdings vermochten es die Śamśera Rāṇās nicht das ganze legitimatorische Potenzial der Fotografie und auch die Risiken der von ihnen verfolgten Legitimationsstrategie zu erkennen. Die Kolonialverwaltung im British Raj war im Nachgang der Ereignisse von 1857–58 sich ihrer Legitimitätsbegründung nicht mehr sicher. Sie versuchte deshalb die neue Technologie der Fotografie beispielsweise im Kontext des The People of India-Projektes zur Erkundung und Dokumentation der von ihr beherrschten Bevölkerung zu nutzen, um durch das auf diese Weise gewonnene Wissen ihre Herrschaftsmechanismen zu verfeinern und ihre Legitimationsdiskurse und -praktiken entsprechend anpassen zu können. Die Śamśera Rāṇās schienen sich aber im Unterschied dazu der Legitimität ihres Herrschaftsanspruchs viel sicherer gewesen zu sein, weil sie in dieser Hinsicht keinerlei Anstrengungen unternahmen, die neue Technologie in vergleichbaren Projekten für sich nutzbar zu machen. Sie zeigten kein Interesse mittels Fotografie neues Wissen über die von ihnen beherrschten Menschen zu produzieren und so blieben diese in der Fotografie lange Zeit außen vor.

Doch zwischen den 1910er und 1940er Jahren fielen nicht nur die Kosten für die fotografische Ausrüstung, sondern es entstand im Zuge eines stetig wachsenden staatlichen Verwaltungsapparates parallel auch eine Mittelschicht im Gorkhā-Staat, die über die finanziellen Ressourcen verfügte und sich eigenständig Zugang zur Technologie verschaffte. Mit dem Verlust des Monopols der Śamśera Rāṇās verlor die Fotografie zusehends ihre legitimierende Funktion auf der vertikalen Ebene. Die fotografisch inszenierte zivilisatorische Überlegenheit der Herrschenden ließ sich nicht länger durch den exklusiven Zugang zur Technologie begründen und damit auch die Abgrenzung zur allgemeinen Bevölkerung nicht mehr aufrechterhalten. Der lange andauernde Ausschluss der Bevölkerung von technologischen Errungenschaften wie der Fotografie wurde den herrschenden Eliten von der neu entstehenden Mittelschicht zum Nachteil ausgelegt. Die verweigerte Teilhabe wurde stattdessen als Symbol einer despotischen Willkürherrschaft umgedeutet und trug so zur weiteren Delegitimierung des Herrschaftsanspruchs der Śamśera Rāṇās bei.

## 7.2 Infrastruktur als materielle Manifestation von Zivilisiertheit

Neben der Fotografie eignen sich auch Infrastrukturprojekte zur Veranschaulichung der technologischen Selbstzivilisierung, die nicht nur zweckmäßig genutzt worden, sondern auch legitimatorische Funktionen erfüllten. Als wohl älteste und bereits im Zusammenhang des Aufbaus einer Gesundheitsversorgung kurz diskutierte Infrastrukturmaßnahme der Herrscherdynastien im zentralen Himalaya und insbesondere im Kathmandu-Tal ist die öffentliche Wasserversorgung zu nennen. Wie bereits erwähnt, ließen schon die Könige der Licchavi- und später auch der Malla-Dynastie Kanäle für die Landwirtschaft und zur Versorgung der Bevölkerung anlegen, Trinkwasserbrunnen und Wasserreservoirs bauen. Diese dienten aber nicht ausschließlich dem Zweck der Wasserversorgung, sondern hatten auch immer eine kulturelle Bedeutung wie Mary Slusser (1982) erläutert: „Water itself is sacred, as everything that relates to it – the vessel, the well, or pond that contains it, the fountain from which it issues, or the stream in which it flows.” (Slusser 1982: 154). Darüber hinaus erfüllte die Wasserversorgung stets auch eine gesellschaftliche Funktion, denn die damit verbundenen Orte waren immer Zentren der Begegnung und Interaktion. Die Menschen in Dörfern und Städten trafen sich dort, tauschten sich aus und deshalb erscheint es nachvollziehbar, dass diese sozialen Zentren von den Herrschenden auch genutzt worden sind, um durch Inschriften einerseits auf ihr durch die Wasserversorgung zum Ausdruck gebrachtes Wohlwollen hinzuweisen und andererseits für die jeweilige Gemeinschaft relevante Informationen zu verbreiten.<sup>14</sup> Den Herrschenden war außerdem wichtig, dass auch die Nachwelt von ihren Wohltaten erfuhr und ließen diese zusätzlich in ihren Herrschaftschroniken, so beispielsweise auch im Gopālarājavaṃśāvalī erwähnen.<sup>15</sup>

Einen vorläufigen Höhepunkt der Wasserarchitektur gab es im Kathmandu-Tal in der Hochphase der Bauaktivität im 17. Jahrhundert, als die drei miteinander verwandten Könige der Stadtkönigtümer Kathmandu, Bhaktapur und Patan ständig bemüht waren, sich in Form von Palastbauten und Infrastrukturprojekten überbieten zu wollen. Sie ließen am Stadtrand oder in der näheren Umgebung ihrer Paläste große Wasserreservoirs, mit gezielten Treppenstufen für einen einfachen Zugang und Balustraden rundherum, sogenannte *pokharī*, anlegen, um

<sup>14</sup> Vgl. Slusser (1982: 154, 156), Becker-Rittersbach (1982, 1990, 1995) und Michaels (2018: 375–379).

<sup>15</sup> Vgl. Slusser (1982: 168), Gopālarājavaṃśāvalī Folio 31 sowie Vajrācārya und Malla (1985: 134).

sich als wohlwillendere und fürsorglicherer Herrschende als die der benachbarten Stadtkönigtümer wahrgenommen zu werden. Aus dieser Zeit stammen auch der Rānī Pokharī in Kathmandu, der *Tava Pokharī* und der *Siddha Pokharī* in Bhaktapur sowie der *Bhaṇḍārkhāl Pokharī* in Patan.<sup>16</sup> An diesen Bauwerken zeigt sich, dass Infrastrukturprojekte zur Wasserversorgung schon im 17. Jahrhundert neben ihrem eigentlich Zweck implizit auch herrschaftslegitimierende Funktionen erfüllten. Und daher scheint die Vermutung naheliegend, dass sowohl Bhīmasena als auch Jaṅga Bahādura genau diese pokharī nach ihrer jeweiligen Machtübernahme reparieren und renovieren ließen, um sich deren legitimierende Funktion zunutze zu machen und sich auf diese Weise als rechtmäßige Nachfolger der einst herrschenden Malla-Dynastie darstellen zu können.

Das erste große staatlich initiierte Infrastrukturprojekt der Gorkhālī ist das sogenannte *hulāka*-System, dessen Ursprünge auf dem Höhepunkt der expansiven Phase der Staatsbildung gegen Ende des 18. Jahrhundert zu verorten sind. Dabei handelt es sich um ein rudimentäres Transport- und Kommunikationswesen, das es in erster Linie militärischen Zwecken diente und eine wichtige Grundlage für die erfolgreiche Expansion der Gorkhālī bildete. Es ermöglichte einen schnellen Transport von Soldaten, Waffen, Munition und versetzte die Befehlshabenden in die Lage militärische Operationen mit verschiedenen Einheiten koordiniert durchführen zu können. Die Gorkhālī nutzten für das *hulāka*-System die damals einzigen verfügbaren Ressourcen für ein landesweites Transport- und Kommunikationsnetzwerk: menschliche Träger und die existierenden Bergpfade. Und dank einer komplexen Organisationsstruktur konnten Güter und Informationen zuverlässig und in bemerkenswerter Geschwindigkeit über lange Strecken und schwieriges Gelände hinweg transportiert werden.<sup>17</sup>

Die Trägerdienste waren Teil der Arbeitsverpflichtungen (*jhārā*), die meist ganze Familien in den Dörfern entlang der Bergpfade des Netzwerkes übernahmen. Jedem Streckenabschnitt in der Länge eines Tagesmarsches wurden vier Gruppen mit jeweils zwanzig Familien zugeteilt, die auf Rotationsbasis Informationen und Güter von einem Streckenabschnittspunkt zum nächsten transportierten. Und an jedem Streckenabschnittspunkt gab es einen sogenannten *naike*, der dafür verantwortlich war, die jeweils zuständigen Familien zu koordinieren. Im Unterschied zu allen anderen Formen von Arbeitspflichten war das *hulāka*-System ein 24-Stunden-Dienst, in den eine überschaubare Personenanzahl involviert und der sowohl für das Militär als auch die Administration von essenzieller Bedeutung war. Deshalb genossen in das *hulāka*-System involvierte

---

<sup>16</sup> Vgl. Slusser (1982: 155).

<sup>17</sup> Vgl. Michaels (2018: 162).

Familien auch eine bevorzugte Behandlung von staatlicher Seite durch Sicherheitsgarantien und Steuererlasse auf Ernteabgaben. Das machte diese spezifische Arbeitsverpflichtung bei der Bauernschaft recht begehrte.<sup>18</sup>

In den 1790er Jahren waren die *hulāka*-Dienste noch kein zusammenhängendes staatlich reguliertes System. Die Regierung in Kathmandu erließ zunächst nur einzelne Verordnungen für den Transport spezifischer Waren wie Waffen, Salpeter, Metalle, Kräuter und Medikamente oder Baumwollsamensamen auf bestimmten Streckenabschnitten. Erst auf dem Höhepunkt der westlichen Expansion zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden dann der Transport von Waren, Personen und Information zentral reguliert und durch eine einheitliche Gesetzgebung das eigentliche *hulāka*-System geschaffen. Diese Regularien bestätigten nicht nur bereits geltenden Steuererlasse und Sicherheitsgarantien für die *hulāka*-Familien. Es wurde zusätzlich die grundsätzliche Priorisierung von militärischen Gütern festgeschrieben und sogenannte *taluks* definiert, das sind Verwaltungseinheiten mit eigenen Beamten, die für den reibungslosen Ablauf des Transports auf den jeweils zugeteilten Wegstrecken ihres Bezirks verantwortlich waren. Sollte es zu Verzögerungen kommen oder das System für persönliche Belange missbraucht werden, wurden diese Beamten dafür zur Rechenschaft gezogen. Ebenso war es registrierten Trägern strikt verboten ihre Verpflichtungen an Dritte weiterzugeben.<sup>19</sup>

Nach dem Ende des Anglo-Gorkha-Krieges 1816 wurde das *hulāka*-System verstärkt zum Transport nicht-militärischer Güter und zur Informationsweitergabe vom stetig wachsenden Verwaltungswesen genutzt. 1855 wurde das System dann zum letzten Mal für eine militärische Operation beim Einmarsch in Tibet genutzt. Da es danach kaum noch Bedarf für den Transport von Waffen, Munition und Soldaten gab, wurde das System 1878 schließlich zu einem allgemeinen Postwesen umfunktioniert. Infolgedessen war es nicht mehr ausschließlich dem Militär und Verwaltungsbeamten vorbehalten. Fortan durften alle Menschen im Gorkhā-Staat Sendungen verschicken, wenn sie eine Briefmarke erwarben. Das neue öffentliche Postwesen wurde rege von der Bevölkerung genutzt und so sind heute zahlreiche Verwaltungsdokumente erhalten, in denen es um den Ausbau des Netzwerkes und insbesondere um den Bau neuer *hulāka*-Außenposten geht. 1881 gab es landesweit bereits 43 solcher Poststationen.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. Stiller (1976: 34–37).

<sup>19</sup> Vgl. Regmi (1971: 104–105), Stiller (1976: 52–54), Regmi Research Series 4.4 (1972: 69–70), Regmi Research Series 11.5 (1979a: 78–80) und Regmi Research Series 14.3–4 (1982: 50–53).

<sup>20</sup> Vgl. Michaels (2018: 163).

Wie die Wasserversorgung war auch das hulāka-System nicht einfach ein zweckmäßiges Infrastrukturprojekt, durch das eine spezifische Dienstleistung zur Verfügung gestellt wurde. Es hatte ebenso eine implizit herrschaftslegitimierende Funktion. Es trug offensichtlich entscheidend zum Erfolg der territorialen Expansion der Gorkhālī bei. Und während die Beamten und Offiziere der EIC die militärische Leistungsfähigkeit der Gorkhālī-Armee im Allgemeinen als mäßig wahrnahmen, waren sie von der Effizienz des Transportwesens beeindruckt. So schrieb beispielsweise der Militärarzt Alan Campbell im Januar 1835:

The Gorkha means of artillery transportation are admirably suited to efficiency in a mountainous country. Their gun carriages are so constructed as to admit of being taken to pieces, and put together again, and their component parts made of weight having strict reference to what can be easily carried by human transport over the most hilly parts of the country.

(Alan Campbell 1835, zitiert in Stiller 1976: 35)

Die durch diese Effizienz zum Ausdruck gebrachte Organisationsmacht erhöhte in der Konsequenz auch die Legitimität der Eliten der Gorkhālī anfänglich vor allem auf horizontaler Ebene gegenüber der EIC. Und nachdem das System gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Form eines öffentlichen Postwesens allen Menschen im Gorkhā-Staat zugutekam, erhöhte dies natürlich auch die Legitimität der Eliten gegenüber der eigenen Bevölkerung.

Davon abgesehen erlaubte das hulāka-System eine zeitnahe Kommunikation zwischen der Regierung in Kathmandu und den Beamten und Offizieren. Dadurch konnten neue Erlasse und Regularien an Verwaltungsbeamte oder Befehle ans Militär zeitnahe kommuniziert werden. Das System trug so maßgeblich zur Effektivierung des Staatsapparates bei und ermöglichte den Eliten ihre Macht auch in den abgelegeneren Landesteilen auszuüben. Auf der anderen Seite war die durch ihre hulāka-Dienste involvierte Bauernschaft durch das System in ein landesweites Projekt eingebunden, das über die Belange ihres Dorfes hinausging. Weil sie durch ihr Mitwirken sowohl für die Eliten als auch für die Administration und das Militär eine bedeutende Funktion erfüllten und deshalb eine bevorzugte Behandlung erfuhren, entwickelte sich im Laufe der Zeit auch eine landesweite Gemeinschaft von hulāka-Familien, die sich selbst als „agents of sarkar“ (Stiller 1976: 38) verstanden. Dieses Gemeinschaftsgefühl und die reziproke Verbindung von Bauern, Beamten, Offizieren und Eliten erzeugte ebenfalls eine legitimierende Wirkung.

In direkter Verbindung mit dem hulāka-System sind der Straßen- und Brückenbau als Beispiele für Infrastrukturmaßnahmen zu nennen, die eine implizit

legitimierende Funktion erfüllten. Wie aus den Schilderungen von Kirkpatrick und Buchanan-Hamilton hervorgeht, waren selbst die wichtigsten Verkehrswege von Süden her ins Kathmandu-Tal noch Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts viel genutzte, aber gänzlich unbefestigte, schmale Bergpfade. Den Beschreibungen der europäischen Reisenden zufolge waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch sehr einfache Brückentypen vorherrschend. Kleinere Flussläufe wurden mit Seilen aus geflochtenem Rattan überbrückt oder es wurden Bäume gefällt, über den Fluss gelegt und mit mehreren Schichten Erde bedeckt. Wenn möglich, kamen bei breiteren Flussläufen auch komplexere Holzkonstruktionen zum Einsatz und ansonsten behelf man sich mit Flussfähren.<sup>21</sup> Kirkpatrick berichtet erstmals von einer Eisenbrücke über den Fluss Bhoṭekoṣī, östlich des Kathmandu-Tals.<sup>22</sup>

Anders stellte sich die Situation im Kathmandu-Tal dar. Hier waren spätestens seit der Hochphase der Bauaktivitäten im 17. Jahrhundert zumindest die Straßen innerhalb der Stadtkönigtümer mit Ziegeln gepflastert und es gab schon eine Reihe von einfachen Steinbrücken über die zahlreichen Flüsse des Tals. Aus Kirkpatricks Perspektive schien im Vergleich der drei Stadtkönigtümer Ende des 18. Jahrhunderts der Straßenbau Bhaktapurs allen anderen überlegen:

[...] its streets, if not much wider, are at all events much cleaner than those of the metropolis. It owes this last advantage to its admirable brick pavement, which has not received, or indeed required, the least repair for thirty years past.

(William Kirkpatrick 1811: 163)

Nach der Machtübernahme Bhīmasenas versuchte dieser nicht nur durch neue Residenzpaläste seinen Machtanspruch in baulicher Form zu manifestieren, sondern stiftete ebenfalls eine steinerne Brücke über den Bagmati-Fluss von Kathmandu nach Patan. Wie Mary Slusser (1982: 158) mutmaßt, ließ er sich zur Erinnerung auch direkt ein Denkmal für seine gute Tat am nördlichen Ende der Brücke setzen, das Daniel Wright als „[...] a curious stone pillar, supported on the back of a gigantic tortoise, and surmounted by a grotesque figure of a lion.“, (Wright 1877: 15) beschrieb. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde der Straßen- und Brückenbau im Kathmandu-Tal dann kontinuierlich vorangetrieben. Dem Bericht von Werner Hoffmeister zufolge, fanden sich gepflasterte Straßen bereits um 1845 in jedem Dorf auf dem Weg ins Kathmandu-Tal und ihre Qualität schien zu dieser Zeit eine Bemerkung und einen Vergleich wert: „Auf die Wege

<sup>21</sup> Vgl. Buchanan-Hamilton (1811: 27, 158–159, 199, 274).

<sup>22</sup> Vgl. Kirkpatrick (1811: 135, 289–294, 304–319).

war viel Fleiß verwandt; in jedem Dorfe findet man sie mit Backsteinen reinlich gepflastert, ähnlich den holländischen Städtchen.“ (Hoffmeister 1847: 145).<sup>23</sup>

Unter der Regierung Jaṅga Bahāduras wurden verbesserte Brückenkonstruktionen über alle großen und kleineren Flüsse im Tal gebaut. Dafür wurde das besonders stabile und widerstandsfähige Holz des *Sāl*-Baum (*Shorea Robusta*) verwendet. Zuerst wurden massive Holzpfosten an den gegenüberliegenden Uferseiten ins Flussbett eingegraben und durch Querbalken verbunden. Anschließend wurde die Holzkonstruktion mit Ziegeln eingemauert und ein zusätzliches Brückengeländer gebaut. Eine solche Brücke, bei der frühere Bauweisen von Stein- und Holzbrücken miteinander kombiniert wurden, fotografierte C.C. Taylor im Herbst 1863 bei seinem Besuch in Bhaktapur und verdeutlicht damit auch die symbolische Bedeutung des Brückenbaus in der Wahrnehmung der Briten (s. Abb. 7.5). Daniel Wright berichtet außerdem von der ersten aus Eisen gebauten Hängebrücke im Tal, die ebenfalls Mitte des 19. Jahrhunderts gebaut worden sein soll, von der aber bislang keine Fotografien bekannt sind.<sup>24</sup>

Eine völlig neue Dimension nimmt der Straßen- und Brückenbau schließlich mit den Śamśera Rāṅās zum Ende des 19. Jahrhunderts an. Denn abgesehen von den Straßen und Brücken im Kathmandu-Tal war die Transportinfrastruktur im Hügelland und Hochgebirgsregionen des Landes noch immer ein Netzwerk aus einfachen, meist unbefestigten Pfaden. Das Anlegen breiter und befestigter Straßen entlang der mitunter sehr steilen Berghänge war aber mit einem immensen Material- und Arbeitsaufwand verbunden und erhöhte zudem die Gefahr von Erdbeben. Brücken wurden regelmäßig durch Hochwasser zerstört und mussten ständig erneuert werden. Deshalb blieben Flussüberquerungen und die Unwegsamkeit des Geländes bis weit ins 20. Jahrhundert die größten Hindernisse für ein funktionierendes, landesweites Transportwesen. Um aber die notwendigen Materialien für ihre neuen Palastanlagen ins Land und bis zu den Baustellen transportieren zu können, und sich gleichzeitig auch als fortschrittbringende Herrscher inszenieren zu können, ließen die Śamśera Rāṅās zunächst das bestehende Straßennetz im Kathmandu-Tal sowie die südlichen Handelswege ausbauen. In den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts intensivierten sie ihre Anstrengungen und ließen auch in den übrigen Landesteilen befestigte Straßen und Hängebrücken mit Stahlseilen bauen, die den widrigen Bedingungen der Region längerfristig standhalten konnten (s. Abb. 7.6). Und in Kathmandu ließen sich die Śamśera Rāṅās in den ersten Autos, die in Einzelteile zerlegt bis

---

<sup>23</sup> Zum Besuch des Prinzen Waldemar von Preußen 1845 siehe auch Joshi, H.R und Joshi, I. (1997).

<sup>24</sup> Vgl. Wright (1877: 6–7).



**Abbildung 7.5** Die erste Fotografie einer Brücke der verbesserten Bauweise in Bhaktapur 1863. (© Clarence Comyn Taylor)

ins Tal transportiert wurden, auf den ersten geteerten Straßen durch die Stadt chauffieren.<sup>25</sup>

Bis ins späte 18. Jahrhundert dienten die vorhandenen Verkehrswege fast ausschließlich ihrem eigentlichen Zweck, den Transport von Waren, Waffen, Munition, Soldaten und Informationen von einem Ort zum anderen zu ermöglichen. Einzig im Kathmandu-Tal hatten schon die Malla-Könige den symbolischen Wert des Straßen- und Brückenbaus erkannt und versuchten sich im Wettfeiern

---

<sup>25</sup> Vgl. Whelpton (2005a: 78–79) und Michaels (2018: 400).



**Abbildung 7.6** Eine Hängebrücke über einen der großen Flüsse im Himalaya in den 1920er Jahren. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

um das schönste Stadtkönigtum gegenseitig auch in dieser Disziplin zu über-  
treffen. Die europäischen Reisenden am Ende des 18. und zu Beginn des 19.  
Jahrhunderts begannen aus der Existenz und Qualität der Verkehrswege auch  
Rückschlüsse auf die Zivilisiertheit der Gesellschaften zu ziehen. Im 19. Jahr-  
hunderts begann zunächst Bhīmasena und nach ihm noch deutlicher Jaṅga Bahādura  
die Symbolkraft gepflasterter Straßen und stabiler Brücken vermehrt in das Reper-  
toire ihrer Legitimationspraktiken zu integrieren. Aber erst die Śamśera Rāṅās  
wussten die tatsächliche legitimatorische Wirkmacht auszuschöpfen. Sie hat-  
ten erkannt, dass Straßen und Brücken unübersehbare Symbole von Fortschritt  
(unnati) und eine Errungenschaft der Zivilisation (sabhyatā) waren. Und sie nutz-  
ten diese Sichtbarkeit, um sich als diejenigen Herrschenden zu inszenieren, die  
es vermochten diese zivilisatorischen Errungenschaften in die Abgeschiedenheit  
des Himalaya zu bringen und sie wohlwollend mit den Beherrschten zu teilen.  
Und die einfachen Menschen spürten die Veränderungen durch Straßen und Brü-  
cken unmittelbar in ihrem Alltag. Reisen wurden weniger beschwerlich, größere

Entfernungen konnten schneller zurückgelegt, neue Waren auf dem Markt erworben und eine Sendung mit dem *hulāka*-System schneller verschickt werden. Das Zusammenwirken dieser Veränderungen führten zu bis dahin unbekanntem Ausmaß gesellschafterlicher, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Integration, die wiederum Prozesse der Staats- und Nationenbildung beschleunigten.

Der *Ghanṭāghar* in Kathmandu, der erste Uhrenturm im Gorkhā-Staat, vereint wiederum die symbolischen Implikationen von Architektur und Technologie. Wie Thomas Metcalf (1989: 80) erläutert, dienten Uhrentürme im British Raj als wichtige bauliche Repräsentationsform des Herrschaftsanspruchs der Briten. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren sie noch häufig von architektonischen Einflüssen der Neugotik des Big Ben in London beeinflusst. Als die Briten aber gegen Ende des Jahrhunderts den „Indo-Sarazenischen Stil“ zur „authentisch indischen“ Bauart zur Repräsentation ihrer Herrschaft in Südasien erklärten, knüpften sie stilistisch vor allem an die Turmbauten der Pādshāh der Gorkaniya an, um sich in Kontinuität mit den vorherigen Machthabenden darstellen zu können. Gleichzeitig wurde mit der Technologie des Uhrwerks die eigenen Werte und Tugenden von Ordnung, Disziplin und Pünktlichkeit verbunden. Den oft als lethargisch, faul und undisziplinierten dargestellten Subjekten des British Raj sollten diese Werte und Tugenden durch den Bau von Uhren an öffentlichen Plätzen vermittelt werden. Vīra Śamśera, der in seiner Jugend selbst einige Zeit in Kolkatta (Calcutta) und anderen Städten des British Raj verbracht hatte, verstand als erster Premierminister diese moralischen Implikationen zur Legitimation seines eigenen Herrschaftsanspruchs zu instrumentalisieren. Zunächst führte er das Abfeuern einer Kanone auf dem Tūḍikhel, dem zentralen Paradeplatz in Kathmandu, zur Mittagszeit ein und ließ Ende der 1890er Jahre schließlich den Uhrenturm *Ghanṭāghar* auf der Ostseite des Rānī Pokharī, genau gegenüber der Darbār High School errichten (s. Abb. 7.7).

Beim *Ghanṭāghar* wurden verschiedene Stilrichtungen miteinander kombiniert. Der Turm bestand aus insgesamt fünf ungefähr gleich hohen Teilelementen mit quadratischem Grundriss. Das Sockelelement war durch ein eher schlicht gehaltenes Rundbogenportal und an den Ecken angedeutete toskanische Doppelsäulen geprägt. Die Ebene darüber wies neben einem Rundbogenfenster auch eine venezianisch anmutende Balustrade und an den Ecken sowie an den Seiten des Fensters ionische Doppelsäulen auf. Die dritte Ebene war eine weitergeführte Iteration der Grundform, aber das Rundbogenfenster wurde nun durch zwei kleinere Rundbögen und eine mittig platzierte Lünette ergänzt, sodass hier der Eindruck eines neugotischen Fensters entstand. Auf der vierten Ebene ist schließlich die Uhr innerhalb eines nur noch angedeuteten Rundbogenfensters positioniert. Den



**Abbildung 7.7** Der Ghanṭāghar am Rand des Rānī Pokharī gegenüber der Darbār High School. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Abschluss bildete ein auf der Spitze bildete ein sogenannter *chhatrī*, ein domförmige Pavillon. In der Architektur der Gurkaniya des 17. und 18. Jahrhunderts war dies ein sehr häufig eingesetztes Bauelement und findet sich beispielsweise auf fast allen der berühmten Mausoleen der Pādshāh, im *Lal Qila* in Delhi oder in der Palastanlage *Fatehpur Sīkrī* in Agra. Der *chhatrī* auf der obersten Ebene des Ghanṭāghar in Kathmandu war wiederum von vier identischen Miniaturversionen an jeder der vier Ecken umgeben.

Im Ghanṭāghar wurden also bauliche und dekorative Elemente verschiedener europäischer Stile mit jenen der Pādshāh-Architektur vereint. Gleichzeitig wurden durch die Kombination von Turmbau und Uhrentechnologie multiple Bezugnahmen auf verschiedene Formen der Herrschaftsarchitektur konstruiert. Mit Hilfe des neuen Turms konnten die Śamśera Rāṇās sich einerseits in Kontinuität mit der Architekturstil der Pādshāh Südasians präsentieren. Auf der anderen Seite vermittelte die Uhr die von den Briten hochgeschätzten und mit ihrem normativen Zivilisationsbegriff verknüpften Werte von Ordnung, Disziplin und Pünktlichkeit. Es ließe sich interpretieren, dass Vīra Śamśera versuchte sich durch den Uhrenturm als Anführer einer zivilisatorischen Avantgarde im Gorkhā-Staat zu inszenieren, um auf diesem Wege den eigenen Grad der Zivilisiertheit zu erhöhen und zugleich einer eigenen Mission zur Zivilisierung der beherrschten Bevölkerung Ausdruck zu verleihen.

Auch Candra Śamśera scheute weder Kosten noch Mühen sich den Zugang zu immer neuen Technologien zu sichern. So begann er sich gleich zu Beginn seiner Herrschaft um den Bau eines eigenen Wasserkraftwerkes zur Stromerzeugung zu bemühen. Weil es im Gorkhā-Staat zu dieser Zeit aber noch keine ausgebildeten Ingenieure gab, die ein solches Projekt hätten eigenständig entwerfen, planen und umsetzen können, bediente man sich der Expertise im British Raj. Nachdem in den ersten Jahren des 20. Jahrhundert zunächst ein geeigneter Standort ausgewählt und ein entsprechender Bauplan entworfen worden war, wurde 1907 mit den Bauarbeiten am südlichen Rand des Kathmandu-Tals, in dem kleinen Dorf Pharpiṅ begonnen.<sup>26</sup>

Kurz vor Fertigstellung und Inbetriebnahme wurde der lokalen Bevölkerung als Teil ihrer Arbeitsverpflichtungen ihre Mithilfe beim Verlegen der Kabel ins Kathmandu-Tal abverlangt, der sie sich nur gegen Zahlung einer Gebühr entziehen konnten. Im Gorkhāpatra wurde diese Maßnahme mit einem sehr allgemeinen Fortschrittsargument begründet und den Bewohnern die Erhebung einer Steuer angedroht, wenn sie dem Aufruf nicht folgeleisteten sollten:

<sup>26</sup> Foreign Department (1908): "Water-Power Scheme for Nepal". Signatur: Progs. No. 45–47. National Archives of India.

You are aware that the government has started a project to supply electricity from Pharping to Kathmandu town. Electric supply will make it possible for several factories to be started in the town, thereby ensuring its progress in every field. [...]. In other countries, the municipality collects taxes for financing water supply, sanitation, roads, etc. No such taxes have been imposed here. Nor has any tax been imposed on residential sites, while water supply and sewerage facilities are free. [...]. If, therefore, you do not provide portage services in the present instance, an annual money tax may similarly be imposed. [...].

(Gorkhāpatra vom 21. Februar 1911)<sup>27</sup>

Schließlich konnte nur wenige Jahrzehnte nachdem in Nordamerika und Europa die ersten Wasserkraftwerke gebaut wurden, im Mai 1911 auch die *Chandra Jyoti Electric Power Station* in Betrieb genommen werden (s. Abb. 7.8).

Der erzeugte Strom wurde aber nicht, wie von der Regierung angekündigt, zum Betreiben von Fabriken im Kathmandu-Tal genutzt, um den Wohlstand aller Menschen im Gorkhā-Staat zu vermehren. Stattdessen wurden damit fast ausschließlich die opulenten Palastbauten der Śamśera Rāṇās und die ausgebauten Prachtalleen in Kathmandu ausgeleuchtet. In direkter Umgebung des neuen Wasserkraftwerks wurden außerdem mehrere kleine Gästehäuser errichtet, in denen die geladenen Gäste aus Europa nächtigen konnten, wenn sie zur Besichtigung nach Pharpiṅ gebracht wurden, um von den Śamśera Rāṇās mit der neuesten zivilisatorischen Errungenschaft beeindruckt zu werden. Ab 1915 wurde mit dem Strom die erste Telefonleitung zwischen Kathmandu und der Stadt Birgunj, an der Grenze zum Territorium des British Rajs betrieben. Damit wurde die Kommunikation zwischen den Śamśera Rāṇās und der britischen Kolonialverwaltung vereinfacht und intensiviert, denn man war fortan nicht mehr auf den deutlich langwierigen Schriftverkehr angewiesen.

Die aus eigener Stromerzeugung beleuchteten Palastanlagen mochten recht eindrucksvoll auf die europäischen Gäste gewirkt haben. Denn der deutlich sichtbaren Wandel im Kathmandu-Tal stellte ihre noch immer vorherrschende Wahrnehmung und konstruierte Differenz zwischen einem „dynamischen Europa“ und einem „unveränderlichen Asien“ infrage. So versuchte beispielsweise Perceval Landon sein Erstaunen über den Kontrast zwischen dem scheinbar seit Jahrhunderten unveränderten Leben im Kathmandu-Tal und dem Aufkommen moderner Technologien in Worte zu fassen und das Differenzkonstrukt aufrecht zu erhalten, indem er schrieb:

---

<sup>27</sup> In Übersetzung aus Regmi Research Series 11.9 (1979d: 139–140).



**Abbildung 7.8** Die Chandra Jyoti Electric Power Station in Pharpiñ Anfang des 20. Jahrhunderts. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

In some ways [...] Kathmandu remains today much as it was in the seventh century. Modern improvements have been introduced with a lavish hand and today electricity illuminates this quiet sanctuary of the life of an older day. But the Valley of Nepal at heart remains, and one trusts will always remain, unchanged and unchangeable.

(Perceval Landon 1928: 182)

Doch die Bevölkerung profitierte in keiner Weise vom Import dieser Technologien. Deshalb trugen sie zwar kurzfristig zur Erhöhung der Legitimität der Śamśera Rāṇās auf der horizontalen Ebene bei, denn gegenüber den britischen Beamten und europäischen Gästen konnte man sich als „Agenten der Zivilisation“ im sonst so abgelegenen Himalaya darstellen. Auf der vertikalen Ebene

aber wirkten sie sich langfristig delegitimierend aus, weil die einfachen Menschen sich vom rasant wachsenden und offen zur Schau gestellten Wohlstand einer entrückten Elite zunehmend ausgeschlossen fühlten.

Dieses Gefühl wurde durch weitere Infrastrukturmaßnahmen zusätzlich verstärkt. Als sich ab 1885 die Beziehungen der Śamśera Rāṇās zum British Raj kontinuierlich verbesserten und im Zuge des Austauschs von jungen Rekruten für die Gurkha Rifles aus dem Hügelland des Himalaya für Luxusgüter, Baumaterialien und Waffen aus Europa sich auch die Handelsbeziehungen intensivierten, wurde mit der Suche nach alternativen Transporttechnologien begonnen. Schon Vīra Śamśera hatte in den 1890er Jahren erste Versuche unternommen mit Hilfe britischer Ingenieure eine Seilbahn ins Kathmandu-Tal bauen zu lassen. Aber aufgrund der noch nicht ausreichend ausgereiften Technologie für die besondere Schwierigkeit des Terrains im Himalaya kam dieses Projekt zunächst nicht zustande. Candra Śamśera aber griff diese Idee gleich zu Beginn seiner Herrschaft auf und bat die britische Kolonialverwaltung um Unterstützung beim Ausbau der Transportinfrastruktur zwischen dem britischen Territorium und Kathmandu.<sup>28</sup>

Die topografischen Gegebenheiten stellten auch für die britischen Ingenieure eine große Herausforderung dar und im Laufe der Jahre wurden verschiedene Pläne erarbeitet. Schließlich entschied sich die Rāṇā-Regierung unter Candra Śamśera für eine Kombination aus Straßen, Eisenbahn und Seilbahn.<sup>29</sup> Den Straßen- und Brückenbau hatte die Rāṇā-Regierung auch ohne die Unterstützung von britischer Seite schon in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vorantreiben können. Aber bei der Errichtung einer Eisenbahnverbindung und einer Seilbahn war man auch weiterhin auf die Expertise der Briten und den Import von Baumaterial und Maschinen angewiesen. Als 1925 der Direktor des Railway Boards, L. E. Hopkins eine Untersuchung der Route von der Grenze des britischen Territoriums bis nach Kathmandu vornahm, um die Umsetzbarkeit einer Eisenbahnverbindung zwischen der Grenzstadt Raxaul und der Kleinstadt Dhursiñ am Beginn des Hügellandes zu prüfen, war er mitunter überrascht von den bereits durchgeführten baulichen Maßnahmen und deren Qualität.<sup>30</sup> Seinem Bericht zufolge war zu diesem Zeitpunkt mit der Unterstützung eines britischen Ingenieurs schon eine Seilbahn von Dhursiñ über 22 Kilometer bis nach Kathmandu fertiggestellt und in Betrieb genommen worden, die mit dem Strom aus

---

<sup>28</sup> Foreign Department (1902): "Proposed Erection of a Rope Tramway between Bhimphedi and Thankot in Nepal". Signatur: Progs. Nos. 6–9. National Archives of India.

<sup>29</sup> Foreign and Political Department (1925): "Proposed Construction by the Nepal Government of a Light Railway from Raxaul into Nepal". Signatur: Progs. Nos. 1–31. National Archives of India.

<sup>30</sup> Vgl. Hopkins (1925).

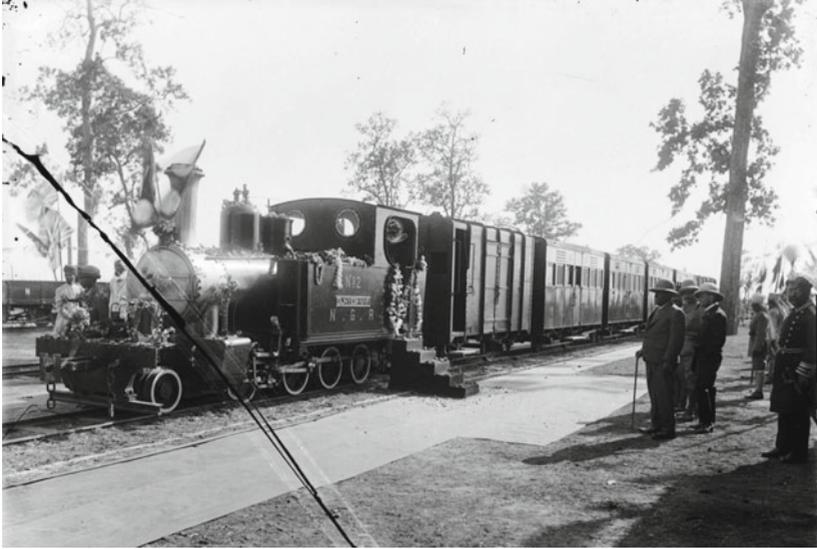
dem Wasserkraftwerk in Pharpiñ betrieben wurde und bis zu acht Tonnen Material pro Stunde befördern konnte (s. Abb. 7.9).<sup>31</sup>



**Abbildung 7.9** Eine Station der Seilbahn von Dhursiñ nach Kathmandu im Hügelland des Himalaya. (© Madan Puraskār Pustakālaya)

Den Empfehlungen des Berichts von Hopkins weitestgehend folgend, wurde die Eisenbahnstrecke von Raxaul bis nach Amlekhganj, in das neu gegründete Dorf der kurz zuvor befreiten Sklaven, gebaut und 1927 feierlich eröffnet (s. Abb. 7.10). Damit war der Ausbau der Transportwege zwischen Kathmandu und dem britischen Territorium vervollständigt. Diese Verbindung ermöglichte die weitere Intensivierung der Handelsbeziehungen und es konnten größere Mengen Waffen, Baumaterialien und Luxusgüter nach Kathmandu importiert werden. Für die Bevölkerung brachte aber auch diese Infrastrukturmaßnahme wieder keinen nennenswerten Verbesserungen ihres Lebensstandards mit sich. Stattdessen profitierten in erster Linie wieder die Śamśera Rāñās, die immer mehr Luxusgüter aus aller Welt importieren konnten, um sich immer weiter an den Lebensstil der herrschenden Eliten Europas anpassen und als Vorreiter des zivilisatorischen Fortschritts inszenieren zu können.

<sup>31</sup> Vgl. Sever (1993: 283) und Whelpton (2005a: 78).



**Abbildung 7.10** Die Eröffnung der Eisenbahnverbindung zwischen Raxaul und Amlekhganj 1927. (© Madan Puraskar Pustakālaya)

Die Instrumentalisierung der Infrastrukturprojekte zur Herrschaftslegitimation wird in der Rede von Kişore Narasiṃha Rāṇā zur Eröffnung des Militärkrankenhauses besonders deutlich:

In no period of my long service extending over 31 years and covering 2 regimes, or for the matter of that in no period of our history has such an amount of work of such importance, magnitude and utility and costing so much money, been taken in hand at one and the same time. There are Canals, Roads, Rail and Ropeways, Hospitals and other civil buildings, Bridges, Waterworks, Electric Installations, Tube Wells and Municipal Undertakings going on here, there and everywhere. This shows the activity of Your Highness's public spirit, a spirit wide-awake to the opportunity to bring Nepal in line with the more advanced nations in every way. The well-being of the country and her people has been Your Highness's first and paramount consideration, and it should be a cause for real gratification to any Administrator to have achieved so much in such a relatively short time.

(Rede von Kiśore Narasiṃha Rāṇā 1926: 8-9)<sup>32</sup>

### 7.3 Die Ambivalenz der materiellen Selbstzivilisierung

In diesem Kapitel ist herausgearbeitet worden, wie die Eliten der Gorkhālī versuchten ihre Herrschaftsansprüche mittels Technologie, wie Fotografie und Infrastrukturprojekte zu legitimieren. Ein Rückblick auf die Malla-Könige des Kathmandu-Tals im 17. Jahrhundert hat gezeigt, dass diese Technologien wie den Straßenbau oder die Wasserversorgung als Symbole ihrer Herrschaft zu nutzen wussten. Als das gesamteurasische Mächtegleichgewicht zur Mitte des 19. Jahrhunderts endgültig zu zerbrechen drohte, sich die globale Hegemonie Europas auf ihren Zenit zubewegte und die Briten zur neuen Regionalmacht Südasien aufstiegen, lässt sich nach der Machtübernahme der Rāṇās eine Fortsetzung des strategischen Vorgehens der Śāhas und Thāpās hinsichtlich des Ausbaus von Straßen, Brücken und dem hulāka-System beobachten.

Insbesondere die Śamsēra Rāṇās verstanden es, sich durch die gezielte Aneignung von Technologien, die von den Europäern als Indikatoren von Zivilisiertheit verstanden wurden, von der eigenen Bevölkerung abzugrenzen und sich gleichzeitig den europäischen Eliten anzugleichen, wie anhand der Beispiele von Fotografie, Methoden des Straßen- und Brückenbaus, des Uhrenturms und Wasserkraftwerks, der Seilbahn- und Eisenbahnverbindung aufgezeigt werden konnte. Durch diese Instrumentalisierung von Technologien konnten sich Śamsēra Rāṇās als zivilisatorische Vorreiter inszenieren, die den Eliten Europas ebenbürtig waren und den Menschen im abgelegenen Himalaya Zugang zu den Errungenschaften der Moderne verschaffte. Die Technologien waren materielle Zeugnisse, die für alle Welt sichtbar belegten, dass die Eliten des Gorkhā-Staates über das notwendige Wissen und die entsprechenden Fähigkeiten verfügten, die erforderlichen Ressourcen mobilisieren konnten und dadurch auch imstande waren selbstständig und unabhängig große Infrastrukturprojekte umsetzen zu können. Weil sie die materielle Selbstzivilisierung des eigenen Landes bewerkstelligen konnten, waren sie als Herrschende auch legitimiert. Diese Selbstinszenierung trug maßgeblich dazu bei, dass die Rāṇā-Familie trotz ihres zunehmend autokratischen

<sup>32</sup> Foreign and Political Department (1926): "Opening of a Military Hospital and Initiation of a Campaign Against Tuberculosis in Nepal". Signatur: Progs. Nos. 514-X. National Archives of India, S. 5–9.

Herrschaftsstils bis in die 1930er Jahre unangefochtene an der Macht blieb und zugleich die Souveränität und Unabhängigkeit des Gorkhā-Staates sicherte.

Als sich aber im Zuge globaler Dekolonisierungsprozesse und dem Erstarken der nationalistischen Unabhängigkeitsbewegung im British Raj auch eine politische Opposition im und außerhalb des Gorkhā-Staates zu formieren begann, wurde die Ambivalenz dieser Legitimationsstrategie der materiellen Selbstzivilisierung deutlich. Die oppositionellen Gruppierungen sahen die angeeigneten Technologien und Infrastrukturprojekte nicht länger als Ausdruck von zivilisatorischer Überlegenheit, sondern verstanden sie als Symbol für die Dekadenz einer entrückten Elite und ihrer despotischen Willkürherrschaft. Sie bemerkten, dass die einfachen Menschen eigentlich kaum profitierten. Stattdessen mehrten diese nur immer weiter den öffentlich zur Schau gestellten Wohlstand der Eliten und erhöhten damit die Diskrepanz zur beherrschten Bevölkerung. In der Konsequenz trugen die Infrastrukturprojekte und importierten Technologien langfristig zur Delegitimierung Śamśera Rāṅās und damit auch zum endgültigen Ende ihrer Herrschaft bei.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



# Das Erbe der Selbstzivilisierung im Himalaya

# 8

Am 5. Januar 1961 erklärte König *Mahendra Śāha* (r. 1955–1972), fast genau zehn Jahre nach dem Ende der Rāṇā-Herrschaft, das kurze Experiment des demokratischen Parlamentarismus in Nepal für beendet, setze die erste demokratisch gewählte Regierung des Landes wieder ab und verkündete stattdessen den Beginn des Panchayat-Systems. Der neue Machthaber begründete diese Schritte folgendermaßen:

This government, being an elected one, it was only natural that it would have more powers than its predecessors. It received assistance from friendly government in plenty, it had before it the experience of the last eight years as a lesson. In spite of all this, the Ministry constituted after the elections, failed even in maintaining law and order, which is the primary task of every civilized government. It is well known that as a result of the arbitrary steps taken in the name of reorganization and improvement of the administrative system, the administration itself virtually came to a standstill. The difficulties and hardships of the people remained unresolved. The Ministry did not pay any attention to the miserable and poverty-stricken conditions of the people. On the contrary, an atmosphere of uncertainty and instability was created in the country on account of the abuse of power and the lack of a spirit of mutual trust and co-operation even among the ministers. Those at the highest level were found involved in bribery and corruption. Communalism, regionalism and other anti-social and anti-national elements acquired an ascendancy in the affairs of the country, as a result of which not only the peace and tranquility of the country was disrupted at the roots but seemed to pose a direct threat to the territorial integrity and sovereignty of the nation.

(Verlautbarung von Mahendra Śāha am 5. Januar 1961)<sup>1</sup>

Wie schon der Rāṇā-Administration, sei es König Mahendra zufolge auch der neuen demokratisch gewählten Regierung, trotz bester Voraussetzungen, nicht

---

<sup>1</sup> His Majesty King Mahendra (1961: 8–9).

gelingen, den Erwartungen an sie und den normativen Kriterien zivilisierter Regierungen gerecht zu werden. Sie sei nicht nur daran gescheitert, die Probleme der von Armut betroffenen Bevölkerung zu lösen, sondern habe durch ihr unverantwortliches und unmoralisches Handeln zu mehr Misstrauen, Korruption und Instabilität beigetragen. Das habe letzten Endes den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt und darüber hinaus auch die territoriale Integrität und nationale Souveränität Nepals gefährdet. Aufgrund dieser Verfehlungen habe also die durch die Wahl legitimierte, demokratische Regierung ihre Legitimität wieder verloren. Dieser Argumentation folgend blieb Mahendra also schlicht keine andere Wahl, als wieder die Macht im Land zu übernehmen und auf diese Weise zusätzlichen Schaden für Staat und Gesellschaft zu verhindern. In der Rhetorik dieser Begründung der erneuten Machtübernahme der wiedererstarkten Śāha-Dynastie spiegelt sich das Erbe der Selbstzivilisierung des überlängten 19. Jahrhunderts wider und verdeutlicht anschaulich ihre nachhaltigen Auswirkungen auf die Staatsbildungsprozesse im zentralen Himalaya.

In diesem Buch wurden wichtige Strategien zur Herrschaftslegitimation im überlängten 19. Jahrhundert des Gorkhā-Staates herausgearbeitet. Dies ermöglicht ein tiefergehendes Verständnis über die Ursprünge und historischen Kontinuitäten von Mahendras Zivilisierungsdenken. Denn wie die Untersuchung gezeigt hat, eigneten sich die früheren Śāha-Könige während der formativen Phase des Gorkhā Rājya und der Expansion des Gorkhā Rājs zunächst Legitimationsdiskurse und -praktiken lokalen und regionalen Ursprungs an. Anfänglich begannen sie die Dienste von Asketen und Brahmanen in Anspruch zu nehmen und mit deren Hilfe dynastischen *vaṃśāvalī* anzufertigen. Durch die Konstruktion von genealogischen Beziehungen zu den legendären Dynastien Rājputānās vermochten sie einen eigenen Rājput-Herkunftsmythos zu erfinden, der ihre Herrschaftsansprüche religiös und herkunftsbasiert legitimierte. Dank der Verknüpfung von verschiedenen lokalen und regionalen Identitätskategorien in Form des *varṇa-jāt-thara*-Nexus und den daraus abgeleiteten multiplen Herrscheridentitäten konnten sie ihre Legitimationsgrundlage auch auf nicht-hinduistisch geprägte soziokulturelle Gruppierungen ausweiten.

Im Verlauf der Expansion gewannen die Aneignung des Hindu-Gottkönigtums und die Bezugnahme auf die benachbarten Regionalmächte als externe Legitimationsquelle an Bedeutung. Die herrschenden Eliten der Gorkhālī begannen ihre eigenen Schutzgottheiten zu identifizieren und fügten den Erzählungen ihrer neuen *vaṃśāvalī* auch göttliche Ursprungsmythen hinzu. Im Verlauf der Eroberungen der vielen kleinen stark hinduistisch geprägten Kleinkönigtümer übernahmen sie deren Symbole, Feste, Rituale und begannen die Könige der Śāha-Dynastie als Reinkarnation Viṣṇus zu verehren. Und auf dem Höhepunkt

der expansiven Phase gab sich die Herrschenden des Gorkhā Rājs nicht mehr nur mit der unautorisierten Aneignung des Dynastienamens Śāha zufrieden, sondern forderte die Anerkennung ihres Machtanspruchs durch offizielle Titulierungen der benachbarten Regionalmächte ein. Die kamen ihrer Funktion als externe Legitimationsquellen zum Teil auch nach und so konnten die Śāha-Könige ihrer praśasti beispielsweise den Pādshāh-Titel bahādurasamserajañ und den Titel wáng des Qing-Kaisers hinzufügen.

Vor dem Hintergrund der Verwandlung der Welt, dem Zerschlagen des gesamt-eurasischen Equilibriums und dem Aufstieg Europas zum globalen Hegemon im Verlauf des 19. Jahrhunderts orientierten sich die an die Macht gelangten Thāpā- und Rāñā-Familien im Gorkhā-Staat in der konsolidierenden Phase der Staatsbildung zunehmend an den Legitimationsstrategien der Briten in Südasien und begannen erste Maßnahmen zur Selbstzivilisierung zu ergreifen. Sie führten zwar die lokalen und regionalen Legitimationsdiskurse und -praktiken der Śāha-Könige weiter fort, aber diese verloren im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung. In ihren Rollen als mukhtiyāra und Premierminister gelang es weder Bhīmasena Thāpā noch Jaṅga Bahādura Rāñā die Śāhas vollständig zu entmachten. Stattdessen blieben sie auf die Monarchen angewiesen, die in ihren rituellen und zeremoniellen Funktionen im Machtgefüge des Gorkhā-Staates nun selbst zur Legitimationsquelle der neuen herrschenden Eliten wurden. Im Zuge der britischen Expansion in Südasien und den Opiumkriegen im Qing-Kaiserreich ersetzte der britische Kolonialstaat ab Mitte des 19. Jahrhunderts sukzessive zunächst den Pādshāh und wenig später auch den Qing-Kaiser als externe Legitimationsquelle für die herrschenden Eliten der Gorkhālī.

Aufgrund dieser sich rasant ändernden Situation begann die Rāñā-Regierung das Potenzial eines einheitlichen und kodifizierten Rechtssystems zur Herrschaftslegitimation für sich zu nutzen. Mit Hilfe der neuen Gesetzgebung des Ain gelang es der Rāñā-Administration den eigenen Staatsapparat so zu effektivieren, dass sie durch das Zusammenwirken der Institutionalisierung einer hierarchisierten Gesellschaftsordnung und der Reform soziokultureller Normen und Praktiken die eigene Machtbasis signifikant erweitern, die Staatseinnahmen erhöhen und damit einer potenziellen Fremdbestimmung durch die britische Kolonialmacht entgegenwirken konnten. Durch die Verbindung der Legitimation der Legalität mit den Maßnahmen zur Effektivierung des Staatsapparates konnte die Rāñā-Regierung den Eindruck vermeiden, es handele sich um eine Willkürherrschaft im Sinne einer „Orientalen Despotie“, weil ihr Vorgehen auf einer formalisierten Gesetzgebung und dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit beruhte. Die Bezugnahme der hierarchisierten Gesellschaftsordnung auf den varṇa-jāt-thara-Nexus legitimierte den Anspruch der herrschenden Eliten als tāgādhārī allen anderen

Teilen der Bevölkerung im Sinne der brahmanischen Orthodoxie zivilisatorisch überlegen zu sein. Und die Aneignung dieses Legitimationsdiskurses vorangegangener Herrscherdynastien bediente zugleich das identitätsstiftende Narrativ und Exzeptionalismus-Argument, die Rāṇās seien die letzten Bewahrer und Beschützer des weltweit einzig verbliebenen „Hindu Königreichs im Kali Zeitalter“, wodurch sie sich nach außen hin kulturell abgrenzen konnten. Zuletzt trug die schrittweise gesetzliche Regulierung und schlussendliche Abschaffung der Witwenverbrennung und Sklaverei maßgeblich zur Außenwahrnehmung bei, die Eliten der Gorkhālī seien selbst dazu imstande, durch moralische Selbstzivilisierung von den Europäern als soziokulturelle Missstände verstandene Normen und Praktiken zu reformieren. Dank ihres vorausschauenden, strategischen Handelns, so der allgemeine Tonus unter den Europäern, war den Śamśera Rāṇās dies gelungen, ohne durch zu radikale Eingriffe in das gesamtgesellschaftliche Gefüge allzu große Widerstände innerhalb der eigenen Eliten zu schüren und dadurch die eigene Herrschaft zu gefährden.

Die Initiativen zur moralischen und materiellen Selbstzivilisierung wurden von den Śamśera Rāṇās zum Ende des 19. Jahrhunderts kontinuierlich weiter intensiviert und erreichten im Verlauf der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ihren Zenit. Die Eliten hatten verstanden, dass der Aufbau eines öffentlichen Gesundheitswesens nicht nur der Versorgung von Kranken und das Bildungssystem nicht ausschließlich der Ausbildung von dringend benötigten Verwaltungs- und Justizbeamten diene. Sie waren sich ebenso darüber im Klaren, dass die Einrichtungen sowie bestimmte Wissens- und Methodenkorpusse von den Europäern als Indikatoren zur Bestimmung des Grades der Zivilisiertheit von Gesellschaften gewertet wurden. In ihrer Rhetorik geschickt auf die Zivilisierungsdiskurse der europäischen Mächte und später auch die Selbstzivilisierungspraktiken Japans zurückgreifend wussten sich die Śamśera Rāṇās durch die zahlreichen neu geschaffenen Institutionen im Land als gutmütige, wohlwollende Herrscher und zivilisatorische Avantgarde im fernen Himalaya zu inszenieren.

In gleicher Weise konnten sie ihre Legitimität durch den Ausbau der Infrastruktur, neue Brücken, Straßen und ein öffentliches Postwesen erhöhen. Und auch anhand von angeeigneten Technologien lässt sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine immer deutliche Orientierung am Vorbild Europas erkennen. Damit wurde von den Eliten des Gorkhā-Staates eine duale Strategie der gleichzeitigen Abgrenzung zur Bevölkerung und Annäherung an den Lebensstil der europäischen Eliten verfolgt. Diese Strategie fand gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Ausdruck in der Anverwandlung der Fotografie und neuer Methoden des Straßen und Brückenbaus, im Bau eines Uhrenturms und Wasserkraftwerks, einer Wasserversorgung und Abwasserentsorgung sowie einer

Seil- und Eisenbahnverbindung. Diese materielle Selbstzivilisierung demonstrierte für alle Menschen im Gorkhā-Staat unübersehbar die dafür notwendige Organisationsmacht, Ingenieurskunst und logistische Leistungsfähigkeit.

Eine Gemeinsamkeit fast aller Maßnahmen zur materiellen wie immateriellen Selbstzivilisierung war der Balanceakt zwischen einer Annäherung des eigenen Zivilisationsmodells an die der europäischen Mächte und der parallelen Abgrenzung zur Konstruktion einer eigenen kulturellen Identität und Staatsräson. Das zeigte sich beispielsweise an der vereinheitlichten Kodifizierung des Rechtssystems. Die Rāṇā-Regierung orientierte sich dabei zwar deutlich am Vorbild Europas, aber weist dennoch eine bemerkenswerte Besonderheit auf. Die im Ain vorgenommene Differenzierung innerhalb der Gesetzgebung auf Grundlage der Identitätskategorien des varṇa-jāt-thara-Nexus in Form einer eigenen Gorkhālī Stufenleiter der Zivilisiertheit. Anders als in Europa regelten die Gesetze im Ain nicht das Verhältnis zwischen Staat und Individuum, sondern ausschließlich zwischen Staat und gesetzlich vorgegebenen gesellschaftlichen Gruppen. Ähnlich stellt sich die Situation hinsichtlich der Witwenverbrennung und Sklaverei dar. Einerseits wollte die Rāṇā-Administration unter Beweis stellen, dass sie mit Mitteln der eigenen Gesetzgebung diese soziokulturellen Missstände reformieren konnte. Andererseits war man sich aber im Klaren, dass Teile der eigenen Elite die Normen und Praktiken als integralen Bestandteil ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Identität verstanden. Daher entschied sich die Rāṇā-Regierung über Jahrzehnte einen argumentativen Spagat aufrechtzuerhalten, bis in den 1920er Jahren eine gesetzliches Verbot unvermeidlich schien, wenn man nicht den Anschluss an die sabhya duniyā, die zivilisierte Welt, verlieren wollte. Dieser Balanceakt ließ sich darüber hinaus auch im Hinblick auf die Schaffung der medizinischen Pidgin-Wissens- und Methodenkanons sowie die parallele Förderung von englischsprachigen Schulen und bhāṣā pāṭhaśālā noch weiter verdeutlichen.

Aufgrund der notwendigen Ausbalancierung unterschiedlicher Interessen und Moralvorstellungen waren zahlreiche Maßnahmen zur Selbstzivilisierung zu einem gewissen Grad inhärent ambivalent. Zu Beginn war die parallele Abgrenzung zur Bevölkerung und Annäherung an die europäischen Eliten oft erfolgreich und führte sowohl auf vertikaler als auch auf horizontaler Ebene zu einer Erhöhung der Legitimität der Herrschenden. Wie sich aber anhand der Beispiele des Bildungssystems und der Aneignung von Technologien veranschaulichen ließ, konnte sich deren implizite Symbolik und ihre legitimatorische Wirkung auf der vertikalen Ebene umkehren, wenn die damit verbundenen Fortschrittsversprechen gegenüber der Bevölkerung nicht erfüllt worden. Anstatt als Zeichen einer modernen Zivilisation, symbolisierten Schulen, Colleges oder elektrische beleuchtete Palastanlagen die Dekadenz und Entrücktheit der Eliten, die ihre

eigene Bevölkerung an den zivilisatorischen Errungenschaften nicht teilhaben ließen, sie vernachlässigten und unterdrückten. Statt die Legitimität zu erhöhen, trugen sie nun zur Delegitimierung des Herrschaftsanspruchs bei.

Zusammenfassend konnten also die zentrale Forschungsfrage nach den geeigneten Strategien zur Herrschaftslegitimation durch die Eliten des Gorkhā-Staates ausführlich, wenn auch keinesfalls abschließend oder vollständig beantwortet werden. Dabei wurde detailliert dargelegt, auf welcher vielschichtigen und komplexen Art und Weise die Geschichte des Gorkhā-Staates mit der Geschichte Asiens, Europas und der weiteren Welt verwoben ist. Ebenso wurde anhand der exemplarischen Untersuchung der legitimatorischen Diskurse und Praktiken die erste These hinreichend belegt und gezeigt, wie sich ändernde lokale, regionale und globale Dynamiken der Staatsbildung zu neuen Formen der Herrschaftslegitimation führen. In der formativen Phase des Gorkhā Rājya und eigneten sich die Śāhas anfänglich erst lokale und im Verlauf der Expansion des Gorkhā Rājs schließlich auch immer mehr regionale Legitimationsdiskurse und -praktiken an. Mit zunehmenden globalen Verflechtungen im 19. Jahrhundert wurden für die Thāpā-, die Rāñā- und schlussendlich die Śamśera Rāñā-Dynastien in der konsolidierenden Phase des Gorkhā-Staates die selektive Aneignung des europäischen Zivilisierungsdenkens und damit verbundener Legitimationsdiskurse und -praktiken in Form der Selbstzivilisierung zu einer bedeutenden Legitimationsstrategie. Was allerdings nicht in der Formulierung der These antizipiert worden war und erst durch die empirische Untersuchung klar wurde, ist die Orientierung der Śamśera Rāñās am Beispiel der Selbstzivilisierung Japans infolge eines pan-asiatischen Umdenkens zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Genauso wurden auch zahlreiche Belege für die zweite zentrale These vorgebracht und gezeigt, dass es den herrschenden Eliten des Gorkhā-Staates im Verlauf des überlangen 19. Jahrhunderts auch durch die sukzessive Selbstzivilisierung gleichermaßen gelungen war, den internen Machterhalt weitestgehend sicherzustellen und einer potenziell drohenden Fremdbestimmung durch die britische Kolonialmacht zuvorzukommen und dadurch die Souveränität und territoriale Integrität des Gorkhā-Staates zu bewahren. Im Zusammenhang der eigenen Thesenbildung ebenfalls nicht berücksichtigt, aber eine durch die Empirie erlangte Erkenntnis ist die potenziell ambivalente Wirkung von Maßnahmen zur Selbstzivilisierung. Die Nichterfüllung implizierter Fortschrittsversprechen kann zu einer Umkehr der Zivilisierungssymbolik auf der vertikalen Ebene führen und damit unbeabsichtigt zur Delegitimierung statt zur Legitimierung eines Herrschaftsanspruchs beitragen. Das Ende der Rāñā-Herrschaft ist ein äußerst veranschaulichendes Beispiel für dieses Phänomen.

Insgesamt verdeutlichen diese Erkenntnisgewinne, dass die in der Einleitung aufgegriffene These von Sebastian Conrad (2005) untermauert wurde, es sei lohnender davon auszugehen, dass jede Form von Herrschaft auf verschiedene Strategien zur Herrschaftslegitimation zurückgreife und daher nach den spezifisch angeeigneten Diskursen und Praktiken gefragt werden sollte, anstatt sie einfach vorauszusetzen. Daran schließt sich die Frage an, welche Bedeutung die dadurch gewonnenen Erkenntnisse für die Geschichtsschreibung und historische Erforschung des zentralen Himalayas und insbesondere des Gorkhā-Staates beziehungsweise Nepals haben könnten.

Dieses Buch leistet diesbezüglich einen Beitrag zur Aufarbeitung von verschiedenen Forschungsdesideraten. Die hier verfolgte Historisierung der Staatsbildungsprozesse, die dafür angewandte Periodisierung in formative, expansive und konsolidierende Phase und terminologische Unterscheidung zwischen Gorkhā Rājya, Gorkhā Rāj und Gorkhā-Staat sowie die dadurch betonte Prozesshaftigkeit wirken Tendenzen zur ahistorischen Darstellung und der Rückprojektion gegenwärtiger politischer Entitäten in die Vergangenheit entgegen. Dieses weniger wertende Vorgehen trägt ebenfalls zur Überwindung der lange zurückreichenden Voreingenommenheit der Historiografie und historischen Forschung gegenüber der Rājā-Zeit und der Darstellung von einer „dunklen Episode despotischer Willkürherrschaft“ bei. Durch die Abkehr vom Fokus auf die Hindu-Identität der Herrschenden und des Staates reproduziert dieses Buch nicht länger die damit häufig begründete Darstellung der historische Exzeptionalismus- und Selbstisoliationsargumentation. Und die thematische Gliederung, der analytische Ansatz und die Offenheit der zeitlichen Eingrenzung halfen nicht selbst eine deskriptive Ereignischronologie, sondern eine offene Geschichte zu schreiben, die keinerlei Anspruch und Abgeschlossenheit suggeriert. Zugegebenermaßen haben die unternommenen Anstrengung selbstverständlich nicht zur endgültigen Überwindung des nationalstaatlichen Rahmens als „Container“ allen Denkens, Forschens und Schreibens geführt. Aber durch einen transparenten und selbstreflexiven Umgang mit der Problematik und eine adäquate historische Kontextualisierung durch eine prozessbetonende Periodisierung und entsprechende Terminologie wurde versucht, dem eigenen Hang zum methodologischen Nationalismus zu begegnen. Insgesamt ermöglichen die dadurch gewonnenen Erkenntnisse eine Einordnung in übergreifende wissenschaftliche Debatten über regionale und disziplinäre Grenzen hinaus.

Das entwickelte Forschungsdesign hat sich bewährt. Die Untersuchung von Handlungen, Kommunikationsinhalten und deren Wahrnehmung durch die unterschiedliche Akteure in Staatsbildungsprozessen zur Identifikation von Legitimationsstrategien lieferte ein recht vollständiges Bild der Komplexität und

Vielschichtigkeit, ohne sich dabei in der Fülle von verfügbaren Quellenmaterialien zu verlieren. Das lässt sich auch für die definierten analytischen Kategorien von Modalität, Temporalität und Zielgruppe attestieren, durch die ein tiefgehendes Verständnis über die Beschaffenheit identifizierter Legitimationsstrategien, über zeitliche Muster wie Kontinuitäten oder Brüche und über die Adressaten gewonnen werden konnte. Dabei hat sich gezeigt, dass Legitimation und Selbstzivilisierung als epistemologische Kategorien operationalisierbar sind, durch die in diesem Fall neue Erkenntnisse über die reziproken Dynamiken von Staatsbildungsprozessen und Formen der Herrschaftslegitimation gewonnen werden konnten. Durch dieses Vorgehen wurden diese globalhistorischen Themenkomplexe anhand der regionalspezifischen Empirie des zentralen Himalayas und exemplarisch an Staatsbildungsdynamiken des Gorkhā-Staates und den Legitimationsstrategien der herrschenden Eliten untersucht. Demzufolge wurde, wie einleitend in der dritten These postuliert, in der Praxis demonstriert wie Global-, Regional- und sogar Nationalgeschichte in der historischen Forschung im Zusammenhang gedacht und auch umgesetzt werden kann, um Tendenzen zu methodologischem Globalismus, Regionalismus und Nationalismus entgegenzuwirken.

Damit ist aber die Erforschung dieses empirischen Beispiels in keiner Weise vollständig oder abgeschlossen. Und aufgrund der notwendigen Eingrenzung der eigenen Forschung ist der verbleibende Elitenfokus und Kathmandu-Zentrismus auch hier nicht von der Hand zu weisen. Eine Möglichkeit, die begonnene Forschung fortzusetzen und die eigenen Desiderate aufzuarbeiten, wäre beispielsweise den zeitliche Rahmen der Untersuchung zu erweitern, um die langfristigen Auswirkungen der Maßnahmen zur Selbstzivilisierung in den Blick nehmen, die in der anfänglichen zitierten Rede von König Mahendra zum Ausdruck kommen. So könnten mögliche Zusammenhänge zwischen der Selbstzivilisierung im überlangen 19. Jahrhundert mit den Entwicklungs- und Modernisierungsdiskursen während der Panchayat-Zeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ergründet werden. Eine andere Option bestünde darin, die bereits behandelten Themenkomplexe weiter zu erforschen, da diese aufgrund der gegebenen Rahmenbedingungen nicht erschöpfend behandelt worden sind. Außerdem sind eine ganze Reihe von Themen nicht oder nur am Rande berücksichtigt worden, wie Architektur, Medien, Industrialisierungsprozesse, der Verwaltungsapparat, die Großwildjagd und auch die Philanthropie, die alle zweifellos mehr Aufmerksamkeit verdient hätten. Aber auch die Aneignung von Zivilisierungsdiskursen durch nicht-staatliche Akteure, wie die oppositionellen Aktivisten in Darjeeling und Benares sind hier nicht berücksichtigt worden. Inwieweit das entwickelte Forschungsdesign, dessen theoretischer und methodologischer Ansatz, auch in

der historischen Legitimationsforschung in anderen zeitlichen und räumlichen Zusammenhängen eingesetzt werden kann, beispielsweise in größeren komparativen Forschungsvorhaben auf regionaler oder globaler Ebene, muss Gegenstand zukünftiger Diskussionen sein und erst erprobt werden.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

# Bibliografie

---

## Literatur

- Abi-Mershed, Osama (2010): *Apostles of Modernity. Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Acharya, Baburam (1953 [2010 V.S.]): *Śrī 5 Pṛthvīnārāyaṇa Śāhako Divya Upadeś*. Kathmandu: Pṛthvījayantī Samāroh Samiti.
- Acharya, Baburam (1956 [2013 V.S.]): *Cīn ra Tibbatsanga Nepālko Sambandha*. Kathmandu: Cāu-En-Lāi Svāgat Samiti.
- Acharya, Baburam (1957 [2014 V.S.]): *Nepālī Śikṣāko Itihās*. Kathmandu: Ministry of Education, H.M.G.
- Acharya, Baburam (1965 [2022 V.S.]): *Nepālko Sankṣipta Bṛttānt*. Kathmandu, Nepal: Pramodśamśer ra Nirvikram Pyāsī.
- Acharya, Baburam et. al. (2013): *The Blood Stained Throne. Struggles for Power in Nepal (1775 – 1914)*. New Delhi u. a.: Penguin Books.
- Adas, Michael (2006): *Dominance by Design. Technological Imperatives and America's Civilizing Mission*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Adas, Michael (2014 [1989]): *Machines as the Measure of Men. Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.
- Adhikari, Krishna Kant (1975a): A Brief Survey of Nepal's Trade With British India During the Latter Half of the Nineteenth Century. In: *Contributions to Nepalese Studies* 2 (1), S. 187–196.
- Adhikari, Krishna Kant (1975b): Mathbar Singh's Assassination. In: *Voice of History* 1, S. 11–15.
- Adhikari, Krishna Kant (1976a): Background of 1885 Coup. In: *Voice of History* 2, S. 59–63.
- Adhikari, Krishna Kant (1976b): Criminal Cases and their Punishments before and during the Period of Jang Bahadur. In: *Contributions to Nepalese Studies* 3 (1), S. 105–116.
- Adhikari, Krishna Kant (1977): Particulars Relating to the Massacre Occurred at Kathmandu between the 14th and 15th of September 1846. In: *Voice of History* 3, S. 31–39.

- Adhikari, Krishna Kant (1979): A Brief Survey of the Organization and Structure of Nepali Law Courts During the Third Quarter of the Nineteenth Century. In: *Contributions to Nepalese Studies* 6 (2), S. 11–20.
- Adhikari, Krishna Kant (1980a): *A Brief Survey of Nepali Historiography*. Kathmandu, Nepal: Buku.
- Adhikari, Krishna Kant (1980b): The Status, Power and Functions of Rajas and Rajautas During the Nineteenth Century Nepal in the Light of Contemporary Documents. In: *Contributions to Nepalese Studies* 8 (1), S. 147–155.
- Adhikari, Krishna Kant (1984): *Nepal under Jang Bahadur. 1846–1877*. Kathmandu, Nepal: Buku.
- Adhikari, Krishna Kant (1986): A Brief Study of the Nineteenth Century Nepali, Indian and English Criminal Laws. In: *Voice of History* 9–11, S. 28–35.
- Adhikari, Krishna Kant (1995): An Overview of Nepali Historiography: 1769 – 1950. In: Manandhar, T.R. et. Al. (Hg.): *State of Nepali Historiography. Report of a Seminar Organised by the Central Department of History*. 12.-13. Oktober 1993. Kathmandu, Nepal: Tribhuvan University, S. 21–27.
- Amātya, Sāphalya (1969a): British Diplomacy and its Various mission in Nepal. In: *Ancient Nepal* No. 6, S. 1–5.
- Amātya, Sāphalya (1969b): Indo-Nepalese Relations in the Beginning of the 19th Century (1799–1801). In: *Ancient Nepal* No. 7, S. 46–49.
- Amātya, Sāphalya (1978): The Failure of Captain Knox’s Mission In Nepal (1801 A.D. – 1804 A.D.). In: *Ancient Nepal* No. 46–48, S. 9–17.
- Amātya, Sāphalya (2004): *Rana Rule in Nepal*. Delhi: Nirala Publications.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Ed.
- Arnold, David (2000): *Science, Technology and Medicine in Colonial India*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Arnold, Klaus (2001 [1998]): Der wissenschaftliche Umgang mit den Quellen. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. 2. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 42–58.
- Aryal, Krishna Raj (1970): *Education for the Development of Nepal*. Kathmandu: Shanti Prakashan.
- Aryal, Krishna Raj (1977): Education during Rana Regime. In: *Nepal Digest: Nepal Education Special*, S. 121–130.
- Bajracharya, Manik (Hg.) (2022): *Slavery and Unfree Labour in Nepal. Documents from the 18<sup>th</sup> to Early 20<sup>th</sup> Century*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing (Documenta Nepalica 3)
- Bajracharya, Manik; Michaels, Axel (2012): On the Historiography of Nepal: The ‘Wright’ Chronicle reconsidered. In: *European Bulletin of Himalayan Research (EBHR)* 40, S. 83–98.
- Ballantine, Henry (1889): Nepal. The Land of the Goorkhas. In: *Harper’s New Monthly Magazine* Vol. 78 (42), S. 467–482.
- Ballantine, Henry (1895): *On India’s Frontier. Or Nepal – The Gurkhas Mysterious Land*. New York: J. Selwin and Sons.
- Banskota, Purushottam (2014 [1994]): *The Gurkha Connection. A History of the Gorkha Recruitment in the British Indian Army*. New Delhi: Nirala Publications.

- Baral, Leelanateshwar Sharma (1964): *Life and Writings of Prthvīnārāyaṇa Śāh*. Unveröffentlichte Dissertation, University of London.
- Barbu, Daniel (2019): An Interview with Sanjay Subrahmanyam. In: *Cromohs (Cyber Review of Modern Historiography)* 21, S. 123–132.
- Barker, Rodney S. (2001): *Legitimizing Identities. The Self-Presentations of Rulers and Subjects*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Boris (2020): *Civilizing Missions in the Twentieth Century*. Boston: Brill (Studies in Global Social History Series).
- Barth, Boris und Osterhammel, Jürgen (2005): Vorwort. In: Boris Barth und Jürgen Osterhammel (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 7–12.
- Barth, Boris und Osterhammel, Jürgen (Hg.) (2005): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Barua, Harendra B. (2002): *Śatābdī pūrva Jāpānamā Adhyayana Garne Agraja Nepālī Vidhyārthīharū (Pioneer Nepali Students in Japan a Century Ago)*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Becker, Sebastian (2015): *Dynastische Politik und Legitimationsstrategien der della Rovere. Potenziale und Grenzen der Herzöge von Urbino (1508 – 1631)*. Berlin: de Gruyter Mouton.
- Becker-Ritterspach, Raimund O. A. (1990): Dhunge-Dharas in the Kathmandu Valley – An Outline of their Architectural Development. In: *Ancient Nepal* No. 116–118, S. 1–9.
- Becker-Ritterspach, Raimund O. A. (1995): *Water Conduits in the Kathmandu Valley*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publications.
- Beckert, Sven; Sachsenmaier, Dominic (2018): Introduction. In: Sven Beckert und Dominic Sachsenmaier (Hg.): *Global History, Globally. Research and Practice around the World*. London: Bloomsbury Academic, S. 1–18.
- Beckert, Sven; Sachsenmaier, Dominic (Hg.) (2018): *Global History, Globally. Research and Practice around the World*. London: Bloomsbury Academic.
- Bendall, Cecil (1886): *A Journey of Literary and Archaeological Research in Nepal and Northern India. During the Winter of 1884–85*. London: Cambridge University Press.
- Bendall, Cecil (1903): The History of Nepal and surrounding Kingdoms (1000–1600 A.D.) compiled chiefly from MSS. lately discovered. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* Vol. 72 (Part I), S. 1–32.
- Berkemer, Georg (2012): *Max Weber und Indien. Eine Einführung*. Heidelberg: Draupadi-Verlag.
- Berkemer, Georg; Frenz, Margret (Hg.) (2004): *Sharing Sovereignty. The Little Kingdom in South Asia*. Berlin: Schwarz.
- Berkemer, Georg; Schnepel, Burkhard (2004): History of the Model. In: Georg Berkemer und Margret Frenz (Hg.): *Sharing Sovereignty. The Little Kingdom in South Asia*. Berlin: Schwarz, S. 11–20.
- Bhandari, Avash (2018): Diba Upadesh and the Making of a Nationalist Gospel. Paper presented at the Annual Kathmandu Conference on Nepal & The Himalaya. Social Science Baha. Shanker Hotel Kathmandu, Juli 2018.
- Bhattarai, Baburam (2003 [1986]): *The Nature of Underdevelopment and Regional Structure of Nepal. A Marxist Analysis*. Delhi: Adroit Publ.

- Bhattarai, Madan Kumar (1990): *Diplomatic history of Nepal, 1901–1929. A critical appraisal of Nepal-British India relations*. New Delhi: Madan Kumar Bhattarai.
- Bista, Dor Bahadur (1991): *Fatalism and Development. Nepal's Struggle for Modernization*. London: Sangam Books.
- Boeck, Kurt (1894): *Himalaya Album. Bilder aus den indischen Alpen*. Baden-Baden: Verlag von Friedrich Spies.
- Braumann, Franz (Hg.) (1985): *Als Kundschafter des Papstes nach China: 1656 – 1664. Die erste Durchquerung Tibets nach den Briefen des Johannes Grueber*. Stuttgart: Thienemann Edition Erdmann.
- Brimnes, Neils (2004): The Sympathizing Heart and the Healing Hand: Smallpox Prevention and Medical Benevolence in Early Colonial South India. In: Harald Fischer-Tiné und Michael Mann (Hg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 191–204.
- Brunet, Francesca; Gräser, Marcus; Langthaler, Ernst (2021): Editorial. In: *Geschichte und Region/Storia e regione* 30 (1), S. 5–18.
- Burghart, Richard (1984): The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal. In: *The Journal of Asian Studies* 44 (1), S. 101–125.
- Burghart, Richard (1988): Cultural Knowledge of Hygiene and Sanitation as a Basis for Health Development in Nepal. In: *Contributions to Nepalese Studies* 15 (2), S. 185–211.
- Burghart, Richard et. al. (Hg.) (1996): *The Conditions of Listening. Essays on Religion, History, and Politics in South Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- Caddell, Martha (2007): Education and Change. A Historical Perspective on Schooling Development and the Nepali Nation-State. In: Kumar, Krishna und Oesterheld, Joachim (Hg.): *Education and Social Change in South Asia*. New Delhi: Orient Longman, S. 251–284.
- Campbell, A. (1970): Campbell's Sketch. Composed between 1835–1837. In: Bikrama Jit Hasrat (Hg.): *History of Nepal. As Told by Its Own and Contemporary Chroniclers*. Hoshiarpur (Punjab), Indien: V.V. Research Institute Book Agency, S. 170–245.
- Caplan, Lionel (1995): *Warrior Gentlemen. "Gurkhas" in the Western Imagination*. Providence: Berghahn Books.
- Carney, Stephen und Rappleye, Jeremy (2011): Education Reform in Nepal: From Modernity to Conflict. In: *Globalisation, Societies and Education* 9 (1), S. 1–9.
- Chahrouh, Marcel (2007): 'A Civilizing Mission'? Austrian Medicine and the Reform of Medical Structures in the Ottoman Empire. 1838–1850. In: *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 38 (4), S. 687–705.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chalmers, Rhoderick (2003): *'We Nepalis. Language, Literature and the Formation of a Nepali Public Sphere in India, 1914–1940*. Unveröffentlichte Dissertation, University of London. School of Oriental and African Studies.
- Chaudhuri, K. C. (1960): *Anglo-Nepalese Relations. From the Earliest Times of the British Rule in India till the Gurkha War*. Calcutta: Modern Book Agency Private Ltd.
- Chaulagain, Nawaraj (2013): *Hindu Kingship: Ritual, Power and History*. Dissertation, Harvard University.

- Chaulagain, Nawaraj (2019): *Hindu Kingship Rituals: Power Relations and Historical Evolution*. Piscataway: Gorgias Press.
- Cheema, G. S. (2005): *The Forgotten Mughals. A History of the Later Emperors of the House of Babar (1707–1857)*. New Delhi: Manohar.
- Chhetry, Dil Bahadur (1991): Chandra Shumsher's Help to the British in the World War I. In: *Rolamba* 11 (3), S. 3–9.
- Chhetry, Dil Bahadur (1992): *Slavery in Nepal*. Unveröffentlichte Dissertation, Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal. Central Department of History.
- Chhetry, Dil Bahadur (1995): Reports on Main events of Nepal during the year 1900–1901, 1902–1903, 1907–08 and 1909–10. In: *Rolamba* 15 (2), S. 16–24.
- Chhetry, Dil Bahadur (1996): Chandra Shumsher's Visit to Europe: An Analytical Appraisal. In: *Historia: Journal of History and Culture* 2 (2), S. 17–20.
- Chhetry, Dil Bahadur (2000): The Slavery System in Nepal: Its Development Through History. In: *Historia: Journal of History and Culture* 4–5, S. 27–35.
- Chhetry, Dil Bahadur (2003): Regional History Writing in Nepal: An Overview. In: *Historia: Journal of History and Culture* 6–7, S. 1–12.
- Chhetry, Dil Bahadur; Karki, Gyan Bahadur (2004): A Critical Assessment of History Writing in Nepal. In: *Historia: Journal of History and Culture* 8, S. 17–44.
- Chhetry, Ganesh (2003): Nepalese History: Its Nature, Scope and Methods. *Anveshan: A Research Journal of History and Culture* 4 (4), S. 1–3.
- Chudal, Alaka Atreya (2020): What Can a Song Do to You? A Life Story of a Gurkha Prisoner in World War I. In: *South Asia: Journal of South Asian Studies* 43 (3), S. 392–406.
- Conrad, Sebastian (2005): Die Zivilisierung des „Selbst“. Japans koloniale Moderne. In: Boris Barth und Jürgen Osterhammel (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 245–268.
- Conrad, Sebastian (2016): *What is Global History?* Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Cowan, Sam (2015): The Maharaja and the Monarch. *The Record*. Kathmandu, Nepal. Online verfügbar unter <https://www.recordnepal.com/maharaja-and-monarch> [letzter Zugriff: 11.01.2024].
- Cubelic, Simon (2018): „Herrscherbilder in der Nepalischen Politischen Literatur des frühen 19. Jahrhunderts: Raṅganātha Pauḍyālas Rājavidhānasāra (ca. 1810)“. Abteilungskolloquium. Südasiens-Institut der Universität Heidelberg, 16.01.2018.
- Cubelic, Simon; Michaels, Axel; Zotter, Astrid (Hg.) (2018): *Studies in Historical Documents from Nepal and India*. Kathmandu: National Archives (Documenta Nepalica, 1).
- Cubelic, Simon; Michaels, Axel; Zotter, Astrid (2018): Studying Documents of South Asia: An Introduction. In: Simon Cubelic, Axel Michaels und Astrid Zotter (Hg.): *Studies in Historical Documents from Nepal and India*. Kathmandu: National Archives (Documenta Nepalica, 1), S. 1–34.
- Dabringhaus, Sabine (2011): The Monarch and Inner-Outer Court Dualism in late Imperial China. In: Metin Kunt, Artan Tūlay und Jeroen Duindam (Hg.): *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective*. Leiden: Brill, S. 265–287.
- Dabringhaus, Sabine (2014): The Ambans of Tibet—Imperial Rule at the Inner Asian Periphery. In: Sabine Dabringhaus und Jeroen Duindam (Hg.): *The Dynastic Centre and the Provinces: Agents and Interactions*. Boston, Leiden: Brill, S. 114–126.

- Dangol, B. D. (1990): A glance on the state of the Nepal National Archives. *Abhilekha* Vol. 8, S. 13–17.
- Das, Santanu (2011): The Singing Subaltern. In: *Parallax* 17 (3), S. 4–18. DOI: <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.584409>.
- Das, Santanu (2014): Indian Sepoy Experience in Europe, 1914–18. Archive, Language, and Feeling. In: *Twentieth Century British History* 25 (3), S. 391–417.
- Davis, Hassoldt (1942): *Nepal, Land of Mystery. Adventures in Burma China India and the Kingdom of Nepal*. London: Robert Hale Limited.
- Des Chene, Mary (1991): *Relics of Empire: A Cultural History of the Gurkhas*. Unveröffentlichte Dissertation, Stanford University. Department of Anthropology.
- Des Chene, Mary (1993): Soldiers, Sovereignty and Silences: Gorkhas as Diplomatic Currency. In: *South Asia Bulletin* 13 (1 & 2), S. 67–80.
- Des Chene, Mary (2007): Is Nepal in South Asia? The Condition of Non-Postcoloniality. In: *Studies in Nepali History and Society* 12 (2), S. 207–223.
- Digby, William (1890): *1857. A Friend in Need. 1887. Friendship Forgotten. An Episode in Indian Foreign Office Administration*. London: Indian Political Agency.
- Dirks, Nicholas B. (1987): *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dirks, Nicholas B. (2002): *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Dixit, Hemang (2002): Health Care During the Rana Days. *Journal of Kathmandu Medical College* 4, S. 115–119.
- Dixit, Hemang (2009a): Development of Medical Education in Nepal. In: *KUMJ* (7 (1)), S. 8–10.
- Dixit, Hemang (2014): Bir Hospital of Yore and Now. In: *JKMC* 3 (4), S. 177–180.
- Dixit, Hemang (2014 [2005]): *Nepal's Quest for Health*. Kathmandu: Educational Publishing House.
- Dixit, Hemang (2016): Special Editorial: At the Crossroads. In: *JKMC* 5 (2), S. 41–43.
- Dixit, Hemang (2017): History of Health Professional Education in Nepal. In: *JKMC* 6 (4), S. 161–166.
- Dixit, Kanak Mani; Ramachandran, Shastri (Hg.) (2002): *State of Nepal*. Lalitpur: Himal Books.
- Dumont, Louis (1970 [1966]): *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dyer, Henry; Miyoshi, Nobuhiro (Hg.) (2006): *The Collected Writings of Henry Dyer. A Collection in Five Volumes*. Tokyo: Ed. Synapse.
- Easton, David (1958): The Perception of Authority and Political Change. In: Carl J. Friedrich (Hg.): *Authority*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 170–196.
- Easton, David (1965): *A Systems Analysis of Political Life*. New York, NY: Wiley.
- Egerton, Francis (1852): *Journal of a Winter's Tour in India. With a Visit to the Court of Nepal*. London: John Murray.
- Escobar, Arturo (2011 [1994]): *Encountering Development: The Making And Unmaking Of The Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Falser, Michael (Hg.) (2015): "Cultural Heritage as Civilizing Mission. From Decay to Recovery: Proceedings of the 2nd International Workshop on Cultural Heritage and the Temples of Angkor." Cham, Heidelberg, New York: Springer.

- Fézas, Jean (1990): The Nepalese Juridical Tradition and its Sources. A List of the Ain Books kept in the National Archives. In: *Abhilekha* Vol. 8, S. 121–134.
- Fézas, Jean (Hg.) (2000): *Le Code Népalais (Ain) de 1853. Vol. 1–2*. Turin: Comitato per la Pubblicazione del Corpus Juris Sanscriticum.
- Fischer-Tiné, Harald (2003): *Der Gurukul-Kangri oder die Erziehung der Arya-Nation. Kolonialismus, Hindureform und 'nationale Bildung' in Britisch-Indien (1897–1922)*. Würzburg: Ergon.
- Fischer-Tiné, Harald (2004): National Education, Pulp Fiction and the Contradictions of Colonialism: Perceptions of an Educational Experiment in Early-Twentieth-Century India. In: Harald Fischer-Tiné und Michael Mann (Hg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 229–247.
- Fischer-Tiné, Harald (2009): *'Low and Licitious Europeans': Race, Class and White Subalternity in Colonial India*. New Delhi: Orient BlackSwan.
- Fischer-Tiné, Harald (2013): *Pidgin-Knowledge. Wissen und Kolonialismus*. Zürich, Berlin: diaphanes.
- Fischer-Tiné, Harald; Mann, Michael (Hg.) (2004): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press.
- Fisher, James F. (1986): *Trans-Himalayan Traders. Economy, Society, and Culture in Northwest Nepal*. Berkeley, Calif., London, Los Angeles: Univ. of California Press.
- Fisher, James F. (2011): *Globalisation in Nepal. Theory and Practice*. Kathmandu, Nepal: Himal Books.
- Friedrich, Carl J. (Hg.) (1958): *Authority*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Friedrich, Carl J. (1963): *Man and His Government. An Empirical Theory of Politics*. New York, London: McGraw-Hill.
- Fuller, Pierre (2022): *Modern Erasures. Revolution, the Civilizing Mission, and the Shaping of China's Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaenszle, Martin (2003/2004): Introduction: Representing Local Histories in the Himalayas. In: *European Bulletin of Himalayan Research (EBHR)* 25/26, S. 7–14.
- Gellner, David N. (Hg.) (2007 [2003]): *Resistance and the State. Nepalese Experiences*. New York, u. a.: Berghahn Books.
- Gellner, David N. (2016): *The Idea of Nepal*. Kathmandu, Nepal: Himal Books.
- Gellner, David N.; Pfaff-Czarnecka, Joanna; Whelpton, John (Hg.) (1997): *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- Gießmann, Ursula (2014): *Der letzte Gegenpapst. Studien zu Herrschaftspraxis und Legitimationsstrategien (1434–1451)*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Goetz, Hermann (1924): *Die Stellung der Indischen Chroniken im Rahmen der Indischen Geschichte*. München: Oskar Schloss Verlag (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus).
- Göge, Kathleen (2007): *Viṣṇuitische Heiligtümer und Feste im Kathmandu-Tal/Nepal*. Universität Heidelberg, Heidelberg.
- Gordon, Stewart (1998): Legitimacy and Loyalty in some Successor States of the Eighteenth Century. In: John F. Richards (Hg.): *Kingship and Authority in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, S. 286–303.
- Graham-Goering, Erika (2020): *Princely Power in Late Medieval France. Jeanne de Penthièvre and the War for Brittany*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in medieval life and thought / 4, 117).

- Graner, Elvira (1998): A Geography of Education in Nepal. In: *Contributions to Nepalese Studies* 25 (2), S. 191–213.
- Graner, Elvira (2006): Education in Nepal: Meeting or Missing the Millenium Development Goals? In: *Contributions to Nepalese Studies* 33 (2), S. 153–175.
- Guinness, Gordon M. (1928): *The Quest of the Nepal Border*. London and Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott, Ltd.
- Gune, Vithal Trimbak (1953): *The Judicial System of the Marathas: A Detailed Study of the Judicial Institutions in Maharashtra, from 1600–1818 A.D. based on Original Decisions Called Mahzars, Nivadpatras, and Official Orders*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.
- Gungwu, Wang (1984): The Chinese Urge to Civilize. Reflections on Change. In: *Journal of Asian History* 18 (1), S. 1–34.
- Gyawali, Bandana (2017): Nepal's Pre-Bikās Encounters with the West: Saybhyatā and Unnati as Precursors to Development. In: *Studies in Nepali History and Society* 22 (2), S. 227–260.
- Gyawali, Bandana (2018): *Ambiguous Bikās: History of the Concept of Development in Nepal 1900–2006*. Unveröffentlichte Dissertation, University of Helsinki. Faculty of Social Sciences.
- Habermas, Jürgen (2004 [1973]): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamal, Lakshman B. (1995): *Military History of Nepal*. Varanasi: Sharda Pustak Mandir.
- Hangen, Susan I. (2010): *The Rise of Ethnic Politics in Nepal. Democracy in the Margins*. London: Routledge.
- Harper, Ian (2014): *Development and Public Health in the Himalaya: Reflections on Healing in Contemporary Nepal*. London, New York: Routledge.
- Harrison, Nicholas (2019): *Our Civilizing Mission. The Lessons of Colonial Education*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Haupt, Heinz-Gerhard; Kocka, Jürgen (2009): *Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives*. New York: Berghahn Books.
- Heide, Susanne v.d. (1997): *Changing Faces of Nepal. The Glory of Asia's Past. An Exhibition at UNESCO*. Kathmandu, Nepal: Ratna Pustak Bhandar.
- Heidorn, Joachim (1982): *Legitimität und Regierbarkeit. Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Heins, Volker (1990): *Strategien der Legitimation. Das Legitimationsparadigma in der politischen Theorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hevia, James Louis (1995): *Cherishing Men from Afar. Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*. Durham: Duke University Press.
- Hirono, Miwa (2008): *Civilizing Missions. International Religious Agencies in China*. New York: Palgrave Macmillan.
- Höfer, Andrés (1979): The Caste Hierarchy and The State in Nepal. A Study of The Muluki Ain of 1854. In: *Khumbu Himal* (13(2)), S. 25–240.
- Holzwarth, Simone (2015): *Gandhi and Nai Talim. Rural Craft Education for a New Village-Minded Social Order*. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin. Institut für Erziehungswissenschaften.
- Hooker, Joseph Dalton (1854): *Himalayan Journals. Vol. I-II*. London: John Murray.

- Hughes, Julie E. (2013): *Animal Kingdoms. Hunting, the Environment, and Power in the Indian Princely States*. New Delhi: Permanent Black.
- Hunter, William W. (1896): *Life of Brian Houghton Hodgson. British Resident at the Court of Nepal*. London: John Murray.
- Husain, Asad (1970): *British India's Relations with the Kingdom of Nepal 1857–1947. A Diplomatic History of Nepal*. London: George Allen and Unwin.
- Indian Education Commission (2019): 'Recommendations' of the Report of the Indian Education Commission. In: Pramod K. Nayar (Hg.): *Colonial Education and India 1781–1945, Vol. II*: Routledge, S. 99–131.
- Ishwari, Prasad (1996): *The Life and Times of Maharaja Juddha Shumsher Jung Bahadur Rana of Nepal*. New Delhi: Ashish Publishing House.
- Jain, M. S. (1972): *The Emergence of a New Aristocracy in Nepal. 1837–58*. Agra: Sri Ram Mehra.
- Jessop, Bob (2016): *The State. Past, Present, Future*. Cambridge: Polity Press.
- Joshi, B. L.; Rose, Leo E. (1966): *Democratic Innovations in Nepal: A Case Study of Political Acculturation*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Joshi, Harihar Raj; Joshi, Indu (1997): *The First German to visit Nepal*. Kathmandu, Nepal: The Nepal Studies Past & Present.
- Kagerer, A. (2017): *Macht und Medien um 1500. Selbstinzenierungen und Legitimationsstrategien von Habsburgern und Fuggern*. Boston, Berlin: De Gruyter.
- Kakar, S. (1996): Leprosy in British India, 1860–1940: Colonial Politics and Missionary Medicine. In: *Medical history* 40 (2), S. 215–230.
- Kotani, Hiroyuki (1999): Kingship, State and Local Society in the Seventeenth to Nineteenth Century Deccan with Special Reference to Ritual Functions. In: Noboru Karashima (Hg.): *Kingship in Indian History*. New Delhi: Manohar, S. 237–271.
- Krauskopff, Gisèle; Lecomte-Tilouine, Marie (Hg.) (1996): *Célébrer le pouvoir. Dasaï, une fête royale au Népal*. Paris: CNRS Éditions.
- Kulke, Hermann (1979): *Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher*. Wiesbaden: Steiner.
- Kulke, Hermann (1995): The Early and the Imperial Kingdom: A Processual Model of Integrative State Formation in Early Medieval India. In: Hermann Kulke (Hg.): *The State in India, 1000–1700*. Delhi: Oxford University Press, S. 233–262.
- Kunwar, Uttam (1966 [2023 V.S.]): *Sraṣṭā ra Sāhitya*. Kathmandu: Rūpāyana Prakāśana.
- Kunwar, Uttam (1966): "Reason, incident and consequence; these are the primary bases of history" – Baburam Acharya. (Übersetzung von Niranjana Kunwar). Interview mit Baburam Acharya. Kathmandu.
- Landor, A. Henry Savage (1905): *Nepal and Tibet. Painted and Described*. London: A. & C. Black.
- Lang-Wojtasik, Gregor (2002): Gandhis Nai Talim im Kontext von Education for All. In: Asit Datta und Gregor Lang-Wojtasik (Hg.): *Bildung zur Eigenständigkeit. Vergessene reformpädagogische Ansätze aus vier Kontinenten*: IKO – Verl. für Interkulturelle Kommunikation, S. 185–200.
- Lecomte-Tilouine, Marie (2005): The Transgressive Nature of Kingship in Caste Organization: Monstrous Royal Doubles in Nepal. In: Declan Quigley (Hg.): *The Character of Kingship*. Oxford: Berg, S. 101–122.

- Lecomte-Tilouine, Marie (2009): *Hindu Kingship, Ethnic Revival, and Maoist Rebellion in Nepal*. New Delhi: Oxford Univ. Press.
- Lecomte-Tilouine, Marie; Dollfus, Pascal (Hg.) (2003): *Ethnic Revival and Religious Turmoil in the Himalayas. Identities and Representations in the Himalayas*. New Delhi: Oxford Univ. Press.
- Lecomte-Tilouine, Marie; Shrestha, Bihari K. (1996): Les rituels royaux de Dasaï à Katmandou. In: Gisèle Krauskopff und Marie Lecomte-Tilouine (Hg.): *Célébrer le pouvoir. Dasaï, une fête royale au Népal*. Paris: CNRS Éditions, S. 152–165.
- Leuchtag, Erika (1958): *Erika and the King*. New York: Coward-McCann, Inc.
- Liechty, Mark (1997): Selective Exclusion: Foreigners, Foreign Goods, And Foreignness in Modern Nepali History. In: *Studies in Nepali History and Society* 2 (1), S. 5–68.
- Liechty, Mark (2015): Jung Bahadur Coapsingha. John Coapman, Hunting, and the Origins of “Adventure Tourism” in Nepal. In: *Studies in Nepali History and Society* 20 (1), S. 99–136.
- Liechty, Mark (2017): *Far Out. Countercultural Seekers and the Tourist Encounter in Nepal*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Lohana, S. C. (1969): The Birth of Rana Feudalism in Nepal. In: *Ancient Nepal* No. 8, S. 46–49.
- Losch, Hans (1959): *Rājadharmā. Einsetzung und Aufgabenkreis des Königs im Lichte des Purāṇa's*. Bonn: Orientalisches Seminar der Universität Bonn.
- Losty, J. P. (1992): Clarence Comyn Taylor (1830–79). In: *History of Photography* 16 (4), S. 318–335.
- Lüder, Stefan (2013): Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis: Wissensproduktion und Wissensdiskurse um „Ethnizität“ in Nepal. In: *Südasien-Chronik / South Asia Chronicle* 3, S. 242–270.
- Lüder, Stefan (2021): Of Education, Humanism and Civilizational Progress: An Explorative Study of Jaya Prithivi Bahadur Singh's Life and Work from the Perspective of 'Global Intellectual History'. In: *HIMALAYA* 40 (2), S. 59–78.
- Luhmann, Niklas (2013 [1975]): *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MacKenzie, John M. (1988): *The Empire of Nature. Hunting, Conservation and British Imperialism*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- MacLeod, Roy M.; Kumar, Deepak (Hg.) (1995): *Technology and the Raj. Western Technology and Technical Transfers to India, 1700 - 1947*. New Delhi: Sage Publications.
- Manandhar, Tri Ratna (1983): *Some Aspects of Rana Rule in Nepal*. Kathmandu, Nepal: Purna Devi Manandhar.
- Manandhar, Tri Ratna (1986): *Nepal. The Years of Trouble (1877 - 1885)*. Kathmandu, Nepal: Purna Devi Manandhar.
- Manandhar, Tri Ratna (2000): The Sati System in Nepal: A Historical Perspective. In: *Historia: Journal of History and Culture* 4–5, S. 1–14.
- Manandhar, Tri Ratna (2004): Teaching and Research in History. In: *Historia: Journal of History and Culture* 8, S. 8–16.
- Manandhar, Tri Ratna et. al. (Hg.) (1995): *State of Nepali Historiography. Report of a Seminar Organised by the Central Department of History*. 12.–13. Oktober 1993. Kathmandu, Nepal: Tribhuvan University.

- Manandhar, Vijay Kumar (1999): *Cultural and Political Aspects of Nepal-China Relations*. Delhi: Adroit Publishers.
- Manandhar, Vijay Kumar (2000): The Nepalese Quinquennial Missions Of 1792 And 1795 To China. In: *Ancient Nepal* No. 145, S. 7–18.
- Manandhar, Vijay Kumar (2001): *A Documentary History of Nepalese Quinquennial Missions to China, 1792–1906*. Delhi: Adroit Publishers.
- Manandhar, Vijay Kumar (2004): *A Comprehensive History of Nepal-China Relations up to 1955 A. D. Vol. I&II*. New Delhi: Adroit Publishers.
- Manandhar, Vijay Kumar; Thapa, Shanker; Paṅgenī, Bhaveśvara (Hg.) (2014): *Descriptive Catalogue of Master's Theses in History*. Kathmandu: Central Department of History, Tribhuvan University.
- Manandhar, Vijay Kumar; Thapa, Shanker; Paṅgenī, Bhaveśvara (2015): *Quest for Historical Knowledge. Doctoral Dissertations in History by Nepalese Scholars*. Kathmandu: Central Department of History, Tribhuvan University.
- Mandala, Vijaya Ramadas (2019): *Shooting a Tiger. Big-Game Hunting and Conservation in Colonial India*. New Delhi, India: Oxford University Press.
- Mann, Michael (2004): 'Torchbearers Upon the Path of Progress': Britain's Ideology of a 'Moral and Material Progress' in India. An introductory Essay. In: Harald Fischer-Tiné und Michael Mann (Hg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 1–28.
- Mann, Michael (2009): *Sinnvolle Geschichte. Historische Repräsentationen im neuzeitlichen Südasien*. Heidelberg: Draupadi-Verlag
- Mann, Michael (2011): Afterword: Improvement, Progress and Development. In: Carey A. Watt und Michael Mann (Hg.): *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia. From Improvement to Development*. London, New York: Anthem Press, S. 317–328.
- Mann, Michael (2011): Art, Artefacts and Architecture. Lord Curzon, the Delhi Arts Exhibition of 1902–03 and the Improvement of India's Aesthetics. In: Carey A. Watt und Michael Mann (Hg.): *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia. From Improvement to Development*. London, New York: Anthem Press, S. 65–90.
- Mann, Michael (2012): *Sahibs, Sklaven und Soldaten. Geschichte des Menschenhandels rund um den Indischen Ozean*. Darmstadt, Mainz: Philipp von Zabern.
- Mann, Michael (2015a): *South Asia's Modern History. Thematic Perspectives*. London: Routledge.
- Mann, Michael (2015b): Invented Superiority. British Self-Perception and Indian Responses in Colonial South Asia. In: *Comparativ* 25 (5–6), S. 47–67.
- Marasini, Baburam (2003): Health and Hospital Development in Nepal. Past and Present. In: *JNMA* (42), S. 306–311.
- Marasini, Baburam (2020): Health System Development in Nepal. In: *JNMA* 58 (221).
- Maskey, Govinda (1996): *Social Life in Nepal. From Tradition to Modernity (1901–1925)*. New Delhi: Anmol Publications.
- Michael, Bernardo A. (2011): *Nepali History as World History*. Kathmandu: Published for Social Science Baha by Himal Books.
- Michael, Bernardo A. (2012): *Statemaking and Territory in South Asia. Lessons from the Anglo-Gorkha War (1814–1816)*. London: Anthem Press.

- Michaels, Axel (1993): Widow Burning in Nepal. In: Gérard Toffin (Hg.): *Nepal. Past & Present. Proceedings of the Franco-German Conference Art-et-Senans, June 1990*. Paris: CNRS Edition, S. 21–34.
- Michaels, Axel (1994): The Legislation of Widow Burning in 19th Century Nepal. In: *Asiatische Studien* 48 (4), 1213–1240.
- Michaels, Axel (1997): The King and the Cow. On a Crucial Symbol of Hinduization. In: Gellner, David N.; Pfaff-Czarnecka, Joanna; Whelpton, John (Hg.) (1997): *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers, S. 79–100.
- Michaels, Axel (2012 [1998]): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Michaels, Axel (2016): *Nepal in der Welt. Abschiedsvorlesung gehalten am 20. Juli 2016. Alte Aula der Universität Heidelberg*. Heidelberg.
- Michaels, Axel (2018): *Kultur und Geschichte Nepals*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Michaels, Axel et. al. (2016): Nepalese History in a European Experience: A Case Study in Transcultural Historiography. In: *History and Theory* 55 (2), S. 210–232.
- Mikesell, Stephen L. (1988): *Cotton on the Silk Road: Subjection of Labor to the Global Economy in the Shadow of Empire. (Or the Dialectic of a Merchant Community in Nepal)*. Dissertation, University of Wisconsin – Madison.
- Miller, Casper J. (1997): *Faith-Healers in the Himalaya. An Investigation of Traditional Healers and their Festivals in the Dolakha District of Nepal*. New Delhi: Book Faith India.
- Mishra, Pankaj (2012): *From the Ruins of Empire. The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*. New York: Penguin Group.
- Mishra, Y. R. (2010): *Towards a Case Typology of Historiography. Reading Historical Texts from South Asia*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Mojumdar, Kanchanmoy (1973): *Anglo-Nepalese Relations in the Nineteenth Century*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Moran, Arik (2019): *Kingship and Polity on the Himalayan Borderland. Rajput Identity during the Early Colonial Encounter*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Münkler, Herfried (Hg.) (2012): *Die Legitimation von Imperien. Strategien und Motive im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main [u. a.]: Campus.
- Nepal National Education Planning Commission (1956): *Education in Nepal: Report of the Nepal National Education Planning Commission*. Hg. v. The Bureau of Publications. Kathmandu: College of Education.
- Neupane, Kedarnath (1954 [2011 V.S.]): *Nepālmā Śikṣā ra Śikṣā Praṇālī*. In: *Nepāl Śikṣā* 5, S. 1–10.
- Nitobe, Inazō (1900): *Bushido: The Soul of Japan. An Exposition of Japanese Thought*. Philadelphia: The Leeds & Biddle Co.
- Northey, W. Brook; Morris, C. J. (1927): *The Gurkhas: Their Manners, Customs and Country*. New Delhi, India: Cosmo Publications.
- Ojha, Durga P. (1983): History of Land Settlement in Nepal Tarai. In: *Contributions to Nepalese Studies* 11 (1), S. 22–44.
- Oldfield, Henry Ambrose (1975): *Views of Nepal. 1851–1864*. Kathmandu, Nepal: Ratna Pustak Bhandar.
- Oliphant, Laurence (1852): *A Journey to Katmandu. With the Camp of Jung Bahadoor*. New York: D. Appleton & Company.

- Onta, Pratyoush R. (1993): Whatever happened to the 'Golden Age'? In: *Himal* 6 (4), S. 29–31.
- Onta, Pratyoush R. (1994a): Dukha during the World Wars. In: *Himal Southasian* Vol. 7 (6), S. 24–34.
- Onta, Pratyoush R. (1994b): Rich Possibilities. Notes on Social History in Nepal. In: *Contributions to Nepalese Studies* 21 (1), S. 1–43.
- Onta, Pratyoush R. (1996a): Ambivalence Denied: The Making of Rashtriya Itihas in Panchayat Era Textbooks. In: *Contributions to Nepalese Studies* 23 (1), S. 213–254.
- Onta, Pratyoush R. (1996b): Creating a Brave Nepali Nation in British India. The Rethoric of Jati Improvement, Rediscovery of Bhanubhakta and the Writing of Bir History. In: *Studies in Nepali History and Society* 1 (1), S. 37–76.
- Onta, Pratyoush R. (1996c): *The Politics of Bravery: A History of Nepali Nationalism*. Dissertation, University of Pennsylvania. Department of History.
- Onta, Pratyoush R. (1997): Activities in a 'Fossil State': Balkrishna Sama and the Improvisation of Nepali Identity. In: *Studies in Nepali History and Society* 2 (1), S. 69–102.
- Onta, Pratyoush R. (1998): A Suggestive History of the First Century of Photographic Consumption in Kathmandu. In: *Studies in Nepali History and Society* 3 (1), S. 181–212.
- Orwell, George (1934): *Burmese Days*. New York: Harper & Brothers.
- Osterhammel, Jürgen (2005): "The Great Work of Uplifting Mankind". Zivilisierungsmision und Moderne. In: Boris Barth und Jürgen Osterhammel (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 363–425.
- Osterhammel, Jürgen (2006): *Europe, the "West" and the Civilizing Mission. Annual Lecture*. German Historical Institute, London.
- Osterhammel, Jürgen (2009 [1995]): *Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen*. München: Beck.
- Osterhammel, Jürgen (2010 [1998]): *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: Beck.
- Osterhammel, Jürgen (2010): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H.Beck.
- Osterhammel, Jürgen (2011 [2001]): *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pandey, Madhav Raj (1973): How Jang Bahadur Established Rana Rule in Nepal. In: *Contributions Nepalese Studies* Vol. 1 (1), S. 50–63.
- Pandey, Ram Niwas (1971): The Rise and Development of the Baisi States. In: *Ancient Nepal* No. 16, S. 54–59.
- Panta, M. R. (2009): Towards a History of the Khasa Empire. In: Marie Lecomte-Tilouine (Hg.): *Bards and Mediums. History, Culture, and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*. Almora: Almora Book Depot, S. 293–326.
- Parajuli, Lokranjan (2009): *The Historical Evolution of Civil Society: Pokhara (1949–1972)*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Bielefeld.
- Parajuli, Lokranjan (2012): From Controlling Access to Crafting Minds: Experiments in Education in Late Rana Nepal. In: *Studies in Nepali History and Society* 17 (2), S. 297–331.

- Parajuli, Lokranjan (2019): A University for the Nation's Survival? A History of the University that Did Not Become. In: *Studies in Nepali History and Society* 24 (1), S. 143–170.
- Parajuli, Lokranjan; Uprety, Devendra; Onta, Pratyoush R. (2021): *School Education in Nepal. History and Politics of Governance and Reforms*. Kathmandu, Nepal: Martin Chautari.
- Park, Nancy (2019): The Qing Dynasty (Post-1800). In: Victor Cunrui Xiong und Kenneth James Hammond (Hg.): *Routledge Handbook of Imperial Chinese History*. London, New York: Routledge, S. 301–315.
- Parsons, Talcott (1958): Authority, Legitimation and Political Action. In: Carl J. Friedrich (Hg.): *Authority*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 197–221.
- Paudel, Lokhnath (1994): *Development of Education in Nepal*. Kathmandu: Bidyarthi Pustak Bhandar.
- Petech, Luciano (1961): The Chronology of the Early Inscriptions of Nepal. In: *East and West* 12 (4), S. 227–232.
- Petech, Luciano (1984 [1958]): *Mediaeval History of Nepal (c. 750–1482)*. Rom: Instituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- Pilz, Erich (2007): Das Imperium der Qing in der Welt der frühen Neuzeit. Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus. In: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 16, S. 71–96.
- Pomeranz, Kenneth (2005): Empire and 'Civilizing' Missions. Past & Present. In: *Daedalus* 134 (2), S. 34–45.
- Pradhan, Kumar (2009 [1991]): *The Gorkha Conquests. The Process and Consequences of the Unification of Nepal, with particular Reference to Eastern Nepal*. Lalitpur, Nepal: Published for the Social Science Baha, Kathmandu by Himal Books.
- Pradhan, Queeny (2019): Introduction: Himalaya and Trans-Himalaya. Connecting Histories, Transcending Disciplines. In: *Südasiens-Chronik / South Asia Chronicle* 9, S. 1–15.
- Prasad, Ambika (1922): *Nepalko Itihas*. Benares.
- Prasad, Ishwari (1975): *The Life and Time of Maharaja Juddha Shumsher Jung Bahadur Rana of Nepal*. New Delhi: Ashish Publishing House.
- Proksch, Andreas (Hg.) (1995): *Images of a Century. The Changing Townscapes of the Kathmandu Valley*. Kathmandu, Nepal: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH & Urban Development through Local Efforts Project (UDLE).
- Pyenson, Lewis (1993): *Civilizing Mission. Exact Sciences and French Overseas Expansion, 1830–1940*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Raj, Yogesh (2012): *Expedition to Nepal Valley: The Journal of Captain Kinloch. August 26 – October 17, 1767*. Lalitpur, Nepal: Jagadamba Prakashan.
- Raj, Yogesh (2014): Loss of Epistemic Diversity. Academic Historiography in Post-1950 Nepal. In: *Studies in Nepalese History and Society* 19 (1), S. 1–39.
- Raj, Yogesh; Onta, Pratyoush R. (2014): *The State of History Education and Research in Nepal*. Kathmandu, Nepal: Martin Chautari.
- Ramakant (1968): *Indo-Nepalese Relations. 1816 to 1877*. Delhi, Calcutta, Bombay: S. Chand & Co.
- Ramakant (1976): *Nepal-China and India*. New Delhi: Abhinav Publications.

- Ramanna, Mridula (2004): Perceptions of Sanitation and Medicine in Bombay 1900–1914. In: Harald Fischer-Tiné und Michael Mann (Hg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 205–228.
- Rana et. al. (2003): *The Ranas of Nepal*. New Delhi: Timeless Books.
- Rana, Pudma Jung Bahadur (1980 [1909]): *Life of Maharaja Sir Jung Bahadur of Nepal*. Allahabad: Pioneer Press.
- Rana, Purushottama Śamśera J.B. (1998): *Jung Bahadur Rana. The Story of his Rise and Glory*. New Delhi, Kathmandu: Book Faith India.
- Rana, S. M. (1985): Conservation Problems in the National Archives of Nepal. In: *Abhilekha* Vol. 4, S. 67–71.
- Rana, S. M. (1991): Development of the National Archives of Nepal. In: *Abhilekha* Vol. 9, S. 122–124.
- Rapplee, Jeremy (2019): Origins of the Faith: the untold story of Hugh Wood, American development assistance in the 1950s, and Nepal’s modern education system. In: *Studies in Nepalese History and Society* 24 (1), S. 105–141.
- Rathaur, Kamal Raj Singh (1978–80): Gorkha Recruitment during Jung Bahadur’s Prime-Ministership. In: *Voice of History* 4–6, S. 32–37.
- Rathaur, Kamal Raj Singh (2001): British Gurkha Recruitment: A Historical Perspective. In: *Voice of History* 16 (2), S. 19–24.
- Rawski, Evelyn Sakakida (1998): *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley: University of California press.
- Regmi, D. R. (1958 [1950]): *A Century of Family Autocracy in Nepal. Being the account of the condition and history of Nepal during the last hundred years of Rana autocracy, 1846–1949*. Varanasi: The Nepali National Congress.
- Regmi, D. R. (1960): *Ancient Nepal*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Regmi, D. R. (1961): *Modern Nepal. Rise and Growth In The Eighteenth Century*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Regmi, D. R. (1965): *Medieval Nepal*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Regmi, D. R. (1975): *Modern Nepal*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Regmi, Mahesh C. (1963–68): *Land Tenure and Taxation in Nepal. Vol. I – IV*: Institute for International Studies, University of California, Berkeley.
- Regmi, Mahesh C. (1971): *A Study in Nepal Economic History, 1768–1846*. Delhi: Manjusri Publishing House.
- Regmi, Mahesh C. (1975): Preliminary Notes on the Nature of Rana Law and Government. In: *Contributions to Nepalese History and Society* 2 (2), S. 103–115.
- Regmi, Mahesh C. (1976): *Landownership in Nepal*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Regmi, Mahesh C. (1984): *The State and Economic Surplus. Production, Trade and Resource-Mobilization in Early 19th Century Nepal*. Varanasi: Nath Publishing House.
- Regmi, Mahesh C. (1988): *An Economic History of Nepal 1846–1901*. Varanasi: Nath Publishing House.
- Regmi, Mahesh C. (1995): *Kings and Political Leaders of the Gorkhali Empire, 1768–1814*. Hyderabad: Orient Longman.
- Regmi, Mahesh C. (1999): *Imperial Gorkha: An Account of Gorkhali Rule in Kumaun (1791–1815)*. Delhi: Adroit Publishers.
- Regmi, Mahesh C. (2011 [1978]): *Thatched Huts and Stucco Palaces. Peasants and Landlords in 19th Century Nepal*. New Delhi: Adroit Publishers.

- Rizal, Ghana Shyam (1987): *History of Education in Nepal. 1851–1951 A.D.* Dissertation, Tribhuvan University, Kathmandu.
- Rose, Leo Eugene (1971): *Nepal. Strategy for Survival*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Roy, Biren (1995 [1961]): *Mahābhārata. Indiens großes Epos*. München: Diederichs (Diederichs' gelbe Reihe Indien, 16).
- Roy, Franziska; Liebau, Heike; Ahuja, Ravi (Hg.) (2011): *When the War Began We Heard of Several Kings. South Asian Prisoners in World War I Germany*. New Delhi: Social Science Press.
- Rupakheti, Sanjog (2012): *Leviathan or Paper Tiger. State Making in the Himalayas, 1740 – 1900*. Dissertation, Rutgers University, New Jersey.
- Rupakheti, Sanjog (2017): Beyond Dharmashastras and Weberian Modernity. Law and State Making in Nineteenth-Century Nepal. In: Gijs Kruijtzter und Thomas Ertl (Hg.): *Law Addressing Diversity*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 169–196.
- Said, Edward William (1994 [1993]): *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Sanwal, B. D. (1965): *Nepal and the East India Company*. New York: Asia Pub. House.
- Saxer, Martin (2016): Pathways: A Concept, Field Site and Methodological Approach to Study Remoteness and Connectivity. In: *HIMALAYA* 36 (2), S. 104–119.
- Schmidtke, Henning; Schneider, Steffen (2012): Methoden der empirischen Legitimationsforschung. Legitimität als mehrdimensionales Konzept. In: Anna Geis, Frank Nullmeier und Christopher Daase (Hg.): *Der Aufstieg der Legitimitätspolitik. Rechtfertigung und Kritik politisch-ökonomischer Ordnungen*. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 225–242.
- Schmölders, Claudia; Metken, Günter (2004): *Ramayana. Die Geschichte vom Prinzen Rama, der schönen Sita und dem großen Affen Hanuman*. Kreuzlingen: Hugendubel (Diederichs gelbe Reihe).
- Schreier, Joshua (2010): *Arabs of the Jewish Faith. The Civilizing Mission in Colonial Algeria*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Scott, James C. (2009): *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, London: Yale University Press.
- Sella, Vittorio; Escarra, Jean (1935): *Images de L'Himalaya*. Paris: Alpina.
- Selwyn, Jennifer D. (2004): *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*. Aldershot, Hants: Ashgate.
- Sever, Adrian (1993): *Nepal under the Ranas*. Sittingbourne: Asia Pub. House.
- Shah, Hemant (2011): *The Production of Modernization. Daniel Lerner, Mass Media, and the Passing of Traditional Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Shaha, Rishikesh (1965): *Heroes and Builders of Nepal*. London: Oxford University Press.
- Shaha, Rishikesh (1990): *Modern Nepal. A Political History, 1769–1955*. Riverdale, Maryland, New Delhi: Riverdale Company.
- Sharma, Gopi Nath (1990): The Impact of Education During the Rana Period in Nepal. In: *HIMALAYA* 10 (2), S. 3–7.
- Sharma, Gopi Nath (2005 [2062 V.S.]): *Nepālmā Śikṣāko Itihās*. Kathmandu: Makalu Books.
- Sharma, Prayag Raj (1976): Introduction. In: *Contributions to Nepalese Studies* 3, S. v–vii.
- Sharma, Prayag Raj (1978): Nepal: Hindu-Tribal Interface. In: *Contributions to Nepalese Studies* 6 (1), S. 1–14.
- Sharma [Kandel], Devi Prasad (2009): *Trade and Industry of Nepal during the Rana Period*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

- Shneiderman, Sara (2010): Are the Central Himalayas in Zomia? Some scholarly and political considerations across time and space. In: *Journal of Global History* 5 (2), S. 289–312.
- Shrestha, Padma Prakash (1986): *Nepal Rediscovered. The Rana Court 1846–1951*. London: Serindia Publications.
- Shrestha, Jeevan Man (1993): *History of Education in Nepal (1951–1976)*. Unveröffentlichte Dissertation, Patna University. Department of Education.
- Shrestha, Nanda R. (1997): *In the Name of Development. A Reflection on Nepal*. Lanham: Univ. Press of America.
- Siṃha, Jayapṛthvībahādura (1901a [1958 V.S.]): *Akṣarāṅka Śikṣā*. Kathmandu: Paśupat Chāpākhānā.
- Siṃha, Jayapṛthvībahādura (1901b [1958 V.S.]): *Bālbodh*. Kathmandu: Paśupat Chāpākhānā.
- Siṃha, Jayapṛthvībahādura (1901c [1958 V.S.]): *Gyānmālā*. Kathmandu: Paśupat Chāpākhānā.
- Siṃha, Jayapṛthvībahādura (1901d [1958 V.S.]): *Śrestādarpaṇa*. Kathmandu: Paśupat Chāpākhānā.
- Singh, Chandra Prakash (2004): Rise and Growth of Anti-Rana Movement in Nepal. In: *Proceedings of the Indian History Congress* 65, S. 992–1002.
- Sinha, Surajit (1962): State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India. In: *Man in India* 42 (1), S. 36–80.
- Slusser, Mary Shepherd (1982): *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, Thomas (1852): *Narrative of a Five Years Residence at Nepaul. Vol. I & II*. London: Colburn & Co., Publishers.
- Sönke, Bauck; Maier, Thomas (2015): “Entangled History. InterAmerican Wiki: Terms – Concepts – Critical Perspectives.” Universität Bielefeld.
- Stein, Burton (1980): *Peasant, State, and Society in Medieval South India*. Delhi: Oxford Univ. Press.
- Stein, Burton (1990): *Vijayanagara*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Stein, Burton (1995): The Segmentary State: Interim Reflections. In: Hermann Kulke (Hg.): *The State in India, 1000–1700*. Delhi: Oxford University, S. 134–161.
- Stiller, Ludwig F. (1968): *Prithvīnarayan Shah in the Light of Dībya Upadesh*. Kathmandu, Nepal: Tribhuvan University.
- Stiller, Ludwig F. (1973): *The Rise of the House of Gorkha: A Study in the Unification of Nepal, 1768–1816*. New Delhi, India: Manjusri Publishing House.
- Stiller, Ludwig F. (1974): The Role of Fear In the Unification of Nepal. In: *Contributions to Nepalese Studies* 1 (2), S. 42–89.
- Stiller, Ludwig F. (1976): *The Silent Cry. The People of Nepal: 1816–1839*. Kathmandu, Nepal: Sahayogi Prakashan.
- Stillman, Peter G. (1974): The Concept of Legitimacy. In: *Polity* 7 (1), S. 32–56.
- Stone, Linda (1976): Concepts of Illness and Curing in a Central Nepal Village. In: *Contributions to Nepalese Studies* 3, S. 55–80.
- Swaminathan, C. R. (1968): A Eulogy on the Great King Prithvīnarayan Shah. In: *Ancient Nepal* No. 4, S. 44–47.
- Thapa, Krishna Bahadur (1975): Prithvī Narayan Shah – His Cruel Activities? In: *Voice of History* 1, S. 142–146.

- Toffin, Gérard (Hg.) (1993): *Nepal. Past & Present. Proceedings of the Franco-German Conference Art-et-Senans, June 1990*. Paris: CNRS Edition.
- Tschurenev, Jana (2004): Between Non-Interference in Matters of Religion and the Civilizing Mission: The Prohibition of Suttee in 1829. In: Harald Fischer-Tiné und Michael Mann (Hg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 68–94.
- Tschurenev, Jana (2011): Incorporation and Differentiation: Popular Education and the Imperial Civilizing Mission in Early Nineteenth Century India. In: Carey A. Watt und Michael Mann (Hg.): *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia. From Improvement to Development*. London, New York: Anthem Press, S. 93–124.
- Tucci, Guisepppe (1956): *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*. Rom: Is. M. E. O. (Serie Orientale Roma, 10).
- Tucci, Guisepppe (1962 [1960]): *Nepal. The Discovery of the Malla*. New York: E.P. Dutton & Co. Inc.
- Turner, Ralph L. (1931): *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- Twells, Alison (2009): *The Civilising Mission and the English Middle Class, 1792–1850. The 'Heathen' at Home and Overseas*. Basingstoke England, New York: Palgrave Macmillan.
- Upraity, T. N. (1962): *Financing Elementary Education in Nepal*. Unveröffentlichte Dissertation, Oregon University.
- Uprety, L. P.; Dhakal, Suresh; Basnet, Jagat (Hg.) (2018): *Peasant Studies in Nepal*. New York (N.Y.), Kathmandu, Nepal: Vajra Books Inc.
- Uprety, Prem R. (1984): *Nepal: A Small Nation in the Vortex of International Conflicts, 1900–1950*. Kathmandu, Nepal: Pugo Mi.
- Uprety, Prem R. (1995): Post-1950 Nepali Historiography: A Few Selected Trends and Problems. In: Tri Ratna Manandhar, Krishna Bahadur Thapa, Tirtha Prasad Mishra, Bhaveswor Pageni und Bishnu Sapkota (Hg.): *State of Nepali Historiography. Report of a Seminar Organised by the Central Department of History*. 12.–13. Oktober 1993. Kathmandu, Nepal: Tribhuvan University, S. 35–42.
- Uprety, Sanjeev (2011): *Masculinity and Mimicry. Ranas and Gurkhas*. Kathmandu: Published for Social Science Baha by Himal Books.
- Vaidya, Tulasi Ram (1995a): Historiography in Ancient and Medieval Nepal. In: Tri Ratna Manandhar, Krishna Bahadur Thapa, Tirtha Prasad Mishra, Bhaveswor Pageni und Bishnu Sapkota (Hg.): *State of Nepali Historiography. Report of a Seminar Organised by the Central Department of History*. 12.–13. Oktober 1993. Kathmandu, Nepal: Tribhuvan University, S. 3–5.
- Vaidya, Tulasi Ram (1995b): The Historiography of Nepal: An analytical Approach. In: *Historia: Journal of History and Culture* 1 (1), S. 1–12.
- Vaidya, Tulasi Ram (1996): Nepal and World War II. In: *Historia: Journal of History and Culture* 2 (2), S. 1–5.
- Vaidya, Tulasi Ram (1997): Prithvinarayan Shah's Military Campaign: Unification of Nepal or Expansion of Gorkha? In: *Historia: Journal of History and Culture* 3 (3), S. 21–27.
- Vaidya, Tulasi Ram (2002): Present State of Historiography of Nepal. In: *Amveshan: A Research Journal of History and Culture* 3 (3), S. 1–11.
- Vaidya, Tulasi Ram (2005): Impact of World War II in Nepal. In: *Itihas Pravah* 1 (1), S. 1–9.

- Vaidya, Tulasi Ram; Manandhar, Tri Ratna; Joshi, Shankar Lal (1993): *Social History of Nepal*. New Delhi: Anmol Publications.
- van Schendel, Willem (2002): Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 20 (6), S. 647–668.
- Vannini, Fr. Fulgentius (1977): *Christian Settlements in Nepal during the Eighteenth Century*. New Delhi.
- Vasilev, George (2019): Methodological Nationalism and the Politics of History-Writing: How Imaginary Scholarship Perpetuates the Nation. In: *Nations and Nationalism* 25 (2), S. 499–522.
- Wake, C. J. (1976): Health Services and Some Cultural Factors in Eastern Nepal. In: *Contributions to Nepalese Studies* 3, S. 113–126.
- Waligora, Melitta (2002): Sie änderten den “Geist” des ganzen Systems (II). Witwenverbrennung in Bengalen. *Beiträge des Südasien-Instituts* 11, S. 75–100.
- Waligora, Melitta (2004): What Is Your ‘Caste’? The Classification of Indian Society as Part of the British Civilizing Mission. In: Harald Fischer-Tiné und Michael Mann (Hg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 141–164.
- Waterhouse, David M. (Hg.) (2004): *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820 – 1858*. Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London: Routledge Curzon (Royal Asiatic Society books).
- Watson, J. Forbes; Kaye, John William (Hg.) (1868–1875): *The People of India. A Series of Photographic Illustrations with Descriptive Letterpress of the Races and Tribes of Hindustan, Vol. I – VIII*. London: India Museum.
- Watt, Carey Anthony (2011): Introduction. The Relevance and Complexity of Civilizing Missions c. 1800–2010. In: Carey Anthony Watt und Michael Mann (Hg.): *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia. From Improvement to Development*. London, New York: Anthem Press, S. 1–34.
- Watt, Carey Anthony; Mann, Michael (Hg.) (2011): *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia. From Improvement to Development*. London, New York: Anthem Press.
- Weber, Max (1980 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte (2002): Transfer, Vergleich, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire Croisée und die Herausforderung des Transnationalen. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (4), S. 607–636.
- Whelpton, John (1983): *Jung Bahadur in Europe: The First Nepalese Mission to the West*. Kathmandu: Sahayogi Press.
- Whelpton, John (1991): *Kings, Soldiers, and Priests. Nepalese Politics and the Rise of Jang Bahadur Rana, 1830–1857*. New Delhi: Manohar Publications.
- Whelpton, John (2005a): *A History of Nepal*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Whelpton, John (2005b): A Reading Guide to Nepalese History. In: *HIMALAYA* 25 (1), S. 9–18.
- Whelpton, John (2013): Political Violence in Nepal from Unification to Janandolan I. In: Marie Lecomte-Tilouine (Hg.): *Revolution in Nepal. An anthropological and historical approach to the People’s War*. New Delhi: Oxford University Press, S. 24–67.

- Whelpton, John (2016): *Jang Bahadur in Europe. The first Nepalese Mission to the West*. Kathmandu, Nepal: Mandala Book Point.
- Whelpton, John; Hutt, Michael (2005): The Catalogue of the Hodgson Collection in the British Library. In: *European Bulletin of Himalayan Research (EBHR)* (39), S. 128–143.
- Whyte, Tim (1997): *Emancipated Pasts: Slavery and Emancipation in Nepali History and Society*. M.A. Thesis. Wesleyan University, Middletown, Connecticut.
- Whyte, Tim (1998): *Slavery in the Himalayas*. Dissertation, Wesleyan University.
- Wimmer, Andreas; Glick Schiller, Nina (2002): Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. In: *Global Networks* 2 (4), S. 301–334.
- Wink, André (1986): *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-Century Maratha Svarājya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Charles (2019 [1854]): Despatch from the Court of Directors of the East India Company, to the Governor General of India in Council. No. 49, dated the 19th July 1854. In: Pramod K. Nayar (Hg.): *Colonial Education and India 1781–1945, Vol. II*: Routledge, S. 1–25.
- Wood, Hugh B. (1959): Development of Education in Nepal. In: *Educational Leadership*, S. 429–433.
- Würtenberger, Thomas (2004 [1982]): Legitimität, Legalität. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 3, Bd. 3. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 677–740.
- Yadav, Pitambar Lal (1999): *A Case Study of Treaties between Nepal and British India (1792–1923 A.D.)*. Dissertation. Tribhuvan University, Kathmandu. Department of History.
- Young, Robert J. C. (2001 [1999]): *Post-Colonialism. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Zheng, Yangwen (2019): The Qing Dynasty (pre-1800). Growth and Stagnation. In: Victor Cunrui Xiong und Kenneth James Hammond (Hg.): *Routledge Handbook of Imperial Chinese History*. London, New York: Routledge, 287–300.
- Zotter, Astrid (2016): The Making and Unmaking of Rulers: On Denial of Ritual in Nepal. In: Ute Hüsken und Udo Gerald Simon (Hg.): *The Ambivalence of Denial. Danger and Appeal of Rituals*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 221–250.
- Zotter, Astrid (2018): Conquering Navarātra: Documents on the Reorganisation of a State Festival. In: Simon Cubelic, Axel Michaels und Astrid Zotter (Hg.): *Studies in Historical Documents from Nepal and India*. Kathmandu: National Archives (Documenta Nepalica, 1), S. 493–531.

## Quellen

### Literatur und Berichte von Beamten, Militärs und Reisenden

- Buchanan-Hamilton, Francis (1819): *An Account of the Kingdom of Nepal and of the Territories Annexed to this Dominion by the House of Gurkha*. Edinburgh: Archibald Constable and Company.
- Campbell, A. (1833): Account of the Earthquake at Kathmandu. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* Vol. 2 (23), S. 564–567.
- Cavenagh, Orfeur (1851): *Rough Notes on the State of Nepal, its Government, Army, and Resources*. Calcutta: W. Palmer, Military Orphan Press.
- Cavenagh, Orfeur (1884): *Reminiscences of an Indian Official*. London: W.H. Allen and Co.
- Ehlers, Otto E. (1894): *An Indischen Fürstenhöfen*. Berlin: Allgemeiner Verein für Deutsche Literatur.
- Father Guisepppe da Rovato (1970 [1786]): *Account of the Kingdom in Nepal. Being an Account of the Consolidation of Power within the Cat'hmandu Valley by Prit'hwinarayan Founder of the Shah Dynasty During the Years 1767–1771*. New Delhi: Asiatic Society.
- Hastings, Warren (1824): *Administration of the Marquis of Hastings in India. Papers Respecting the Nepaul War*.
- Hodgson, Brian H. (1832): On the Native Method of making the Paper. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* Vol. 1 (1), S. 8–11.
- Hodgson, Brian H. (1833): Origin and Classification of the Military Tribes of Nepal. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* Vol. 2 (17).
- Hodgson, Brian H. (1834): Some Account of the System of Law and Police as recognised in the State of Nepál. In: *Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (2), S. 258–279.
- Hodgson, Brian H. (1836): On the Administration of Justice in Nepal. With some account of the several courts, extend of their jurisdiction, and modes of procedure. In: *Asiatic Research* Vol. 20 (1), S. 94–134.
- Hodgson, Brian H. (1857): *Papers Relative to The Colonization, Commerce, Physical Geography &c., &c., of the Himalaya Mountains and Nepal*. Kolkatta (Selections from The Records of The Government of Bengal, XXVII).
- Hodgson, Brian H. (1874): *Essays on The Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. Together with Future Papers on Geography, Ethnology and Commerce of Those Countries*. London: Trübner & Co.
- Hoffmeister, W. (1847): *Briefe aus Indien. Von Dr. W. Hoffmeister. Arzt im Gefolge Er. Königl. Hoheit des Prinzen Waldemar von Preussen*. Braunschweig: Verlag von George Westermann.
- Hopkins, L. E. (1925): *Report on Proposed Railway from Raxaul to Dhursing. With Notes on the Journey to Kathmandu*. Simla: Government of India Press.
- Kirkpatrick, William (1811): *An Account of the Kingdom of Nepaul. Being the Substance of Observations Made During a Mission to That Country in The Year 1793*. London: William Miller; Chairman, Deputy Chairman & Court of Directors of The East India Company.

- Kutzner, Johann G. (1857): *Die Reise Seiner Königlichen Hoheit des Prinzen Waldemar von Preußen nach Indien in den Jahren 1844 bis 1846*. Berlin: Verlag der Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei.
- Landon, Perceval (1928): *Nepal*. Vol. I-II. London: Constable and Co. Ltd.
- Lévi, Sylvain (1905): *Le Népal. Étude Historique d'un Royaume Hindou*. Vol. I-III. Paris: Ernest Leroux.
- Oldfield, Henry Ambrose (1880): *Sketches from Nipal, Vol. I – II. Historical and Descriptive, with Anecdotes of the Court Life and Wild Sports of the Country in the Time Maharaja Jang Bahadur Rana, G.C.B.* London: W.H. Allen and Co.
- Wright, Daniel (1877): *History of Nepal. Translated from the Parbatiya by Munshi Shew Shunker Singh and Pandit Shri Gunanand*. London: Cambridge University Press.

## Documenta Nepalica

- Gira, Gosāi Ṭhākura (1759 [1816 V.S.]). “A document recording the donation of a slave and land to Ādiviśveśvara by Ṭhākura Gira Gosāi.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0113\_0023. Documenta Nepalica. <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/25640/1> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Giri, Sundara (1812 [1869 V.S.]). “A copperplate inscription recording the emancipation of three women from slavery by Sundara Giri and his wife.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: PN\_0004\_0065. Documenta Nepalica. <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/16807/> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Girvāṇayuddhavikrama Śāha (1802 [1858 V.S.]). “A Lālamohara Emancipating a Family of Patan from Slavery.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0012\_0065. herausg. /übers. von Manik Bajracharya mit Christof Zotter, Simon Cubelic und Rajan Khatiwoda. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.32500> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Khatiwoda, Rajan; Cubelic, Simon; Michaels, Axel (2021): *The Mulukī Ain of 1854. Nepal's First Legal Code*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing (Documenta Nepalica, 2).
- Pratāpasimḥa Śāha (1776 [1833 V.S.]). “A Lālamohara Reconfirming Gosāi Bhagavantanātha as Central Overseer of Jogīs.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0014\_0050. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica: <https://doi.org/10.11588/diglit.30307> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Ṙṭhvinārāyaṇa Śāha (1769 [1826 V.S.]). “A Copy of a Lālamohara from Ṙṭhvinārāyaṇa Śāha Regarding Land Donations for Yogīs' Cakrapūjās.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0440\_0007. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica. <https://abhilekha.adw.uni-heidelberg.de/nepal/editions/show/8637> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Ṙṭhvinārāyaṇa Śāha (1769 [1826 V.S.]). “A Lālamohara from King Ṙṭhvinārāyaṇa Śāha Allowing the Newars of Patan the Right to Their Property.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: E\_3456\_0009. herausg. /übers. von Manik Bajracharya mit Rajan Khatiwoda. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.36994> [letzter Zugriff 11.01.2024].

- Pr̥thvīnārāyaṇa Śāha (1770 [1827 V.S.]). “A Copy of a Lālamohara Appointing Gosāṭī Bhaga-vantanātha as Central Overseer of Jogīs.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0469\_0009. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica: <https://doi.org/10.11588/diglit.30313> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Pr̥thvīnārāyaṇa Śāha (1774 [1831 V.S.]). “A Letter from King Pr̥thvīnārāyaṇa to Bhaga-vantanātha Regarding Personal and Foreign Affairs.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0469\_0032. herausg. /übers. von Christof Zotter. Documenta Nepalica: <https://abhilekha.adw.uni-heidelberg.de/nepal/editions/show/23499> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Rājakumārī Pāḍenī (1886 [1943 V.S.]). “A deed of emancipation written by Rājakumārī Pāḍenī to her slave Gopāle”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0118\_0033. Documenta Nepalica <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/7222/1> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Raṇabahādura Śāha (1777 [1834 V.S.]). “A lālamohara on the satī of eight slave girls”. Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: DNA\_0014\_0041. Documenta Nepalica <https://doi.org/10.11588/diglit.36929> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Raṇabahādura Śāha (1792 [1849 V.S.]). “A Lālamohara to Lakṣmīnārāyaṇa Putuvāra Re the Reward for Building a Dasaighara.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0625\_0039. herausg. /übers. von Astrid Zotter. Documenta Nepalica. <https://doi.org/10.11588/diglit.34880> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Raṇabahādura Śāha (1798 [1855 V.S.]). “A lālamohara from King Raṇabahādura providing land as an endowment to feed the cows on the day of Gāijātrā.” Rāṣṭriya Abhilekhālaya Nepal. Signatur: K\_0033\_0040A. Documenta Nepalica. <https://nepalica.hadw-bw.de/nepal/catitems/viewitem/7286/1> [letzter Zugriff 11.01.2024].

## Regmi Research Series

- Regmi, Mahesh C. (1969): Documents on Slavery. In: *Regmi Research Series* 1.2, S. 44–45.
- Regmi, Mahesh C. (1972): Establishment of Kathmandu-Kumaun Hulak Line. In: *Regmi Research Series* 4.4, S. 69–70.
- Regmi, Mahesh C. (1979a): Hulak Regulations, 1828. In: *Regmi Research Series* 11.5, S. 78–80.
- Regmi, Mahesh C. (1979b): Ban on Cow Slaughter, 1809. In: *Regmi Research Series* 11.8, S. 126–128.
- Regmi, Mahesh C. (1979c): Ban on Cow Slaughter in Solokhumbu. In: *Regmi Research Series* 11.9, S. 129–130.
- Regmi, Mahesh C. (1979d): Notification Regarding Transport of Electric Equipment from Bhimpheḍi, 1911. In: *Regmi Research Series* 11.9, S. 139–140.
- Regmi, Mahesh C. (1982): Hulak Arrangements, A.D. 1825–26. In: *Regmi Research Series* 14.3–14.4, S. 50–53.

## National Archives of India

- Foreign Department (1895): “Opening of the New Water Works at Bhatgaon in Nepal”. External-B. Signatur: Progs. Nos. 21–22. National Archives of India.
- Foreign Department (1902): “Proposed Erection of a Rope Tramway between Bhimphedi and Thankot in Nepal”. Signatur: Progs. Nos. 6–9. National Archives of India.
- Foreign Department (1903): “Appointment of Colonel Jai Prithvi Bahadur Singh as Representative of the Govt. of Nepal at Calcutta. His interview with His Excellency the Viceroy.” Signatur: Progs., Nos 2–5. National Archives of India.
- Foreign Department (1908): “Water-Power Scheme for Nepal”. Signatur: Progs. No. 45–47. National Archives of India.
- Foreign and Political Department (1925): “Proposed Construction by the Nepal Government of a Light Railway from Raxaul into Nepal”. Signatur: Progs. Nos. 1–31. National Archives of India.
- Foreign and Political Department (1926): “Opening of a Military Hospital and Initiation of a Campaign Against Tuberculosis in Nepal”. Signatur: Progs. Nos. 514-X. National Archives of India.
- Home Department (1908): “Incidence of the Cost of Entertainment of Indian Visitors to England. Case of the Prime Minister of Nepal.” Signatur: Progs., Nos. 263. National Archives of India.
- Legislative Department (1902): “Question as to whether Nepal is under the Suzerainty of the British Crown”. Signatur: Progs. Nos. 973. National Archives of India.

## Sonstige Quellen

- Aghi aghikā mukhatyāra bhaibhārādāraharule (...) 1908 sāla dekhi banāi baksyāko Āin. (1870 [1927 V.S.]). Kathmandu: Nepāla Manorañjana Yantrālaya (Press).
- Aghi āina bandā sāhrai lambāyamāna bhai ra dobharā tebharā smeta parī sajāya smeta namilyāko yakai muddā sajā [...] nāmā 213 mahala lāgnyā hunāle śrī 3 mahārāja bīrasamsera jaṅga rāṅā bāhādūra [...] bāṭa choṭakarī tavarasaga sabaikurā pugnyā yekā mahalkā māmālā dośrā mahalko āina nalāgnyā garī banāibaksyāko āin. (1888 [1945 V.S.]). Kathmandu: Nepāla Śrī Bīra Deva Prakāśa Yantrālaya
- Ain. (1935 [1992 V.S.]). Kathmandu: Gorkhāpatra Press.
- Bajracharya, Manik Lal; Michaels, Axel; Gutschow, Niels (Hg.) (2016): *Nepālikabhūpavaṃśāvalī. History of the Kings of Nepal, Vol. 1–3*. Kathmandu, Nepal: Himal Books for Social Science Baha.
- Dixit, Kamal (1957 [2014 V.S.]): *Yesto Pani*. Kathmandu: Madan Puraskar Pustakalaya.
- Dixit, Kamal (1964): *Jaṅga Bahādurkō Belāyat Yātrā*. Lalitpur, Nepal: Jagadamba Prakashan.
- Gorkhāpatra vom 16. Mai 1901 [3 Jyeṣṭha 1958 V.S.].
- Gorkhāpatra vom 21. Februar 1911 [10 Phalguna 1966 V.S.].
- Hasrat, Bikrama Jit (Hg.) (1970): *History of Nepal. As Told by Its Own and Contemporary Chroniclers*. Hoshiarpur (Punjab), Indien: V.V. Research Institute Book Agency.

- His Majesty King Mahendra (1961): *Pages of History. A Collection Proclamations, Messages and Addresses delivered by His Majesty King Mahendra. December 15, 1960 – December 10, 1961*. Kathmandu: Ministry of National Guidance.
- Malla, Kamal P. (1985): Nepālavaṃśāvalī: A Complete Version of the Kaisher Vaṃśāvalī. In: *Contributions to Nepalese Studies* 12 (2), S. 75–101.
- Mulukī Ain. (1965 [2022 V.S.]). Kathmandu: Kānūna tathā Nyāya Mantrālaya.
- Nepāl Sarkārko Vaidhānik Kānūn / Government of Nepal Act (1948 [2004 V.S.]). <https://www.lawcommission.gov.np/en/wp-content/uploads/2018/09/government-of-nepal-act-2004-1948.pdf> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- Nepālī Rājāko Vaṃśāvalī (o.A.). Manuskript der Sylvain Lévi Sammlung im Institut d'études indiennes, Centre de documentation des Instituts d'Orient des Collège de Frances, Signatur: MS.SL.08 (B.7).
- O.A. Genealogical Account of Gorkha Kings (Gorkhāvaṃśāvalī), Vol. 51 fol(s) 5–107, HC.
- O.A. Genealogy of Gorkha Kings (Gorkhāvaṃśāvalī), Vol. 52, fol(s) 7–52; 57–65, HC.
- O.A. General Mathbarsingh Thapa's Account of the Gorkha Kings and Nepal, Vol. 45, HC.
- O.A. Gorkhāvaṃśāvalī, Vol. 17, fol(s) 1–167; 173–219, HC.
- Mulukī Ain. (1965 [2022 V.S.]). Kathmandu: Kānūna tathā Nyāya Mantrālaya.
- O.A. Śrī Pāñca Mahārāja-Adhirāja Pṛthvinārāyaṇa Śāhako Divya Upadeś. Nepal Law Commission. <https://lawcommission.gov.np/> [letzter Zugriff 11.01.2024].
- O.A. (1923). Treaty Between the United Kingdom and Nepal: Together with Note Respecting the Importation of Arms and Ammunitions into Nepal. Signed at Kathmandu, December 21, 1923. London: His Majesty's Stationary Office.
- O.A. (1948 [2005 V.S.]): Sampādakīya: Ādhār Śikṣā nai Kina? In: *Nepāl Śikṣā* 1 (7), S. 134–136.
- Pande, Bhim Bahadur (1982 [2039 V.S.]): *Tyas Bahhatko Nepāl*. Vol. I-II. Kathmandu: Tribbhuvan Viśvavidhyālaya.
- Pant, Mahes Raj; Pierce, Philip (1989): *Administrative Documents of the Shah Dynasty Concerning Mustang and Its Periphery (1789–1844)*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- Panta, Naya Raj; Pande, Totraraj (1948): *Nepal ko Samshkshipta Itihas*. o.A.
- Panta, Naya Raj et. al. (o.A.): *Shri 5 Prithvi Narayana Shahako Upadesha*. Lalitpur, Nepal: Jagadambā Prakāśan.
- Rāñā, Candra Śamśera (28. November 1924 [14 Marga 1981 V.S.]): *Appeal to the People of Nepal for the Emancipation of Slaves and Abolition of Slavery in the Country*. Kathmandu, Nepal.
- Report on Leprosy by the Royal College of Physicians, Prepared for Her Majesty's Secretary of State for the Colonies (1867). In: *The British and foreign medico-chirurgical review* 39 (78), S. 360–375.
- Riccardi, Theodore (1977): The Royal Edicts of King Rama Shaha of Gorkha. In: *Kailash* 5 (1), S. 29–65.
- Siṃha, Jayapṛthvibahādura (1905 [1962 V.S.]): *Śikshādarpaṇa. Pahilo Bhāg*. Kathmandu: Gorkhāpatra Chāpākhānā.
- Siṃha, Jayapṛthvibahādura (1907 [1964 V.S.]): *Śikshādarpaṇa. Dosro Bhāg*. Kathmandu: Gorkhāpatra Chāpākhānā.
- Siṃha, Jayapṛthvibahādura (1907 [1964 V.S.]): *Śikshādarpaṇa. Tesro Bhāg*. Kathmandu: Gorkhāpatra Chāpākhānā.

- Śrī 5 Surendra Vikrama Śāhadevakā Śāsanakālamā baneko Mulukī Aina (1965 [2022 V.S.]). Kathmandu: Śrī 5-ko Sarakāra, Kānūna tathā Nyāya Mantrālaya.
- Vajrācārya, Dhanavajra; Malla, Kamal P. (1985): *The Gopālarājavaṃśāvalī*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- Vincent, William (1926): Speech at League of Nations in Geneva. In: *The Modern Review*, (November 1926), S. 560–576.
- Watson, J. Forbes; Kaye, John William (Hg.) (1868–1875): *The People of India. A Series of Photographic Illustrations with Descriptive Letterpress of the Races and Tribes of Hindustan, Vol. I–VIII*. London: India Museum.
- Yogī Naraharināth (1952 [2009 V.S.]): *Itihās Prakāś. Vol. I–II*. Kathmandu: Itihās Prakāś Sangha.
- Yogī Naraharināth (1959 [2016 V.S.]): *Prithwinarayan Shahko Dibya Upadesh*. Benaras: o.A.
- Yogī Naraharināth (1966 [2023 V.S.]): *Itihās Prakāś. Vol. III–IV*. Kathmandu: Itihās Prakāś Sangha.
- Yogī Naraharināth; Acharya, Baburam (1953 [2010 V.S.]): *Rashtrapati Shri 5 Bada Maharaja Prithvi Narayan Sha Devko Divya Upadesh*. Kathmandu: Prithvi Jayanti Samaroha Samiti.