

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Heller, Birgit
Title: "Zwischen Femizid und Gleichberechtigung: Zum Geschlechterverhältnis in Hindu-Traditionen"
Published in: Religionen unterwegs: Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich KWR.
Wien: Kontaktstelle für Weltreligionen
Volume: 15 (4)
Year: 2009
Pages: 4 – 10
ISSN: 1027-4103

The article is used with permission of [Forum für Weltreligionen Wien](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Zwischen Femizid und Gleichberechtigung

Zum Geschlechterverhältnis in Hindu-Traditionen

Die Stellung der Frau in der Hindu-Gesellschaft basiert auf der klassisch-brahmanischen Weiblichkeitskonzeption. Daneben haben anti-brahmanische Reformbewegungen im Kontext der Bhakti-Traditionen das Gleichheitsideal, die spirituelle „Gleichheit“ der Geschlechter und die Legitimation der Frauenemanzipation gefördert.

Ambivalenzen

► Das meist propagierte Frauenideal der Hindu-Gesellschaft ist Sitā, das mythische Modell der reinen, ergebenen, opferbereiten und leidensfähigen Ehefrau. In dem populären Epos, das die Geschichte ihres göttlichen Gemahls Rāma schildert, unterzieht sich Sitā zum Nachweis ihrer ehelichen Treue der Feuerprobe. Durch eine Vielfalt von Medien, die sowohl klassische Theateraufführungen als auch Comics, Zeichentrickfilme und Bollywood-Filme umfassen, wird dieser Identität stiftende Mythos der Hindu-Kultur lebendig erhalten. Obwohl Frauen der Mittelschicht sich zunehmend von diesem Modell wegentwickelt haben,¹ trägt der moderne Hindu-Fundamentalismus zu einer Revitalisierung des klassischen Ideals bei. In der Symbol-Tradition der Sitā steht seit alter Zeit die Witwenverbrennung, während die Praxis der so genannten „dowry“ (Mitgift)-Morde an jungen Ehefrauen als modernes Produkt einer bis zur Unmenschlichkeit verzerrten Geschlechterhierarchie interpretiert werden muss.

Der Verbrennungsmord an einer jungen Frau durch den Ehemann oder die Schwiegermutter ist seit den 70er Jahren im modernen Indien verbreitet und wird meist als Küchenunfall getarnt. Es handelt sich dabei um eine kulturspezifische Variante des weltweiten Phänomens der häuslichen Gewalt gegen Frauen. Im Hintergrund stehen meist maßlose Mitgiftforderungen, die pikanterweise durch die englische Kolonialpolitik und die zunehmende Konsumorientierung im modernen Indien massiv gefördert wurden. Genährt wird die Gewalt gegen Frauen allerdings durch die spezifischen religiös-kulturellen Vorstellungen über die prinzipielle Minderwertigkeit weiblichen Lebens. So gilt bereits die Wiedergeburt als Frau als Ergebnis des schlechten Verhaltens in vorangegangenen Existenzen. Die Bevorzugung von Söhnen ist zwar in allen patriarchalen Gesellschaften verbreitet, führt aber in der hinduistisch geprägten Kultur Indiens seit früher Zeit zum Mord an neugeborenen Mädchen und - im neuen Gewand des medizintechnischen Fortschritts - zur

vorgeburtlichen Geschlechtsselektion mit anschließender Abtreibung weiblicher Föten. Auch wenn diese Praxis nicht nur auf Indien beschränkt ist, ist ihr ungeheures Ausmaß in diesem Land daran abzulesen, dass nun bereits 35 Millionen Frauen fehlen und damit neue gesellschaftliche Probleme entstanden sind.

Neben diesen Frauen unterdrückenden und vernichtenden Ideologien und Praktiken existieren jedoch auch Konzepte realer und symbolischer weiblicher Macht. Reste matrilinear und matrilokey Gesellschaftsstrukturen finden sich in Südindien und in Nordostindien. Vermutlich handelt es sich um Überbleibsel aus der vorarischen Zeit Indiens. Im Gegensatz zu den Frauen diskriminierenden Aspekten der indischen Kultur steht die Macht der weiblichen Symbole. Kaum eine Kultur besitzt eine vergleichbar reiche weibliche religiöse Symbolik. Die Vorstellung von der *Shakti*, der weiblich personifizierten göttlichen Kraft, und die Verehrung von Göttinnen sind in der religiösen Alltagskultur Indiens tief verankert und finden ihr Pendant in einer überschwänglichen Mutterverehrung. So gesehen existieren durchaus Zusammenhänge zwischen der göttlichen *Shakti* und ihren irdischen Verkörperungen, den Frauen. Obwohl Frauen durch die männliche religiöse Elite vom Erwerb religiösen Wissens theoretisch ausgeschlossen wurden, ergibt die tatsächliche Geschichte oft ein etwas anderes Bild: Eine relativ große Zahl von Frauen sind als Mystikerinnen, Lehrerinnen und Heilerinnen bekannt geworden. Vor allem im Kontext der Bhakti-Traditionen wird seit rund 2000 Jahren die religiöse Gleichberechtigung von Frauen und Männern eingemahnt. Nicht zu vergessen ist die große Rolle, die die ganz „gewöhnlichen“ Frauen im täglichen häuslichen Ritual spielen.

Vedische Zeit

Die Frau spielt nach altindischer Überlieferung eine wichtige Nebenrolle im Kult. Sie gilt als Hälfte des Mannes, durch die er Unsterblichkeit erlangt: Im Sohn wird der Vater wieder geboren. Seit vedischer Zeit gehören Fruchtbarkeit und Fort-

pflanzungskraft der Frau ins Zentrum religiösen Denkens und Handelns. Als *jani*, „Gebärende“, sorgt die Frau für das Wohlergehen der Familie und erfüllt die ihr in der Schöpfung zukommende Funktion. Bereits die vedischen Texte lassen erkennen, dass sich die gewünschte Mutterschaft der Frau vor allem auf männliche Nachkommen bezieht. Ein vedischer Hymnus (*Rig-Veda* 10, 85, 45), der das Hochzeitsritual beschreibt, wendet sich an den Gott Indra mit der Bitte um zehn Söhne für die Braut. Die eindeutige Präferenz von Söhnen spricht auch aus dem vedischen Spruch, der die Tochter als Jammer, den Sohn aber als Licht in der höchsten Himmelswelt für den Vater bezeichnet (*Aitareya-Brāhmaṇa* 7, 13). Diese Einschätzung hängt mit der Bedeutung des Sohnes im Totenritual zusammen: Der Sohn vollzieht die Totenriten für seine verstorbenen Eltern. Allerdings konnte das Fehlen eines Sohnes im alten Indien entweder durch eine Adoption wettgemacht werden oder auch dadurch, dass man die Tochter zum Sohn erklärte.

Etliche vedische Hymnen werden Seherinnen zugeschrieben, ebenso überliefert sind weibliche Gelehrte, allen voran Gārgī und Maitreyī, und es gibt Hinweise auf Lehrerinnen und Asketinnen. Es ist umstritten, ob an Mädchen ursprünglich genauso wie an Knaben der Ritus des *upanayana* („Aufnahme“), ein Initiationsritus, der den Erwerb religiöser Bildung eröffnete, vollzogen wurde.² Abgesehen davon, ob der Ritus formell durchgeführt wurde, legt doch die später belegte Bezeichnung *brahmavādinī* („eine, die brahman diskutiert“) nahe, dass Mädchen zumindest innerhalb der Familie Zugang zu religiösem Wissen erhielten.

Die Stellung von Frauen verschlechterte sich mit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und mit dem Einfluss der Brahmanen selbst. Dabei hat sich die große Bedeutung der Mutterschaft in der späten vedischen Zeit ungünstig auf die Bildungsmöglichkeiten der heranwachsenden Mädchen ausgewirkt. Mit zunehmender Ausdifferenzierung des vedischen Rituals und der damit verbundenen Verlängerung der Lernzeit wurden Frauen von der religiösen Ausbildung allmählich ausgeschlossen, um ihrer biologischen Funktion nachzukommen – allerdings ist das keine hinreichende Erklärung für den weiblichen religiösen Analphabetismus: Für die meisten Knaben der Hindu-Gesellschaft wurde dann die Ausbildungszeit durch ein einziges Mantra ersetzt, das ihnen zum Zeitpunkt der Initiation als Essenz des Veda vermittelt wurde.

Klassisch-brahmanische Tradition

Das Geschlechterverhältnis und die Geschlechterrollen sind in Indien bis heute stark von brahmanischen Normen geprägt. Informationen über die Normen für Rollen und Verhältnis

zwischen den Geschlechtern finden sich in den *dharma*-Schriften, den Lehrbüchern über das richtige, normative Verhalten. Dabei wird unterschieden zwischen dem *sadhāranadharmā*, der die allgemeingültigen Pflichten beschreibt:

„Enthalten von Gewalt, Wahrhaftigkeit, Enthaltung von Diebstahl, Reinheit, Zügelung der Sinne. Kurzgefasst erklärte Manu dies zum gemeinsamen *dharma* aller Gesellschaftsklassen.“ (*Manu* 10,63),

und dem *varnāshramadharmā*, der den idealtypischen Lebenslauf für die Mitglieder der Gesellschaftsklassen und die einzelnen Lebensphasen skizziert:

„Der Schüler, der initiiert wurde, soll in der Durchführung der Gelübde unterrichtet werden und allmählich den Veda unter Beachtung der entsprechenden Regeln lernen.“ (*Manu* 2, 173)

„Ein Schüler soll nach dem ordnungsgemäßen Studium der drei Veden oder zwei oder nur einem ohne die Verhaltensnormen des Schülerstandes zu verletzen, in den Stand des Haushalters eintreten.“ (*Manu* 3,2)

„Wenn der Haushalter seine Falten, sein weißes Haar und den Sohn seines Sohnes sieht, soll er sich in den Wald zurückziehen.“ (*Manu* 6,2)

„Nachdem er den dritten Teil seiner Lebenszeit im Wald zugebracht hat, soll er alle Bindungen an weltliche Objekte aufgeben und den vierten Teil seiner Existenz als Asket [=sannyasin] leben.“ (*Manu* 6,33)

Bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass es sich hier um den idealtypischen Lebenslauf der männlichen Mitglieder der Hindu-Gesellschaft handelt. Da die unterste Gesellschaftsklasse vom Studium der vedischen Schriften ausgeschlossen wurde, sind nur die männlichen Mitglieder der drei oberen Klassen angesprochen. Die Lebensphasen für Frauen unterteilen sich in Tochter, Ehefrau und Witwe und sind jeweils auf eine männliche Bezugsperson hin orientiert (Vater, Ehemann, verstorbener Ehemann). Frauen führen demnach prinzipiell eine abgeleitete Existenz.

Die Lebensphase als Tochter steht von Beginn an unter keinem guten Stern. Schon in vedischer Zeit löste die Geburt einer Tochter Enttäuschung aus: Ein neugeborenes Mädchen legt man zur Seite, ein männliches Kind hebt man (freudig) in die Höhe (*Taittirīya-Samhitā* 6, 5, 10. 13). Diese Einstellung gegenüber Töchtern hat sich im Lauf der Zeit noch verschlechtert. Die Verantwortung der Eltern für

Das klassisch-brahmanische Weiblichkeitskonzept hat die Geschlechterrollen in der Hindu-Gesellschaft stark geformt, ist aber in den einzelnen Hindu-Religionen unterschiedlich relevant.

Birgit Heller

Reste matrilinearer
und matrilokaler
Gesellschaftsstruktu-
ren finden sich
in Südindien und
in Nordostindien.

Birgit Heller

die Keuschheit und Reinheit der Tochter stellte eine Belastung dar, der man durch die immer stärkere Herabsetzung des Heiratsalters (bis weit vor die Pubertät) zu entkommen suchte. Die Tochter gilt als „fremder Reichtum“, da sie nach der Heirat Teil der Familie des Ehemannes wird. Allerdings

spiegeln sich in Volksliedtraditionen die Brüche dieser nur scheinbar leicht handhabbaren Fremdheit der Tochter – auf berührende Weise werden die Bindungen zwischen Müttern und Töchtern und die Trauer über den Beziehungsverlust zur Sprache gebracht.³

Nach brahmanischen Vorgaben können Mädchen an der religiösen Bildung nicht teilhaben und daher auch nicht initiiert werden. Vielmehr gilt das Hochzeitsritual selbst als religiöse Initiation der Frau – in der Verehrung und im Dienst am Ehemann besteht der Gottesdienst der Frauen:

„Ein Ehemann ist von einer treuen Frau immer wie ein Gott zu verehren, auch wenn er aller Tugenden bar, den Lüsten ergeben und ohne alle Vorzüge ist.“ (*Manu* 2, 145)

Aus brahmanisch-orthodoxer Sicht bildet das erwerbbar tugendhafte Verhalten der Ehefrau den einzigen Ausweg aus dem Geburtenkreislauf. Die weibliche Minderwertigkeit wird metaphysisch dadurch begründet, dass die Geburt als Frau als Ergebnis schlechten Karmas anzusehen ist. Das erklärt auch, warum die Tötung einer Frau nach Auffassung der *Manusmṛiti* keine schwere, sondern eine lässliche Sünde darstellt. In der *Strīdharmapaddhati*, einem Leitfaden zur religiös-rituell-ethisch-sozialen Norm des Verhaltens von (Ehe-)Frauen aus dem 18. Jahrhundert, wird die orthodox-brahmanische Sicht des richtigen Verhaltens der (hochkastigen) Frauen festgehalten.⁴ Das Verhältnis der Frau zum Ehemann wird mit der Haltung des Schülers gegenüber dem Lehrer, des Verehrers gegenüber der Gottheit und des Dieners gegenüber dem Herrn charakterisiert. Der Verfasser definiert zusammenfassend den Gehorsam gegenüber dem Ehemann auf drei Arten. Demnach soll die Ehefrau ihrem Gatten ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben dienen; sie soll alle seine Handlungen akzeptieren, sogar, dass er sie verkauft; und sie soll seinem Willen gehorchen, auch wenn dieser im Widerspruch zu anderen religiösen Pflichten steht.

Die geschlechtsspezifischen täglichen Pflichten der Frau betreffen vor allem die Hausarbeit, wobei der Zubereitung der Mahlzeiten und der Reinigung des Hauses die größte Bedeutung zukommt. Der ritualisierte Respekterweis gegenüber Schwiegereltern und Ehemann zu Tagesbeginn untermauert die Familienhierarchie. Die Regeln zu Körperpflege,

Kleidung und Schmuck von Frauen orientieren sich völlig am Ehemann. Was eine Frau attraktiv macht, soll in der Zeit der Menstruation (in der sich der Mann von ihr fernhalten soll), der Abwesenheit des Mannes und der Witwenschaft vermieden werden, da das äußere Erscheinungsbild einer Frau die aktuelle Beziehung zum Ehemann spiegelt. Schmückt sich eine Frau, signalisiert sie damit, dass ihre persönliche Gottheit am Leben ist. Schmucklosigkeit hingegen bringt die Abwesenheit bzw. den Tod des verehrten Ehemannes zum Ausdruck. Die tugendhafte Frau macht das Haus zu einem Wohnort der Göttin Lakshmi. Das durch sie begründete Glück äußert sich vor allem in gesunden Söhnen und dem lebenden und erfolgreichen Ehemann. Die Pflichten der Frau kreisen um die Zufriedenheit und Beglückung des Ehemannes. Sie umfassen so unterschiedliche Bereiche wie das Versorgen des Haushalts, das Servieren der Mahlzeiten, die Assistenz beim religiösen Ritual und bei der Ausübung der Gastfreundschaft (ebenfalls durch Zubereitung und Servieren des Essens), Beachtung der vorgeschriebenen Regeln zur Körperpflege, Sorge für das Wohlergehen des Ehemannes (die alltagsreligiöse Praxis der *vratas*, der Gelübde, bildet einen wesentlichen Teil weiblicher Religiosität) oder die Initiative zum Geschlechtsverkehr. Bei diversen Pflichtversäumnissen drohen körperliche Defekte der Kinder, Unfruchtbarkeit oder Ehelosigkeit im nächsten Leben bzw. Wiedergeburten in Tiergestalt.

Da das Leben der Frau völlig auf den Ehemann orientiert wird, hat die Witwe ihren Daseinszweck verloren. Nach der *Strīdharmapaddhati* ist die Witwe unrein und bringt Unglück, denn genauso wie der Körper, der des Lebens beraubt ist, unrein wird, so wird die Frau, die ihres Ehemannes beraubt ist, dauerhaft unrein. Davon ausgenommen ist allerdings die *pativrātā*, die entsprechend der vorgeschriebenen Regeln ein asketisches und zölibatäres Leben führt. Drei Arten von Frauen verdienen aus orthodoxer Sicht den Namen *pativrātā*: die Frau, die vor ihrem Mann stirbt; die Frau, die ihrem Mann in den Tod folgt, und die Frau, die nach dem Tod ihres Mannes ein asketisches Leben führt. Alle drei ernten als höchsten Lohn ein Leben in demselben Himmel wie ihre Ehemänner.

Verheerend auf den sozialen Status der Witwe hat sich die verbreitete Anschauung ausgewirkt, dass sie selbst den Tod ihres Ehemannes verschuldet hat. Die Witwe hat ihre Pflichten als Ehefrau nicht erfüllt und darin versagt, ihrem Ehemann ein langes Leben zu sichern. Diese Auffassung ist Grund dafür, dass Frauen dazu angehalten werden, darum zu beten, vor ihrem Mann zu sterben. Der Tod des Ehemannes lässt einer Frau sozial und psychologisch nur die Wahl, ihre Schuld mit einem asketischen Leben abzubüßen oder ihre freud- und zwecklose Existenz gegen die gesell-

schaftlich hoch geachtete Position einer *sati*, „einer guten Frau“, einzutauschen. Der gemeinsame Tod mit dem Ehemann bildet die Krönung eines Lebens als tugendhafte, dem Gatten ergebene Ehefrau. Obwohl seit 1829 per Erlass verboten, wird das orthodoxe Ideal bis heute vereinzelt praktiziert und findet nach wie vor großen Beifall. Die Beschreibung dieser Praxis als Witwenverbrennung verfehlt allerdings den springenden Punkt, denn die *sati* ist eine Ehefrau, die ausdrücklich beschlossen hat, keine Witwe zu werden. Als *sati*

wird dann die Frau zur vergöttlichten Ehefrau, die über ein Höchstmaß an soteriologischer Kraft verfügt. Es ist ihr nicht nur ein Fortleben mit dem Ehemann in einer der Himmelswelten gewiss, sondern sie vermag ihn auch von seinem schlechten Karma zu reinigen (sogar von der höchsten Schuld des Brahmanenmordes) und gegebenenfalls aus der Hölle zu befreien. Der Weg der *sati* steht allerdings nicht nur der tugendhaften Ehefrau offen, sondern ermöglicht auch der schlechten Frau die Sühne ihres fehlerhaften Verhaltens gegenüber dem Ehemann. Angesichts der Schwierigkeiten, die das sinnliche Wesen der Frau einem asketischen Leben bereitet, ist die Praxis der *sati* einfacher und sicherer. Die verwitwete Ehefrau erhält dadurch die einzigartige Möglichkeit, ihre Schuld in Segen zu verwandeln und zu göttlichen Ehren zu gelangen.

Nur teilweise mit diesen Lebensphasen einer Frau ist ihre Rolle als Mutter verbunden. Die Mutter wird einerseits völlig der Rolle der Ehefrau untergeordnet, andererseits aber bis zur Apotheose gesteigert. Die *Strīdharmapaddhati* bringt die Mutterrolle der Frau nur am Rand zur Sprache. Sie interessiert hier nur insofern, als sie der Pflichterfüllung der Frau gegenüber ihrem Ehemann dient. Die Gebärfähigkeit der Frau steht ganz im Dienst des Ehemannes, der ja nach alter Auffassung durch sie (in seinem Sohn) wiedergeboren wird. Das Hauptaugenmerk liegt auf dem normativen Verhalten der Ehefrau, dem *strīdharma*, Anweisungen zum richtigen Verhalten der Mutter werden dabei nicht gegeben. Das allgemein größere Interesse seitens der normativen Autoritäten an einer Ehefrau steht in merkwürdigem Gegensatz zur enthusiastischen Verehrung, die indischen Frauen und Göttinnen als Müttern quer durch die Bevölkerung entgegengebracht wird. So steht der hohe Stellenwert der Frau als Mutter in unaufgelöster Spannung zu ihrer untergeordneten Position als Ehefrau und birgt eine Reihe von Ambivalenzen in sich. Die Wertschätzung der Mutter hat im Lauf der Zeit



Ao. Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. phil. habil.
Birgit Heller, seit 1999 ao. Professorin
am Institut für Religionswissenschaft,
Katholisch-Theologische Fakultät der
Universität Wien;
E-Mail: Birgit.Heller@univie.ac.at

so stark zugenommen, dass der moderne indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar die „absolute und allumfassende soziale Bedeutung der Mutterschaft“ als Spezifikum der indischen Kultur betrachtet.⁵

Seit Beginn der klassisch-hinduistischen Zeit genießt die Mutter höchste Verehrung. Als Mutter überragt die Frau den Mann an Bedeutung. Allgemein verbreitet ist ein Zitat aus der *Manusmṛiti*, das die Mutter als tausendmal verehrungswürdiger als den Vater erklärt. Die Wertschätzung der Frau als Mutter bedeutet

allerdings keine generelle Wertschätzung des weiblichen Geschlechts. Eine Frau, die nur Töchter gebiert, soll nach orthodox-brahmanischer Lehre wie eine kinderlose Frau ersetzt werden. Bis heute gehört die im vierten Monat der Schwangerschaft durchgeführte Zeremonie der „Manneszeugung“ zum festen Bestandteil der häuslichen Riten. Dadurch soll sichergestellt werden, dass das heranwachsende Kind ein Sohn wird. Die Bevorzugung von Söhnen hat verschiedene Ursachen. Der Sohn ist, wie gesagt, verpflichtet zur Verrichtung der Totenriten, zu den Ahnenopfern und durch das patrilineare und patrilokale Familiensystem als Erbe auch verantwortlich für die Altersversorgung der Eltern. Der Status einer Frau in der Familie hängt bis zur Gegenwart von der Geburt zumindest eines Sohnes ab. Der Sohn gilt gleichsam als „sozialer Erlöser“ der Frau.

Die Situation von Frauen verschlechterte sich im Lauf der Zeit: Die Kinderheirat nahm zu, das Verbot der Witwenheirat wurde allmählich auch auf Kinder ausgedehnt. Die Witwenverbrennung war zwar nie in ganz Indien verbreitet und wurde regional und zeitlich unterschiedlich praktiziert. Zwischen 1300 und 1800 starben jedoch in großen Teilen Nordindiens etwa 10 Prozent der Witwen als *sati*. In den Epen und Dharma-Schriften finden sich zahlreiche Stereotype, die Frauen als triebhafte Wesen mit charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinn, Untreue oder Genußsucht darstellen. Diese rechtfertigen den Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen. Am Ende dieses Prozesses steht die Einstufung von Frauen als „rituelle *Sūdras*“ – Frauen aller Gesellschaftsklassen stehen dann hinsichtlich ihrer religiösen Rechte auf einer Ebene mit der untersten Klasse und sind damit von der religiösen Erziehung und vom religiösen Ritual ausgeschlossen.

Bhakti-Traditionen

Das klassisch-brahmanische Weiblichkeitskonzept hat die

Im Gegensatz zu den die Frauen diskriminierenden Aspekten der indischen Kultur steht die Macht der weiblichen Symbole.

Kaum eine Kultur besitzt eine vergleichbar reiche weibliche religiöse Symbolik.

Birgit Heller

Geschlechterrollen in der Hindu-Gesellschaft stark geformt, ist aber in den einzelnen Hindu-Religionen unterschiedlich relevant. Der religiöse Status und die Rollen von Frauen sind mindestens genauso stark von der Vorstellung der *bhakti*, der Hingabe/Liebe zu Gott, geprägt. *Bhakti*-Traditionen betonen die Gleichheit von Mann und Frau in der Hingabe an einen persönlichen Gott. Als frühester Beleg für diese Vorstellung gilt der folgende Text, der etwa 2000

Jahre alt ist:

„Wer seine Zuflucht zu mir nahm,

Sei seine Herkunft noch so schlecht,

Beschreitet doch den höchsten Pfad,

Ob Frau, ob Vaishya oder Knecht.“

(Bhagavadgita 9, 32. Übers. Boxberger)

Die Liebe zwischen Mann und Frau ist das wichtigste Bild für die Liebe zwischen Gott und Mensch. Im Gegenüber zu einem männlich personifizierten Gott nimmt jeder Mensch eine weibliche Rolle ein (Braut, Geliebte). Die Betonung der religiösen Gleichheit und die der Frau zugebilligte Erlösungsfähigkeit haben allerdings kaum zu Veränderungen im sozialen Bereich geführt. Das hat vor allem damit zu tun, dass „Weiblichkeit“ auch im Kontext der *Bhakti*-Religiosität mit den üblichen Stereotypen wie Hingabefähigkeit, Unterordnung und Opferbereitschaft verknüpft ist. Eine interessante Ausnahme bildet die antibrahmanische Reformbewegung der Lingāyats, die im 12. Jahrhundert entstanden ist. Das Gleichheitsideal wirkte sich in dieser Bewegung auch auf das Geschlechterverhältnis aus. Beispielsweise erhielten beide Geschlechter die religiöse Initiation und die Witwenheirat war erlaubt. Prominenteste Heilige dieser religiösen Tradition ist eine Frau namens Akkamahādevī, die im 12. Jahrhundert gelebt hat. Akkamahādevī ist für zeitgenössische Lingāyats das bedeutendste Symbol für die Gleichberechtigung der Frau. Ihre radikale und kompromisslose Selbstsuche wird als Signal für Frauen interpretiert und sie wird als Vorläuferin der Frauenemanzipationsbewegung, als hellster Stern am Firmament des „Feminismus“ jener Tage, gepriesen.⁶

Leben und Legende der Heiligen sind untrennbar verwoben. Mahādevī, wörtlich „die große Göttin“, wurde wahrscheinlich um 1130 als Tochter eines frommen Ehepaares in Udutadi, einem Dorf in Westkarnataka, geboren. Von Kindheit an soll sie mit Hingabe den Gott Shiva als *Cennamallikārjuna*, als „lieblichen Herrn, weiß wie Jasmin“,

verehrt haben. Von einem unbekanntem Guru wurde sie in die Shiva-Verehrung initiiert. Als König Kaushika ihr eines Tages begegnet, verliebt er sich in sie und will sie heiraten. Nach anfänglichem Widerstand willigt Mahādevī, um ihre Eltern zu schützen, schließlich in die unerwünschte Ehe ein. Sie knüpft ihre Zustimmung allerdings an die Bedingung, dass sie völlig frei und ungestört ihrer Shiva-Verehrung nachgehen kann. Kaushika, der sich darauf einlässt, verstößt binnen kurzer Zeit gegen diese Abmachung und sie verlässt den Palast. Jene *Vacanas*, Sprüche, die ihr Leiden an dem (zukünftigen) Ehemann, den sie als Behinderung in der Beziehung zu ihrem wahren Ehemann Cennamallikārjuna erlebt, zum Ausdruck bringen, sollen aus der Zeit ihres Aufenthalts im Palast stammen. Die folgenden Verse sind an ihre Mutter gerichtet:

Ich liebe den Hübschen: Er ist unberührt von Tod, Verfall und Form, von Ort und Richtung, von Ende und Muttermalen.

Ich liebe ihn, oh Mutter, hör zu.

Ich liebe den Schönen, ohne Bindung und Furcht, ohne Sippe und Land, ohne Begrenzungen für seine Schönheit.

So ist mein Herr, weiß wie Jasmin, mein Ehemann.

Nimm diese Ehemänner, die sterben und verwesen, und verbrenne sie in deinem Küchenfeuer.

(Akkamahādevī, Vacana 283, zit. nach: Speaking of Siva, übers. v. A.K. Ramanujan, Harmondsworth 1973, S. 134.

Dt. Übers. B.H.)

Mit einer extremen Geste entledigt sich Mahādevī der aufgezwungenen Lebensführung und wirft ihre Kleider von sich. Indem sie nackt und ungeschützt den Palast und ihren Heimatort verlässt, bricht sie mit allen sozialen Konventionen. Sie wandert allein, nur bekleidet mit ihren langen Haaren, Richtung Kalyana, dem Zentrum der Lingāyats, die sich der ausschließlichen Verehrung Shivas verschrieben haben. Mehrfach muss sie sich gegen männliche Belästigungen zur Wehr setzen. Als sie ihr Ziel schließlich erreicht, wird sie einem harten Test unterzogen. Der legendäre Dialog zwischen Allama Prabhu, dem Vorsitzenden des spirituellen „Parlaments“ der Lingāyats, und Mahādevī, in dem die spirituelle Reife der unkonventionellen jungen Frau überprüft wird, ist in den Quellen überliefert. Insbesondere das Faktum ihrer unentschiedenen – ihre Haare bedecken ja die Intimzonen – Nacktheit wird zum Anlass scharfer Infragestellung. Mahādevī kann ihre Erscheinung überzeugend rechtfertigen und geht aus dieser Prüfung als anerkannte spirituelle Autorität hervor. Allama Prabhu preist sie beeindruckt als *Jaganmāte*, „Mutter der Welt“. Sie erhält den Ehrentitel Akka, „ältere Schwester“.

Akkamahādevī verbringt als eine der führenden Persön-

lichkeiten fünf bis sechs Jahre in Kalyana und vollendet dort ihre spirituelle Entwicklung. Die verschiedenen Phasen ihrer mystischen Liebesbeziehung zu Shiva finden einen dichterisch-sprachlichen Ausdruck in ihren vielen Vacanas. Schließlich bricht sie zu dem heiligen Ort Kadali Bana bei Srishaila auf. Kurze Zeit nach ihrer Ankunft erreicht sie dort auch das Ende ihres spirituellen Weges. Zum Zeitpunkt ihres Todes ist sie etwa 24 oder 25 Jahre alt.

Akkamahādēvis Bedeutung und Anziehungskraft wird heute auf ihren außergewöhnlichen Kampf für Emanzipation, soziale Anerkennung und spirituelle Erfüllung zurückgeführt. Als radikale Mystikerin, die sich einzig und allein an Gott bindet, weist sie die sozialen Erwartungen an ihre Rolle als Ehefrau und Mutter zurück und setzt alle Anstandsformen außer Kraft. Ihre Nacktheit gilt als Höhepunkt ihres Kampfes gegen die Tradition und wird als Zeichen für äußersten sozialen Widerstand gegen die Erwartungen interpretiert, die sich aus der Tatsache ihres weiblichen Geschlechts ergeben.

Moderne religiöse Bewegungen⁷

Im 19. Jahrhundert standen die Frauenfrage und das Kastensystem im Brennpunkt der kulturellen Infragestellung Indiens durch die Kolonialmächte. Hinduistische Reformbewegungen sind als Reaktion auf die dadurch ausgelöste Krise nationaler und religiöser Identität zu verstehen. Frühe indische Sozialreformer bemühten sich daher um die Besserstellung von Frauen und Unberührbaren. Ihre Argumentation bezieht sich in erster Linie auf die gleiche Präsenz des *ātman* in Männern und Frauen, Geschlechtsmerkmale gelten lediglich als äußere und unwesentliche Unterschiede. Den Rahmen für die Reformbestrebungen bildete zu Beginn ein komplementäres Modell der Geschlechterrollen, das in vielen Zügen den klassisch-brahmanischen Vorgaben treu blieb. So sollte sich die Besserstellung der Frauen nach Auffassung des Swami Vivekānanda, des Gründers des Rāmākṛishna-Ordens und der Rāmākṛishna-Bewegung, am Modell der *Sītā* orientieren:

„Jeder Versuch unsere Frauen zu modernisieren ist ein Fehler, wenn er unsere Frauen vom Ideal der Sita wegführt, wie wir es jeden Tag sehen. Die Frauen Indiens müssen wachsen und sich in den Fußspuren Sitas entwickeln, das ist der einzige Weg.“⁸

Obwohl Vivekānanda bereits 1894 Pläne für einen weiblichen Ordenszweig hatte, mussten die interessierten Frauen etliche Jahrzehnte für seine Verwirklichung kämpfen. Vivekānanda starb, bevor er dieses Projekt realisieren konnte, und seine Nachfolger in der männlichen Ordensgemeinschaft zeigten sich zurückhaltend und verfolgten es

nicht weiter. Die entscheidende Initiative zur Gründung eines Frauenordens ging schließlich von einer Gruppe hoch motivierter, gebildeter Frauen aus. Im Jahr 1946 erschien in einer Zeitschrift des Rāmākṛishna-Ordens ein Artikel über das Recht von Hindu-Frauen auf *sannyāsa*. Die spätere *sannyāsīnī* namens Muktiprāna versucht darin den Wunsch und Anspruch von Frauen nach einem anerkannten Leben spiritueller Selbstverwirklichung aus der Tradition zu legitimieren. Sie beruft sich zunächst auf die Gleichberechtigung der Frau in der Frühzeit der indischen Kultur. Erst der spätere Hinduismus habe den Frauen das Privileg eines spirituellen Lebens verweigert, allerdings sei dies eher auf die degenerierte Gesellschaft als auf die mangelnde Kompetenz der Frauen zurückzuführen. Da diese Stellungnahme von den (männlichen) Autoritäten des Rāmākṛishna-Ordens als Kritik und aggressives Einklagen eines Rechts aufgefasst wurde, dauerte es noch etliche Jahre bis es 1954 tatsächlich zur Gründung eines weiblichen Ordenszweigs kam.

Eine wesentlich jüngere Reformbewegung ist die *Vishva Dharma*-Bewegung, die als Reform der Tradition der *Lingāyats* aus dem 12. Jahrhundert in den 1970ern entstanden ist. Das ursprüngliche Gleichheitsideal, das im Lauf der Jahrhunderte in den Hintergrund getreten war, sollte revitalisiert werden. Die Führungspersönlichkeiten dieser Bewegung vertreten die Auffassung, dass als *Lingāyat* nur gelten darf, wer Kastenunterschiede ablehnt und in Übereinstimmung mit dem Prinzip des Egalitarismus handelt und jedem einzelnen Mitglied der Gesellschaft gleiche Entwicklungsbedingungen eröffnet. Die asketische Lebensweise war seit den Anfängen im 12. Jahrhundert für Frauen möglich. Die Mystikerin Akkamahādēvi ist das berühmteste Beispiel der Ursprungszeit und repräsentiert auch das wichtigste Frauenideal der zeitgenössischen Reformbewegung. Sie hat zahlreiche Frauen in Vergangenheit und Gegenwart angeregt und ist das spirituelle Vorbild von Māte Mahādēvi, der derzeitigen Leiterin der Bewegung. In der offiziellen, von der Bewegung herausgegebenen Broschüre wird sie als „Päpstin“ bezeichnet und unter die größten religiösen Lehrer der gegenwärtigen indischen Gesellschaft gereiht. Für die Menschen, die Māte Mahādēvi verehren, ist sie aber mehr als das. Sie wird in engster Verbindung mit ihrem eigenen spirituellen Vorbild als „wahre Akkamahādēvi“ betrachtet.

Māte Mahādēvi wurde am 13. März 1946 als älteste Tochter einer reichen Familie in Chitradurga, Karnataka, geboren. Als junge Studentin fasziniert von einem Guru namens Swa-

Neben diesen die Frauen unterdrückenden und vernichtenden Ideologien und Praktiken existieren jedoch auch Konzepte realer und symbolischer weiblicher Macht.

Birgit Heller

Die Frau spielt nach altindischer Überlieferung eine wichtige Nebenrolle im Kult. Sie gilt als Hälfte des Mannes, durch die er Unsterblichkeit erlangt: Im Sohn wird der Vater wieder geboren.

Birgit Heller

mi Lingānanda weigerte sie sich zu heiraten. Heimlich wurde sie in die monastische Lebensweise initiiert und erhielt den Namen „Mahādēvi“. Ihr Guru und ein eigenes Offenbarungserlebnis vermittelten ihr die Gewissheit, dass sie als neue Verkörperung von Akkamahādēvi in die Welt gekommen sei, um die alten Ideale der Lingayat-Tradition zu erfüllen. Mit

der Unterstützung von Swami Lingānanda gründete sie den *Jaganmātā Akkamahādēvi Āshrama*, als dessen offizielle Oberhaupt, *Jagadguru* (= „Weltlehrer“) sie 1970 inthronisiert wurde. Diese beiden waren sich einig, dass die Leitung der klosterähnlichen Organisation, die in der bisherigen Tradition immer von Männern ausgeübt wurde, in diesem Fall ausschließlich Frauen vorbehalten sein sollte. Sie wollten damit ein Zeichen setzen, das die ursprünglich intendierte Gleichberechtigung von Männern und Frauen einmahnen sollte. Māte Mahādēvi ist der Meinung, dass in der Person Akkamahādēvis das erste Mal in der indischen Geschichte die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Akkamahādēvi gilt als ein starkes religiöses Symbol, das die traditionelle Rolle der idealen Hindu-Frau in Frage stellt.

Swami Lingānanda hat seine Schülerin Māte Mahādēvi bereits zu Lebzeiten als seine Nachfolgerin bestimmt. Als er am 30. Juni 1995 unerwartet starb, wurde Māte Mahādēvi entsprechend seinem Willen für die Leitung der ganzen Bewegung nominiert. Am 13. Jänner 1996 wurde sie feierlich

als *Mahājagadguru* (= „großer Weltlehrer“) inthronisiert. In den verschiedenen Ansprachen wurde die Abschaffung der Kasten, der Unberührbarkeit und die Gleichstellung von Mann und Frau besonders hervorgehoben. Die zahlreichen Rednerinnen wiesen immer wieder darauf hin, dass es wichtig und notwendig sei, dass Frauen bedeutende Positionen in der Gesellschaft einnehmen. Die Öffnung von Rollen für Frauen in der Religion sei als Motor für die Statusveränderung von Frauen in der Gesellschaft zu sehen.

Māte Mahādēvi hat deutliche Signale zur Veränderung der sozialen Rollen von Frauen gesetzt. So hebt sie beispielsweise die bedingungslose Orientierung der Ehefrau am Ehemann auf, indem sie die Witwenverbrennung uneingeschränkt verurteilt und Witwen zur Wiederheirat ermuntert. Revolutionär ist ihre Einstellung zur Scheidung: Die Ehepartner sollten sich für das Wohl der Familie einigen, ist das aber unmöglich, sollten sie sich trennen und wieder verheiraten dürfen. Der Vorrang der spirituellen Selbstverwirklichung markiert allerdings auch die Grenze für das Interesse an sozialen Veränderungen. Den Hauptteil ihrer Energien für weibliche Gleichberechtigung konzentriert sie auf den religiösen Bereich. Die weibliche Emanzipation durch den Bruch mit der gesellschaftlichen Norm und traditionellen Rollen nach dem Modell der Akkamahādēvi zu suchen ist ein Signal, aber keine Perspektive für den notwendigen Statuswandel von Frauen in der indischen Gesellschaft. Inwieweit dieser Versuch einer religiösen Gleichberechtigung von Frauen und Männern auch eine Rolle für die soziale Gleichberechtigung spielen kann, wird die künftige Entwicklung zeigen. ◀

Literaturhinweise

Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit, übers. v. R. Boxberger/ hg. v. H. v. Glasenapp. Stuttgart 1977.

Harlan, Lindsey/ Courtright, Paul B. (Hg.): *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*. New York 1995.

Heller, Birgit: *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Wien 1999.

Kakar, Sudhir: *Kindheit und Gesellschaft in Indien. Eine psychoanalytische Studie*. Frankfurt/M. 1988.

Leslie, Julia: *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman According to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Delhi 1989.

Manu: *The Laws*, übers. v. G. Bühler. Delhi, Neudruck 1988.

Poggendorf-Kakar, Katharina: *Hindu-Frauen zwischen Tradition und Moderne. Religiöse Veränderungen der indischen Mittelschicht im städtischen Umfeld*. Stuttgart 2002.

Ramayana. Die Geschichte vom Prinzen Rama, der schönen Sita und dem Affen Hanuman, übers. v. C. Schmolders. Kreuzlingen/ München 2004.

Schmidt, Hanns-Peter: *Some Women's Rites and Rights in the Veda*. Poona 1987.

Vivekananda, Swami: *Our Women*. Kalkutta 1982.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu die Studie von Katharina Poggendorf-Kakar, *Hindu-Frauen zwischen Tradition und Moderne*.

² Julia Leslie (*The Perfect Wife*, 36f) zitiert vedische Belege für die gesellschaftliche Bedeutung, die dem *upanayana* für Frauen beigemessen wird. Gegen die generelle Praxis des *upanayana* für beide Geschlechter äußert sich beispielsweise Schmidt, *Some Women's Rites and Rights in the Veda*, 25ff.

³ Beispiele finden sich in dem Sammelband von Harlan/ Courtright, *From the Margins of Hindu Marriage*.

⁴ Vgl. dazu die Analyse von Leslie, *The Perfect Wife*.

⁵ Kakar, *Kindheit und Gesellschaft in Indien*, 99f.

⁶ Literaturhinweise zur Tradition und Deutung der Mystikerin finden sich bei Heller, *Heilige Mutter und Gottesbraut*, 215f und 250f.

⁷ Die folgenden Ausführungen sind Teil einer Analyse der Bilder, Rollen und des Selbstverständnisses von Frauen in der Rāmākṛishna-Bewegung und in der Vishva Dharma-Bewegung, vgl. dazu Heller, *Heilige Mutter und Gottesbraut*.

⁸ Vivekananda, *Our Women*, 3.