

Birgit Heller

## II.4 Hindu-Religionen

Allgemeingültige Aussagen über ‚den Hinduismus‘ zu machen, ist aufgrund der Vielfalt und Uneinheitlichkeit dieses Konglomerats von religiösen Traditionen unmöglich. Es gibt keine allgemein verbindliche Lehre, sondern eine Fülle verschiedener Möglichkeiten religiösen Denkens, Glaubens und Handelns. Der Sammelbegriff Hinduismus geht überdies auf die britische Kolonialmacht im 19. Jahrhundert zurück und wurde ursprünglich nicht als Selbstbezeichnung einer Religion in Südasien verwendet.<sup>1</sup> Nach Heinrich von Stietencron (2001, 7) ist der Begriff ‚Hinduismus‘ das Produkt eines Irrtums, nämlich nicht zu erkennen, dass es sich bei den vermeintlichen Sekten eigentlich um verschiedene Religionen handelt. Die Fachvertreter\*innen sind hier geteilter Meinung. Die meisten bleiben dabei, von verschiedenen religiösen Traditionen, Richtungen, Zweigen, Kultgemeinschaften oder Schulen zu sprechen.<sup>2</sup> Die Bezeichnung ‚Sekten‘, die teilweise in der Literatur verwendet wird, ist insofern ungeeignet als dieser Begriff in der Alltagssprache zu stark negativ behaftet ist. Zudem gehören zur verbreiteten Definition von Sekte Phänomene der Abspaltung und Abgrenzung, was für Hindu-Religionen nicht zutrifft. Die hinduistische Identität ist fließend und die Zugehörigkeit zu mehreren Glaubenssystemen ist meist kein Problem, obwohl sich manche durchaus anschließen.

Die Mehrheit der Hindus gehört der sogenannten ‚kleinen Tradition‘, den ländlichen dörflichen Religionsformen, an. Es handelt sich dabei um lokale Traditionen mit alten Wurzeln und meist regional verehrten Gottheiten. Im Vordergrund stehen alltägliche Probleme und Bedürfnisse. Demgegenüber versteht sich der klassisch-brahmanische Hinduismus als ‚große Tradition‘: Dominant sind hier die Vorstellungen und Lehrmeinungen der Brahmanen, der religiösen Gelehrten und Ritualexperten, die häufig als Priester bezeichnet werden. Diese Tradition spielt bis heute eine wichtige Rolle, aber beinahe alle Hindus gehören zusätzlich einer weiteren, meist theistischen Religionsgemeinschaft an. Die theistischen Religionsgemeinschaften werden mit den Sammelbezeichnungen Viṣṇuismus, Śivaismus und Śaktismus nach der Gottheit, die jeweils im Zentrum steht, geordnet und haben im

---

1 Zur Problematik des Begriffs ‚Hinduismus‘, der fälschlich die Existenz einer klar definierbaren Religion suggeriert, siehe Malinar 2009, 13–25.

2 Zur Selbstbezeichnung dienen bis heute verschiedene Begriffe, etwa: *path* („Weg“), *sampradāya* („Überlieferung“), *samāja* („Gesellschaft“). Seit früher Zeit sind auch Unterscheidungen nach der Verehrung einer bestimmten Gottheit belegt: So werden Anhänger\*innen des Gottes Viṣṇu *vaiṣṇavas* genannt, Anhänger\*innen des Gottes Śiva sind *śaivas*.

Lauf der Geschichte lokale Gottheiten, Kulte und Überlieferungen in sich aufgenommen. Diese drei verschiedenen Religionsströme weisen nicht nur Unterschiede und Eigenheiten auf, sondern sind in einem gemeinsamen Kulturraum durch übereinstimmende Anschauungen und wechselseitige Beeinflussungen miteinander verbunden.

Auch das Geschlechterverhältnis und die Geschlechterkonzeptionen sind nach den unterschiedlichen religiösen Traditionen sowie den historischen Epochen und gesellschaftlichen Schichten zu differenzieren. Die umfangreiche Überlieferung der vedischen Zeit<sup>3</sup>, der sogenannte *Veda*, wird zwar bis heute als Autorität anerkannt, unterscheidet sich aber als eine ältere Religionsstufe deutlich vom brahmanischen Hinduismus und allen anderen hinduistischen Richtungen. Dennoch gibt es viele vedische Vorstellungen – auch in Hinblick auf die Geschlechter –, die in der späteren hinduistischen Zeit fortwirken. Wenn von einer traditionellen hinduistischen Weiblichkeitskonzeption gesprochen wird, so bezieht sich dies in erster Linie auf die einflussreiche klassisch-brahmanische Tradition, die sich selbst als Maßstab versteht. In der *Dharma*-Literatur (skt. *dharma*, „Ordnung“, „Norm“), die von brahmanischen Gelehrten verfasst wurde, um das Verhalten der Menschen zu regeln, ist eine Auffassung vom Wesen und den idealtypischen Rollen der Frau greifbar, die sozioreligiöse Einstellungen bis heute maßgeblich prägt. So bildet beispielsweise die Präferenz männlicher Nachkommen ein kontinuierliches Element der hinduistischen Traditionen, das die moderne Gesellschaft nach wie vor kennzeichnet. Besonders zählebig ist auch das Tabu der Wiederheirat von Witwen, das der moderne Rechtsstaat nur juristisch, aber nicht ideologisch außer Kraft setzen konnte. Als wichtigster normativer Text hat sich die sogenannte *Manusmṛiti* etabliert, die zwischen 200 v. und 200 n. chr. Z. datiert wird. Doch finden sich wesentliche Züge dieser Weiblichkeitskonzeption genauso in den populären epischen Texten, wobei das Epos *Rāmāyana* eine herausragende Rolle spielt. Die Verbreitung der Kernerzählung basiert seit langer Zeit auf theatralischen Inszenierungen und in den letzten Jahrzehnten besonders auf Medien wie Comics und Filmen. Von der traditionellen Weiblichkeitskonzeption abweichend bieten vor allem die zahlreichen *Bhakti*-Traditionen im Rahmen von Viṣṇuismus und Śivaismus für Frauen sowohl religiöse Ausdrucksmöglichkeiten als auch Rollen religiöser Autorität.

---

<sup>3</sup> Die vedische Zeit beginnt in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. chr. Z. mit der arischen Einwanderung in Nordindien und dauert bis etwa 500 v. chr. Z.

# 1 Geschlechterverhältnis und Status von Frauen in der vedischen Zeit

Seit vedischer Zeit gehören Fruchtbarkeit und Fortpflanzungskraft der Frau ins Zentrum religiösen Denkens und Handelns. Die Bezeichnung für Frau/Ehefrau ist *janī*, „Gebärende“. Somit ist die Frau durch das Hervorbringen von Nachkommen, und zwar in erster Linie von männlichen Nachkommen, definiert. In einem vedischen Hymnus,<sup>4</sup> der bis heute im Hochzeitsritual rezitiert wird, wird der Gott Indra mit der Bitte um zehn Söhne für die Braut angerufen. Die eindeutige Präferenz von Söhnen spricht auch aus einem vedischen Text, der die Tochter als „Elend“, den Sohn aber als „Licht im höchsten Himmel“ für den Vater bezeichnet.<sup>5</sup> Hier klingt die bis heute tragende Rolle des Sohnes im Totenritual an: Das Weiterleben nach dem Tod ruht auf den Schultern des Sohnes.

Es gibt zwar Belege dafür, dass Frauen in vedischer Zeit über rituelle Autorität verfügten (McGee 2002, 42f.), allerdings ist wohl eher von einer – durchaus wichtigen – Mitwirkung der Ehefrauen am vedischen Opferritual auszugehen. Im *Veda* (abgeleitet von skt. *vid*, „wissen“) ist das religiöse Wissen enthalten. Dieses überlieferte Wissen war das Fundament der Opferrituale, die das Zentrum der vedischen Religion bildeten (Smith 1986). An den Knaben der drei oberen Gesellschaftsschichten sollte im Alter zwischen sieben und zwölf Jahren der Ritus des *upanayana* („Aufnahme“) vollzogen werden. Der früheste Zeitpunkt war für Brahmanen vorgesehen. Mit dem *upanayana*-Ritus wurden die Knaben in die Gesellschaft, in das *Veda*-Studium und in die Praxis des täglichen Feueropfers initiiert. Erst durch diese sogenannte zweite, wahrhafte Geburt wurden sie zu vollständigen Mitgliedern der arischen Gesellschaft.

Das *upanayana* markiert den Beginn der sozio-religiösen Existenz von der vedischen Zeit bis heute im brahmanisch geprägten Hinduismus. Es gibt vedische Belege dafür, dass *upanayana* auch an Mädchen vollzogen wurde. Die Frage, ob dieser Ritus und das anschließende *Veda*-Studium für Mädchen zu irgendeiner Zeit generell üblich oder nur ausnahmsweise möglich waren, ist umstritten. Die häusliche Orientierung war jedenfalls das vorherrschende Rollenmodell, das sich im Lauf der Zeit gänzlich durchsetzte. Die Stellung der Frauen verschlechterte sich mit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und dem wachsenden Einfluss der Brahmanen. Das *Veda*-Studium wurde im Lauf des 1. Jahrtausends v. chr. Z. umfangreicher und erforderte eine zunehmende Spezialisierung, die in Konflikt mit

4 *Rg-Veda* 10, 85, 45, übers. v. Karl F. Geldner 2003, 273.

5 *Aitareya Brāhmaṇa* 7, 13, 8, übers. v. Mylius 1981, 123f.

der spezifisch weiblichen Funktion der Reproduktion geriet. In der Verpflichtung zu einer Studiendauer von mindestens zwölf Jahren bei gleichzeitig sinkendem Heiratsalter der Mädchen wurde ein Grund für den Ausschluss von Frauen vom *Veda*-Studium gesehen (Leslie 1983, 100).

## 2 Geschlechterrollen im klassisch-brahmanischen Hinduismus

Frauen stehen außerhalb des traditionellen, religiös-ethischen Lebensrahmens, der idealtypisch für einen männlichen Hindu vorgesehen ist. Die brahmanische Lehre von den vier *āśramas*, den vier Lebensphasen des Daseins, formuliert nur die Rollen für den männlichen Hindu der drei oberen Gesellschaftsklassen als Schüler (skt. *brahmacārin*), Haushalter (skt. *grhastha*), Waldeinsiedler (skt. *vānaprastha*) und Entsager (skt. *saṃnyāsin*). Frauen spielen zwar für den Haushalter eine zentrale Rolle, da er sie zur Erfüllung seiner religiös-sozialen Pflichten (insbesondere zur Zeugung männlicher Nachkommen) benötigt, und sie dürfen auch das Leben des Waldeinsiedlers teilen. Aber vom letzten Stadium des *saṃnyāsa* sind sie theoretisch ausgeschlossen, da sie das dafür notwendige *Veda*-Studium nicht absolvieren dürfen.

Die für Frauen vorgesehenen Rollen sind alle von einer männlichen Bezugsperson abgeleitet: Die Frau ist Tochter, Ehefrau und Witwe, als Mutter nimmt sie eine Sonderstellung ein. Aus Sicht der *Manusmṛti* müssen Frauen in allen Lebensphasen von einer männlichen Bezugsperson kontrolliert werden: „In der Kindheit steht sie in der Gewalt des Vaters, in der Jugend unter der ihres Mannes, und wenn ihr Mann gestorben ist, unter der ihrer Söhne; nicht soll eine Frau Unabhängigkeit erhalten.“<sup>6</sup> Im unmittelbaren Kontext dieser Vorschriften wird mehrfach auf die erwünschte Keuschheit der Ehefrau Bezug genommen und ihre potentielle Untreue verdammt. Daraus kann geschlossen werden, dass die Bedrohung der Patriline die tieferen Grund für die notwendige Kontrolle von Frauen bildet.

### Die Tochter

Die Geburt einer Tochter löst seit der vedischen Zeit Enttäuschung aus. Die Bevorzugung von Söhnen hat verschiedene Ursachen (Syed 2001, 129–157). Wie in

---

<sup>6</sup> *Manusmṛti* 5, 148, übers. v. Michaels 2010, 115.

anderen patriarchalen Gesellschaften lohnt sich die Investition in Töchter für ihre Herkunftsfamilien nicht, weil sie den Familien, in die sie einheiraten, zugutekommt. Töchter sind auch religiös unbedeutend für ihre Eltern, weil für das Totenritual der älteste Sohn zuständig ist. Der Sohn ist verpflichtet zur Verrichtung der Totenriten, zu den Ahnenopfern und durch das patrilineare und patrilokale Familiensystem sowohl Erbe als auch Verantwortlicher für die Altersversorgung der Eltern. Seit der spätvedischen Zeit gehört die im zweiten bis vierten Schwangerschaftsmonat durchgeführte *pumsavana*-Zeremonie, die Zeremonie der „Sohneserzielung“, zum festen Bestandteil der häuslichen Riten (Hillebrandt 1981, 41f.). Dieser Ritus, den viele Familien heute noch praktizieren, soll dafür sorgen, dem heranwachsenden Kind das gewünschte männliche Geschlecht zu verleihen. Das negative Extrem zur Vermeidung weiblicher Kinder ist die Praxis des Mädchenmordes, die seit der klassischen Zeit belegt ist und bis zur Gegenwart so gut wie ohne gerichtliche Verfolgung ausgeübt wird (Syed 2001, 83–91). Während sich Mädchenmorde früher vor allem in bestimmten Gesellschaftsgruppen und Regionen häuften, sind sie heute quer durch die Bevölkerung zu finden, in den besser verdienenden Schichten jedoch in der modernen Variante der vorgeburtlichen Geschlechtsbestimmung mithilfe von Ultraschall oder Fruchtwasseruntersuchung und anschließender Abtreibung. Für viele Hindu-Familien bedeutet die Geburt einer Tochter heute mehr denn je ein Unglück, da sie aufgrund von übertriebenen Mitgiftforderungen den finanziellen Ruin der Familie verursachen kann. Letztlich steht die negative Einstellung gegenüber Töchtern in einer langen patriarchalen Tradition der Minderbewertung weiblichen Lebens, die religiös untermauert wurde.

## Die Ehefrau

Obwohl immer wieder hervorgehoben wird, welch große Verehrung der Hindu-Frau als Mutter zuteilwird, sind die populärsten Frauengestalten der epischen Literatur, *Sītā*, *Sāvitrī* und *Satī* (= *Pārvatī*), nicht in erster Linie Mütter, sondern ideale Ehefrauen. *Sītā* ist bis heute für viele hinduistische Mädchen und Frauen das Modell einer vorbildlichen Ehefrau.<sup>7</sup> Ihre herausragenden Qualitäten sind unbedingte Treue, Keuschheit, Leidensfähigkeit und Opferbereitschaft. *Sāvitrī* stellt ihre ganze Kraft in den Dienst ihres Mannes und rettet ihn vor dem Tod. *Satī* rächt die verletzte

---

<sup>7</sup> *Sītā* ist die weibliche Hauptfigur im Epos *Rāmāyaṇa* und wird heute nicht nur durch Erzählungen, Theater- und Tanzvorführungen, sondern durch Comic-Hefte und populäre Filmproduktionen als Leitbild transportiert.

Ehre ihres Gatten Śiva, indem sie Selbstmord im Feuer begeht. Sie wird wiedergeboren als seine Ehefrau Pārvatī. Diese Frauengestalten verkörpern das vollkommene Ideal der *pativrata*, der Frau, die sich ganz ihrem Ehemann weihet.<sup>8</sup>

Das Interesse der normativen Literatur konzentriert sich ganz auf die Rolle der Ehefrau. Aus brahmanisch-orthodoxer Sicht bildet das erlernbare tugendhafte Verhalten der Frau den einzigen Ausweg aus dem Geburtenkreislauf der weiblichen Existenz. In der *Strīdharmapaddhati*, einem Leitfadens zur religiös-rituell-ethisch-sozialen Norm des Verhaltens von (Ehe-)Frauen aus dem 18. Jahrhundert, wird die orthodox-brahmanische Sicht über das richtige Verhalten der (hochkastigen) Frauen dargelegt. 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 Gatten (skt. *patiśuśrūṣanam*) auf drei Arten: Die Ehefrau soll 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.<sup>9</sup>

Die Pflichten der Frau kreisen um das Wohlergehen und die Zufriedenheit des Ehemannes und beziehen sich zunächst vor allem auf die Hausarbeit, wobei der Zubereitung der Mahlzeiten und der Reinigung des Hauses die größte Bedeutung zukommt. Darüber hinaus macht die tugendhafte Frau das Haus zu einem Wohnort der Göttin Lakṣmī. Das durch sie begründete Glück äußert sich vor allem in gesunden Söhnen und dem vitalen und erfolgreichen Ehemann. Bei diversen Pflichtversäumnissen drohen körperliche Defekte der Kinder, Unfruchtbarkeit oder Ehelosigkeit im nächsten Leben oder auch Wiedergeburten in Tiergestalt.

## Die Witwe

Da das Leben der Frau völlig auf den Ehemann orientiert wird, hat die Witwe in dieser Sichtweise 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. Auf den sozialen Status der Witwe hat sich die verbreitete Anschauung, dass sie selbst den Tod ihres Ehemannes verschuldet hat, verheerend

<sup>8</sup> Skt. *vrata* bedeutet Dienst, Gehorsam, Gelübde/religiöse Observanz, dementsprechend ist die *pativrata* eine Frau, die ihrem Mann in gehorsamer Ergebenheit wie einem Gott dient.

<sup>9</sup> Tryambakayajvan. *The Perfect Wife (Strīdharmapaddhati)*, übers. v. Leslie 1989, 305–309.

ausgewirkt (Narayanan 1990, 81f.). Die Witwe hat demnach 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 (Narayanan 1990, 69).

Der Tod des Ehemannes lässt damit einer Frau sozial und psychologisch nur die Wahl, ihre Schuld mit einem asketischen Leben zu büßen oder ihre freud- und zwecklose Existenz gegen die gesellschaftlich hochgeachtete Position einer *satī* („gute 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, wurde das orthodoxe Ideal bis ins 20. Jahrhundert vereinzelt praktiziert und findet nach wie vor großen Beifall vonseiten hindunationaler Parteimitglieder, aber auch der entsprechend ideologisch orientierten Bevölkerungsteile. Die Beschreibung dieser Praxis als Witwenverbrennung verfehlt allerdings den springenden Punkt, denn die *Satī* ist eine Ehefrau, die tatsächlich beschlossen hat, keine Witwe zu werden. Als *Satī* wird die Frau zur vergöttlichten Ehefrau, die über ein Höchstmaß an heilswirksamer Kraft verfügt. Es ist ihr nicht nur ein Fortleben an der Seite ihres Ehemanns in einer der Himmelswelten gewiss, sondern sie vermag ihn (und sogar alle Verwandten) von allen begangenen Verfehlungen zu reinigen. Ein einflussreicher Text (aus dem 7./8. Jahrhundert n. chr. Z.), der die populären Vorstellungen über das Schicksal nach dem Tod stark geprägt hat, untermauert das Ideal der *Satī* sowohl mit einer Drohung als auch der Aussicht auf himmlischen Lohn:

Wenn eine Frau sich nicht verbrennen lässt, wenn ihr Gatte im Feuer bestattet wird, so wird sie niemals aus dem Frauenleibe erlöst. Deshalb soll eine Frau jederzeit mit Aufbietung aller Kräfte ihrem Manne dienen; durch Werke, Gedanken und Worte soll sie sich nach ihm richten, im Tode wie im Leben. Wenn eine Frau ihrem Gatten nachfolgt, so reinigt sie drei Geschlechter von Sünde: das mütterliche, das väterliche und das, in welches sie (als Frau) gegeben wurde. Fünfunddreißig Millionen Jahre, so viel als der Mensch Körperhärchen hat, weilt sie im Himmel und ist mit ihrem Gatten selig.<sup>10</sup>

## Die Mutter

Das Hauptaugenmerk der normativen Literatur liegt auf dem Verhalten der Ehefrau, dem *strīdharmā*, Anweisungen zum richtigen Verhalten der Mutter werden nicht gegeben. Die Mutterrolle ist nur insofern bedeutsam, als die Gebärfähigkeit der Frau der Pflichterfüllung gegenüber ihrem Ehemann dient. Das größere In-

---

<sup>10</sup> *Pretakalpa* X, 46f.; Abegg 1956, 51f.

teresse der normativen Autoritäten an der Ehefrau steht jedoch im Gegensatz zur enthusiastischen Verehrung der indischen Frauen und Göttinnen als Mutter quer durch alle Bevölkerungsschichten. Der bekannte indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar (1988, 99 f.) betrachtet die „absolute und allumfassende soziale Bedeutung der Mutterschaft“ als Spezifikum der indischen Kultur.

Ein Reflex auf die überschwängliche Verehrung der Mutter in der Hindu-Gesellschaft findet sich auch in einem bekannten Vers der *Manusmṛti*, der die Mutter als tausendmal wichtiger als den Vater bezeichnet.<sup>11</sup> Der hohe Stellenwert der Frau als Mutter bringt allerdings keine generelle Wertschätzung des weiblichen Geschlechts mit sich. Eine Frau, die nur Töchter gebiert, soll nach orthodox-brahmanischer Lehre wie eine kinderlose Frau ersetzt werden.<sup>12</sup> Der Status einer Frau hängt in einer traditionellen Familie bis zur Gegenwart von der Geburt eines Sohnes ab.

### 3 Die Religion von Frauen und Rollen religiöser Autorität

Der religiöse Status von Frauen verschlechterte sich von der Teilhabe am Opferritual in der vedischen Zeit hin zum generellen Ausschluss vom religiösen Wissen in der frühen hinduistischen Zeit: Die religiöse Initiation (skt. *upanayana*) und der Zugang zum Veda-Studium wurden zum männlichen Privileg der Knaben der drei oberen Gesellschaftsschichten.<sup>13</sup> Mädchen und Frauen wurden von der religiösen Erziehung ausgeschlossen und stehen seither hinsichtlich ihrer religiösen Rechte auf einer Ebene mit der untersten Gesellschaftsklasse, den *Sūdras* (der Dienstklasse), die genau so wenig als vollständige Mitglieder der Hindugemeinschaft gelten. Die Ausdifferenzierung der Geschlechterrollen durch die zunehmende Spezialisierung der Brahmanen kann den generellen Ausschluss von Mädchen und Frauen vom religiösen Wissen jedoch nicht hinreichend begründen. Zweifellos wurde das Wissen immer mehr zur Domäne der Brahmanen, die sich zu Ritualwissenschaftsexperten entwickelten. Die religiöse Initiation als Auftakt zum *Veda*-Studium blieb aber für die Knaben der drei oberen Gesellschaftsklassen als Pflicht und Privileg aufrecht. Für die Mehrheit der initiierten Knaben ist anzunehmen, dass für sie das Konzentrat des *Veda*-Studiums in Form eines bestimmten *Veda*-Verses ge-

---

<sup>11</sup> *Manusmṛti* 2, 145, übers. v. Michaels 2010, 35.

<sup>12</sup> *Manusmṛti* 9, 81, übers. v. Michaels 2010, 199.

<sup>13</sup> Zu dieser Entwicklung, den Abweichungen und modernen Veränderungen siehe ausführlich Heller 2021.



nügte, während das lange *Veda*-Studium der Berufsausbildung der Priester und brahmanischen Gelehrten diente (Michaels 1998, 109). Im Prinzip hätte man dieselbe Praxis genauso auf Mädchen anwenden können, ohne die Phase der Reproduktion zu tangieren.

## Gattendienst als Gottesdienst

Der generelle Ausschluss von Frauen von der religiösen Initiation und damit vom religiösen Wissen ist in der Geschlechterordnung einer patriarchalen Sozialstruktur begründet. Nach der *Manusmṛti* ist die Heirat als das *upanayana* für Frauen zu betrachten.<sup>14</sup> Folgerichtig besteht die Religion der Frau im Dienst an ihrem Ehemann und in der Erfüllung der häuslichen Pflichten. Ein eigener Abschnitt der *Manusmṛti* widmet sich speziellen Normen für Frauen. Für die Frau gilt der Dienst am Gatten demnach als Gottesdienst: „Eine gute Frau soll ihren Mann immer wie einen Gott behandeln, selbst wenn er charakterlos ist, einen lüsternen Lebenswandel hat oder es ihm ganz und gar an Tugenden mangelt.“<sup>15</sup> Der religiöse Gewinn der Frau liegt in erster Linie im Weiterleben an der Seite des Ehemannes in einer Himmelswelt und in weiterer Folge in einer guten Wiedergeburt, unter Umständen sogar als Mann.

## Religiöse Alltagspraxis

Anders als die brahmanische Norm es vorgab, waren und sind Frauen jedoch religiös sehr aktiv. Die tatsächliche religiöse Praxis von Hindu-Frauen besteht in einer Vielfalt von Ritualen sowie Gebets-, Fasten- und Pilgergelübden u. a. (McDaniel 2003). Diese religiöse Praxis kreist zu einem großen Teil um Wohlergehen und Glück der Familie und entspricht somit den traditionell an sie gerichteten Erwartungen. Sie dient aber nicht nur der Pflichterfüllung gegenüber Ehemann und Angehörigen, sondern durchaus auch eigenen spirituellen Bedürfnissen und Zielen (Pearson 1996).

---

<sup>14</sup> *Manusmṛti* 2, 67, übers. v. Michaels 2010, 28.

<sup>15</sup> *Manusmṛti* 5, 154, übers. v. Michaels 2010, 116.

## Gottesbraut

Eine Alternative zur normativen, ausschließlichen Orientierung am Ehemann bietet die *Bhakti*-Religiosität, die seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung ständig an Bedeutung und Popularität zugenommen hat. *Bhakti* meint die hingebungsvolle, liebende Verehrung einer personalen Gottheit. Diese Form der Religiosität steht allen Hindus in derselben Weise offen und relativiert die Klassen- und Geschlechtsunterschiede hinsichtlich der Heilsfähigkeit. Neben den Relationen von Herr und Diener, zwischen Freunden, von Mutter/Vater gegenüber dem Kind und umgekehrt dem Kind zur Mutter dient die Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau als wichtigste Metapher für die Liebe zwischen Gott und Mensch. Im Gegenüber zu einem männlich personifizierten Gott nimmt die menschliche Seele dabei stets die weibliche Rolle als Braut bzw. Geliebte ein. Ein Großteil der bekannten *Bhakti*-Lyrik adressiert die Gottheiten Viṣṇu oder Śiva. Auch Göttinnen können im Zentrum der *Bhakti*-Verehrung stehen, meist handelt es sich um männliche Verehrer, die die Göttin als „Mutter“ anrufen.<sup>16</sup>

Sowohl männliche als auch weibliche *Bhaktas* besingen die männlich personifizierte Gottheit in ihren lyrischen Texten häufig im Modus einer Frau. Die *Bhakti*-Traditionen haben weibliche Heilige und Mystikerinnen hervorgebracht, die die sozialen Geschlechternormen teilweise durchbrechen konnten. In der Rolle der Gottesbraut stehen sie außerhalb des traditionell normierten Frauenlebens, indem die Unterordnung unter einen irdischen Ehemann durch die Hingabe an den göttlichen Ehemann ersetzt wird.<sup>17</sup> Die Betonung der religiösen Gleichheit und die der Frau zugebilligte Heilsfähigkeit haben allerdings weder im religiösen Kontext noch im sozialen Kontext zu generellen Veränderungen in den Geschlechterbeziehungen geführt. In der Regel bleiben Männer auch hier die religiösen Spezialisten. Abgesehen von den bekannten Mystikerinnen, deren Lieder bis heute populär sind und die intensiv verehrt werden, sind Frauen überwiegend nur im Bereich der mündlichen und lokalen Traditionen tätig.

---

<sup>16</sup> *Bhakti*-Lyrik, die sich an eine Göttin richtet, ist insbesondere in Bengalen verbreitet. Vor allem die Göttin Kālī wird von überwiegend männlichen Verehrern meist als Mutter, teilweise auch als Tochter besungen (McDermott 2001).

<sup>17</sup> David Kinsley (1980) hat diese befreiende Funktion der *Bhakti*-Religiosität für Frauen betont und an mehreren Beispielen illustriert.

## Asketin und Priesterin

Vom Standpunkt des *strīdharma* aus muss weibliche Askese als Anomalie erscheinen, da Frauen uneingeschränkt mit Familienleben und Sexualität identifiziert werden. In der vedischen Zeit ist zwar die Existenz asketisch lebender weiblicher *brahmavādinīs* (wörtlich: „eine, die *brahman* diskutiert“),<sup>18</sup> die sich nach dem *upanayana* dem Studium des religiösen Wissens widmeten, bezeugt. Diese Lebensform wurde Frauen aber in der klassisch-hinduistischen Periode offiziell versagt. Besonders die asketischen Traditionen haben negative Frauenstereotype forciert und wesentlich zum Bild der Frau als Verführerin beigetragen. Die angeborene Natur der Frau (= skt. *strīsvabhāva*), die vor allem durch ihre sexuelle Triebhaftigkeit charakterisiert ist, gilt als Wurzel allen Übels. Der Versuch, Frauen von der asketischen Lebensweise prinzipiell auszuschließen, hängt nicht zuletzt mit der ihnen angelasteten Sinnlichkeit zusammen.

In seiner letzten Lebensphase als Asket soll sich ein Hindu nur mehr auf das Ziel der Befreiung aus dem Geburtenkreislauf konzentrieren. Da Frauen rituell nicht in die Hindu-Gesellschaft aufgenommen werden, sind sie vom idealen Lebensschema, das im *saṃnyāsa*, der Entsagung, endet, und damit auch von der Möglichkeit der Befreiung ausgeschlossen. Diese Sichtweise der brahmanischen Orthodoxie deckt sich allerdings nicht mit der historischen Wirklichkeit. Altindische Quellen belegen die theologisch illegitime, aber relativ verbreitete Existenz von Asketinnen in der brahmanischen Tradition (Olivelle 2011, 278 f.). Asketinnen sind auch aus der Tradition des Yoga, genannt *yoginīs*, und aus der tantrischen Tradition, genannt *bhairavīs*, bekannt. Verglichen mit den männlichen Asketen wurde ihnen jedoch meist eine geringere Bedeutung beigemessen. In der Gegenwart gibt es eine zwar wachsende, aber immer noch kleine Zahl von Asketinnen, die sich im Gegensatz zu ihren männlichen Pendanten meist weder auf eine große soziale Akzeptanz (ausgenommen sind populäre weibliche Heilige) noch auf tragfähige Organisationsformen stützen können.<sup>19</sup> Trotzdem stärken die heutigen *saṃnyāsiniīs* ihr Selbstbewusstsein mit der hinduistischen Tradition und verstehen sich als Erbinnen des altherwürdigen vedischen Ideals der *brahmavādinī*. Der Rückbezug auf die Tradition der gelehrten *brahmavādinīs* spielt auch in etlichen modernen hinduistischen Bewegungen eine große Rolle. Frauen haben damit ihre Forderungen legitimiert – etwa nach der Gründung eines eigenen weiblichen Ordens innerhalb der populären Ramakrishna-Bewegung.

---

<sup>18</sup> Mit *brahman* wird ursprünglich das *Veda*-Wort, dann das ewige, geistige Grundprinzip der Wirklichkeit bezeichnet.

<sup>19</sup> Einen Eindruck von der Vielfalt asketischer Lebensformen von Hindu-Frauen vermitteln Denton 2004 und Khandelwal, Hausner und Gold 2006.

Seit dem 20. Jahrhundert haben Frauen auch Zugang zur traditionell männlichen Rolle des Brahmanen erhalten. Obwohl das männliche Priestertum in seinen verschiedenen Varianten nach wie vor die Norm bildet, gibt es mittlerweile zahlreiche Ausnahmen (Narayanan 2005; Patton 2005). Beispielsweise werden im Bundesstaat Maharashtra seit den 1930er Jahren Frauen als Priesterinnen trainiert. Gegenwärtig existieren mehrere Zentren und die Zahl der ausgebildeten Frauen ist rapid gestiegen. Es wird berichtet, dass Priesterinnen populär sind, es wird ihnen größeres Vertrauen entgegengebracht, weil sie als verlässlich und moderat in ihren finanziellen Forderungen gelten. Allerdings bezieht sich die Tätigkeit von Frauen weitgehend auf häusliche Rituale, im öffentlichen Raum sind sie nach wie vor selten anzutreffen. Die Zunahme des Frauenpriestertums wird darüber hinaus auch mit dem Mangel an männlichen Priestern in Zusammenhang gebracht.

## 4 Das „dritte Geschlecht“

Die normativen hinduistischen Traditionen sind von einer binären Geschlechterordnung geprägt und da die Zeugung von Söhnen von zentraler Bedeutung ist, wird die heterosexuelle Orientierung als Maßstab betrachtet. Dennoch gibt es bereits seit der vedischen Zeit Hinweise auf die Existenz von Abweichungen von der normativen männlichen Geschlechtsrolle. In den ersten Jahrhunderten n. chr. Z. wurde das Konzept eines „dritten Geschlechts“ (skt. *tr̥tīyā prakṛti*) entwickelt. Es existieren verschiedene, synonym verwendete Bezeichnungen für Menschen mit männlicher Anatomie, die ein ‚weibliches‘ Aussehen und Verhalten anstreben. Unter den zeitgenössischen Nachfahren der Angehörigen des dritten Geschlechts ist die Gemeinschaft der Hijras am besten bekannt. Hijras üben zwei verschiedene Tätigkeiten aus: Im Kontext von Geburt und Hochzeit nehmen sie eine rituelle Rolle ein und segnen das neugeborene männliche Kind und das frisch vermählte Paar mit Fruchtbarkeit; in der Sexarbeit unterhalten sie sexuelle Beziehungen mit Männern. Obwohl sie sich selbst als weder männlich noch weiblich, sondern als eigenständiges Geschlecht verstehen, gelten sie in Anknüpfung an die altindische Zeit als defekte, ‚weibische‘ Männer. Sie führen ein Leben am Rand der Gesellschaft und werden einerseits wegen der ihnen zugeschriebenen spirituellen Kräfte gefürchtet, andererseits als impotente Schwächlinge verspottet (Nanda 1991, 1–9). Hijras passen nicht in den normativ-zweigeschlechtlichen Rahmen der Hindu-Gesellschaft, sondern sind durch eine Identität jenseits der Geschlechtergrenzen gekennzeichnet. Der Körper wird mithilfe verschiedener Riten zum Instrument einer ‚weiblichen‘ Lebensform umgestaltet (Boisvert 2020). Darunter fällt auch *nirvāṇ*, die rituelle Kastration, die jedoch nicht vollzogen werden muss. Hijras legitimieren ihre Existenzweise mit verschiedenen Mythen, wobei der Mythos, der mit der Göttin

Bahucārā Mātā verknüpft ist, besonders bedeutsam ist: Die Göttin kastriert ihren Mann aus Wut über seine homosexuelle Orientierung, entscheidet sich dann aber dafür, alle Männer zu schützen, die sich einer Kastration unterziehen wollen, um anderen Frauen ihre Frustration zu ersparen. Bahucārā Mātā ist die Schutzgöttin der Hijras und all jene, die den rituellen Prozess von *nirvāṇ* durchlaufen, betrachten sich als Verkörperungen ihres ‚Ehemannes‘.

## 5 Geschlechtsspezifische Transzendenzvorstellungen

In der vedischen Überlieferung sind männlich personifizierte Gottheiten dominant, Göttinnen spielen eine vergleichsweise geringe Rolle. Bedeutsam ist Tradition der Göttin Vāc, „Wort, Rede“. Sie gilt als die Personifikation des *Veda*-Wortes, die Inspiration der Seher und wird als Himmelskönigin (*R̥g-Veda* 8, 89; 1, 45) bezeichnet. Vāc lebt fort in der populären hinduistischen Sarasvatī, der Göttin des Wissens und der Weisheit. Der klassisch-brahmanische Hinduismus ist zwar durch eine Vielfalt an Göttern und Göttinnen gekennzeichnet, als letztgültiges göttliches Prinzip wird aber das apersonale *brahman* betrachtet. Parallel dazu gibt es eine Fülle verschiedener theistischer Richtungen (geordnet durch die Sammelbezeichnungen Viṣṇuismus, Śivaismus und Śaktismus)<sup>20</sup>, die sich jeweils um eine einzige männlich oder weiblich personifizierte Gottheit drehen, sowie zahlreiche lokale Traditionen.

Verglichen mit den anderen großen Religionen der Gegenwart beinhalten die hinduistischen Traditionen sowohl zahlreiche Transgender-Phänomene, die mit männlichen Gottheiten verknüpft sind (Heller 2017), als auch die umfangreichste und theoretisch am stärksten reflektierte lebendige Verehrung von Göttinnen. In vielen lokalen volksreligiösen Traditionen, die das ländliche Indien prägen, steht eine Göttin im Zentrum, die meist als „Mutter“ bezeichnet wird und häufig mit einer der bekannten ‚großen Göttinnen‘ der klassisch-brahmanischen Überlieferung identifiziert wird. Diese Dorfmütter sind verantwortlich für das Wohlergehen des Dorfes (Kinsley 1990, 262–282). Prinzipiell muss unterschieden werden zwischen weiblichen Gottheiten mit einer bestimmten historischen Genese, Kultorten, Mythen, Festen etc. und der Vorstellung von einer einzigen, umfassenden Göttin, die mit den theologischen Konzepten der *Śakti* und der *Mahādevī* verknüpft ist.

---

<sup>20</sup> Während Traditionen, die entweder Viṣṇu oder Śiva als zentrale Gottheit verehren, bereits in den letzten Jahrhunderten v. chr. Z. entstanden, sind Traditionen, in deren Fokus die Śakti steht, erst nach der Mitte des 1. Jahrtausends n. chr. Z. greifbar.

## Das Konzept *Śakti*

Der Begriff *śakti*, „Kraft“, bezeichnete bereits in der vedischen Zeit die göttliche Kraft. Im Lauf der Entwicklung des Śaktismus wurde Śakti zum weiblichen, aktiven, hervorbringenden Prinzip, das gemeinsam mit den kosmischen Prinzipien *prakṛti* („Materie“) und *māyā* („kreative Kraft“, auch „Illusion“) über viele Jahrhunderte zur charakteristischen Vorstellung der Göttin als Śakti geformt wurde (Pintchman 2018, 18). In den Traditionen des Viṣṇuismus und Śivaismus ist das Absolute primär männlich personifiziert und wird meist ergänzt durch die Konzeption der Śakti, die für bestimmte Bereiche (vor allem Schöpfung und Befreiung) zuständig ist. Insofern meint Śakti in diesem Kontext die weiblich personifizierte Kraft eines männlichen Gottes. Prinzipiell kann allen männlichen Gottheiten eine bestimmte Śakti (oder sogar mehrere) zugeordnet werden, am stärksten tritt jedoch die Śakti Śivas hervor. Verschiedene Göttinnen können die Position der Śakti Śivas einnehmen. Die Göttinnen Pārvatī oder Umā bleiben eng mit Śiva verknüpft und gelten als seine Ehefrauen. Sie gehören zur Gruppe der sogenannten milden, gütigen Göttinnen, während die wilden, heroischen, jungfräulichen Göttinnen wie Durgā oder Kālī zur Unabhängigkeit tendieren.<sup>21</sup> Die mächtigen Göttinnen Durgā und Kālī sind Śiva teilweise sogar überlegen: Śiva tritt dann zurück und sie steigen zur großen, absoluten Göttin auf. Zwischen der untergeordneten und der dominanten Rolle kann die Śakti die Position der weiblichen Hälfte einer androgynen Gottheit einnehmen. Sie ist Teil des sogenannten *Ardhanārīśvara*, des „Herrn, der zur Hälfte Frau ist“. Der Name bezeichnet eine Form Śivas und lässt deutlich erkennen, welchem Geschlecht der Vorrang eingeräumt wird.

## Das Konzept *Mahādevī*

Jene Formen des Śaktismus, die der Śakti eine dominante und einzigartige Position zuweisen und sie mit dem göttlichen Absoluten gleichsetzen, bedienen sich des Konzeptes der *Mahādevī* (wörtlich: „große Göttin“) oder auch *Mahāśakti*. Viele Textquellen belegen die Tendenz, alle bekannten Göttinnen als „große Göttin“ zusammenzufassen. Zumeist wird eine konkrete weibliche Gottheit wie Durgā, Kālī oder Lakṣmī in die Position der großen, transzendenten Göttin gerückt. Am Beispiel der Göttin Durgā lässt sich diese Denkfigur veranschaulichen. Durgā ist eine his-

---

21 Michaels, Vogelsanger und Wilke 1996, 20–25, mit einer Tabelle, die die gegensätzlichen Kategorien näher beschreibt, wobei allerdings betont wird, dass damit keine rigide Klassifikation intendiert ist, da Göttinnen Züge beider Kategorien aufweisen können und gelegentlich auch zwischen diesen beiden Polen wechseln.

torisch gewachsene, mächtige und hochverehrte Göttin. Sie war die kriegerische Schutzgöttin mehrerer Herrscherdynastien. Der älteste heilige Text, der dieser Göttin gewidmet ist, das sogenannte *Devīmāhātmya*, stammt aus dem 6. Jahrhundert n. chr. Z. Dieser Text gilt auch als das früheste Zeugnis für die Vorstellung einer einzigen ‚großen Göttin‘ (Coburn 1996). Hier wird bereits die Auffassung vertreten, dass Durgā die Śaktis aller männlichen Götter in sich vereint. Als *Mahiṣāsura-mardinī*, als Töterin des Büffeldämons, rettet sie Götter und Menschen vor dem Angriff der Dämonen (Abb. 5). Dieses Ereignis wird in Indien bis heute im Fest Dasserah im September/Oktober jeden Jahres gefeiert. Genauso wie Durgā kann auch die Göttin Kālī zur Mahādevī werden. Im *Devīmāhātmya* ist Kālī noch eine Manifestation Durgās, in späteren Traditionen entwickelt sie sich zu einer selbständigen Göttin, die die grausam-destruktiven Aspekte der hinduistischen Göttinnen am anschaulichsten mit den mütterlich-gütigen Zügen vereint. In der bengalischen Mystik wird sie im 18. Jahrhundert zur transzendenten Mutter Kālī, die aus Leid und Unwissenheit befreit (McDermott 1995).

Mit der Mahādevī sind bestimmte Grundvorstellungen verknüpft: Sie ist identisch mit dem transzendenten Grundprinzip der Wirklichkeit (*brahman*); sie ist Grundlage und Stütze der Welt, Quelle aller Lebewesen sowie aller weiblichen und männlichen Gottheiten. Dementsprechend nimmt sie die mythologischen Rollen einer Mutter, Schöpferin und Königin des Kosmos ein.

## 6 Frauen als Manifestationen der Śakti

Die Identifikation von Weiblichkeit mit dem metaphysischen Konzept der Śakti gehört zu den Grundmustern der bis heute einflussreichen brahmanisch-hinduistischen Tradition. Charakteristisch für diese kulturelle Konstruktion von Weiblichkeit ist die Ambivalenz zwischen kreativ-wohlwollend und destruktiv-gefährlich, die im Zusammenhang mit weiblicher Sexualität steht (Pintchman 1993). Nur wenn die bedrohliche weibliche Sexualkraft unter männliche Kontrolle gebracht wird, löst sich diese Doppeldeutigkeit in beständiges weibliches Wohlwollen auf.

Die destruktiv-gefährliche Seite des Weiblichen wird tendenziell durch Göttinnen wie Durgā oder Kālī repräsentiert, die kreativ-wohlwollende Seite durch Göttinnen wie Pārvatī oder Lakṣmī. Die Unterordnung unter das männliche Prinzip wirkt sich auf Göttinnen und Frauen gleichermaßen positiv aus. Jene Göttinnen, die als personifizierte Kraft einem männlichen Partner untergeordnet sind, dienen auch als Vorbilder für die irdischen Frauen. Vor allem die Göttinnen Lakṣmī und Pārvatī werden als Modelle herangezogen, die tugendhafte Ehefrau ist geradezu als Verkörperung der Göttin Lakṣmī, als Glücksgöttin, zu verehren. Zwischen den unabhängigen, mächtigen Göttinnen wie Durgā oder Kālī und den Frauen gibt es in der



**Abb. 5:** Durgā als *Mahiṣāsūramardinī*, Chennakeshvara-Tempel in Belur, Karnataka, 12. Jahrhundert (Foto: Dorina Heller).

brahmanisch-hinduistischen Tradition hingegen wenig Berührungspunkte. Göttinnen, die keinem männlichen Partner untergeordnet sind, besitzen wilde, schreckenerregende und zugleich mütterlich-schützende Wesenszüge. Diese Göttinnen, die sowohl kreative als auch destruktive Aspekte der kosmischen ‚Urkraft‘ repräsentieren, werden verehrt und teilweise gefürchtet. Auf der Ebene der Göttinnen stellt sich Sexualität als ein Aspekt einer umfassenderen kosmischen Kraft dar, auf



der menschlichen Ebene erscheint Sexualität hingegen als Triebhaftigkeit und Schwäche der Frau, die kontrolliert werden muss. Frauen können daher nur in Abhängigkeit vom Mann ein gutes und vorbildliches Leben führen. Nur wenn das Wesen der Frau völlig von ihrer Mutterrolle überlagert wird, eröffnet sich die Möglichkeit zu einer gewissen Dominanz und Eigenständigkeit. Als ent-sexualisierte Mutter partizipiert die Frau an der Unabhängigkeit der Göttinnen und genießt übergroße Verehrung. Anders als die Göttin ist die irdische Mutter allerdings immer auch untergeordnete Ehefrau.

## 7 Frauen als religiöse Subjekte

Sowohl die vedische Überlieferung als auch die epischen hinduistischen Erzählungen erwähnen gelegentlich Frauen, die durch religiöse Gelehrsamkeit hervorragen. Relativ zahlreich sind Frauen in den *Bhakti*-Traditionen vertreten, etliche von ihnen haben bis heute eine überragende Bedeutung und ihre Texte sind teilweise als Lieder der Pop-Kultur verbreitet. Sowohl Āṅṅāḷ, die im 7. oder 8. Jahrhundert in Tamil Nadu lebte, als auch Mīrabāī, die im 16. Jahrhundert in Rajasthan wirkte, sind bekannte Mystikerinnen. Beide verfassten religiöse Liebeslyrik und verehrten Viṣṇu in der Gestalt des Kṛṣṇa als Geliebten/Bräutigam.

Eine der prominentesten weiblichen Heiligen ist die Mystikerin Akkamahādevī, die im 12. Jahrhundert in Karnataka, Westindien, gelebt hat (Heller 1999, 215–217; 250–252). Sie gilt als eine der Gründungsgestalten der Tradition der Liṅgāyats, die zum großen Strom des Śivaismus gezählt werden und vor allem für die Beseitigung der Kastenhierarchie und der brahmanischen Vormachtstellung, aber auch verschiedener Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern bekannt sind.<sup>22</sup> Von Kindheit an soll Akkamahādevī mit Hingabe Śiva als *Cennamallikarjuna*, als „lieblichen Herrn, weiß wie Jasmin“, verehrt haben. Die verschiedenen Phasen ihrer mystischen Liebesbeziehung zu Śiva finden einen dichterisch-sprachlichen Ausdruck in ihren vielen *Vacanas*, „Sprüchen“. Trotz ihrer Rolle als Gottesbraut hat Akkamahādevī aber auch ein ‚männliches‘ Bewusstsein für sich beansprucht. Sie definiert sich im Gegensatz zu ihrer äußeren weiblichen Körperlichkeit als wesenhaft ‚männlich‘ und entspricht damit dem spirituellen Ideal der Liṅgāyats, das sich in der Metapher des tapferen Helden ausdrückt.

---

<sup>22</sup> Liṅgāyat heißt wörtlich „*Liṅga*-Träger“. Sowohl männliche als auch weibliche Liṅgāyats erhalten bei der Initiation ein *liṅga*, das Symbol des von ihnen verehrten Gottes Śiva, das an einer Kette um den Hals getragen wird.

Akkamahādēvi ist bis heute vor allem ein Vorbild für die *saṃnyāsini*, die Entsagerin, nicht für die Frauen, die in der Alltagsrealität von Geschlechterbeziehungen leben. Zeitenössische Liṅgāyats betrachten sie als 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 gepriesen. Akkamahādēvis Bedeutung und Anziehungskraft wird heute auf ihren außergewöhnlichen Kampf für Emanzipation, soziale Anerkennung und spirituelle Erfüllung zurückgeführt. Sie hat ihre Vorbildwirkung in besonderer Weise für eine Frau entfaltet, die als einziger weiblicher Papst der Welt bezeichnet wurde: Mate Mahadevi (1946–2019)<sup>23</sup> kam als junge Frau mit einer Reformbewegung in Kontakt, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, das traditionelle Gleichheitsideal der Liṅgāyats zu revitalisieren und in besonderer Weise die religiöse Gleichberechtigung der Geschlechter zu voranzutreiben. Sie ließ sich in die monastische Lebensweise initiieren. Ein Offenbarungserlebnis vermittelte ihr die Gewissheit, dass sie als neue Verkörperung der Mystikerin Akkamahādēvi in die Welt gekommen sei, um die alten Ideale der Liṅgāyat-Tradition zu erfüllen. Mate Mahadevi wurde rasch zur rechten Hand des Gründers der Bewegung und nach seinem Tod zum ersten weiblichen Oberhaupt in der Geschichte der Liṅgāyats. Am 13. Januar 1996 wurde sie feierlich als *Mahājagadguru* („großer Weltlehrer, Weltoberhaupt“) inthronisiert (Abb. 6).

## 8 Egalisierungstendenzen und feministische Transformationen

Im 19. Jahrhundert engagierten sich hinduistische Reformbewegungen für die Beseitigung von Missständen, die vor allem Frauen betrafen – etwa Witwenverbrennung, Kinderheirat, Verbot der Wiederheirat von Witwen, Polygamie –, als Antwort auf die Herausforderung des britischen Kulturimperialismus und der missionarischen Propaganda gegen den als rückständig und moralisch verwerflich abqualifizierten Hinduismus (Jayawardena 1986, 77–79). Die Besserstellung von Frauen wurde mit Argumenten begründet, die seit langem in der religiösen Überlieferung verankert sind, aber kaum zu praktischen Konsequenzen geführt haben: Geschlechtsmerkmale gelten als äußere und unwesentliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern, die sich nicht auf den inneren Kern, den *ātman*, beziehen; Frauen sind Manifestationen der Śakti. Die empfohlenen Aktivitäten bezogen sich primär auf Bildung. Allerdings wurde die Besserstellung von Frauen nationalen Interessen untergeordnet.

---

23 Für ausführliche biographische Informationen siehe Heller 1999, 219–224.



**Abb.6:** Mate Mahadevi leitet eine religiöse Zeremonie im Rahmen der Inthronisierungs-Feierlichkeiten; sie ist umgeben von den männlichen Vorstehern verschiedener Liṅgāyat-Āśramas („Klöster“), die sie als Oberhaupt anerkennen, andere sind der Feier ferngeblieben.  
12. Januar 1996 in Kudala Sangama, Karnataka (Foto: Birgit Heller).

So wurden etwa in der Ramakrishna-Bewegung Frauen als Verkörperungen der göttlichen Mutter bezeichnet und als Instrumente für die nationale Erneuerung betrachtet. Frauenbildung sollte vor allem dazu dienen, Mütter großer Männer‘ hervorzubringen (Vivekananda 1982, 24). Die den Frauen zugedachte Entwicklung hatte sich überdies an traditionellen weiblichen Rollen und Eigenschaften zu orientieren, die vor allem am Modell der Sītā festgemacht wurden: „Any attempt to modernise our women, if it tries to take our women away from that ideal of Sita, is immediately a failure, as we see every day. The women of India must grow and develop in the footprints of Sita, and that is the only way.“ (Vivekananda 1982, 3).

Obwohl in der Ramakrishna-Bewegung das traditionelle Weiblichkeitskonzept für die ‚weltlichen‘ Frauen bis heute leitend ist, haben sich die spirituell orientierten Frauen emanzipiert und das Recht auf *saṁnyāsa* erkämpft (Heller 1999, 113–117). Im Jahr 1954 wurde der Shri Sarada Math in Dakshineswar bei Kalkutta feierlich eröffnet und nach fünf weiteren Jahren in die völlige Unabhängigkeit entlassen. Die *sannyāsini*s sind stolz auf ihre Autonomie. Sie betrachten den Sarada Math als ersten Frauenorden sämtlicher Religionen, der in allen Belangen völlig unabhängig von männlicher Kontrolle ist (Atmaprana 1990, 500).

Die hinduistischen Reformbewegungen mit ihrem Engagement für Frauenfragen und die Unabhängigkeitsbewegung mit der starken Beteiligung von Frauen bilden den Hintergrund für die Entwicklung der Frauenbewegung in Indien. Das Verhältnis von Frauenbewegung und Religion ist jedoch ambivalent. Verstanden sich Frauen in der frühen Geschichte der Frauenbewegung noch im Rahmen eines progressiven Hinduismus, nahmen Vertreterinnen von Frauenorganisationen ab den 1970er Jahren eine distanzierte bis ablehnende Haltung gegenüber Religion ein. Religiöse Traditionen mit ihren Idealen und Normen für das Leben von Frauen galten als suppressiv und wurden weitgehend ignoriert. Im Lauf der 1980er Jahre wurde der wachsende Hindu-Nationalismus als drohende Herausforderung ernst genommen. Die unheilige Allianz zwischen Patriarchat, Religion und Politik als Basis der Unterdrückung von Frauen erregte eine neue Aufmerksamkeit (Sharma 1989, 28–35). Angesichts dieser Situation, aber auch der Bedeutung, die religiöse Traditionen im Leben der meisten indischen Frauen behalten hatten, mehrten sich die Stimmen, die eine Auseinandersetzung der Frauenbewegung mit Religion und religiöser Reform für wichtig erachteten.

In zeitgenössischen feministischen Kreisen steht neben deutlich religionskritischen Einstellungen teilweise auch ein Interesse an Religion und die Suche nach religiös-kultureller Identität. Die indische Religionsphilosophin Lina Gupta (1991) hat vor etwa 30 Jahren begonnen, ihre religiösen Traditionen neu zu interpretieren. Gupta betrachtet die hinduistischen Göttinnen als eine Quelle für die soziale und spirituelle Befreiung von Frauen (und Männern). Besonders in der Göttin Kālī sieht sie ein postpatriarchales Modell jenseits von Mutter und Ehefrau. Die schreckenerregende Erscheinung der Göttin wird nicht durch die übergeordnete Deutung als universale Mutter gezähmt, sondern als Symbol für weibliche Grenzüberschreitung, Nonkonformität, Schöpfungsmacht und Rebellion gegen Unterdrückung interpretiert. Kālī wird auf diese Weise „the personified wrath of women in all cultures“ und ihr schreckenerregendes Geheul „a demand for equality“ (Gupta 1991, 31). Etliche indische Frauenaktivistinnen, Schriftstellerinnen und Künstlerinnen haben ebenfalls versucht, die Vorstellung der Śakti zu fördern, um ein feministisches Bewusstsein zu schaffen (Erndl 2002, 91–103). Die Bezüge zwischen hinduistischer Göttin-Symbolik und Frauen werden von indischen Feministinnen allerdings auch kritisch betrachtet und problematisiert (Sunder Rajan 2005, 318–333). Derzeit spielen Göttinnen sowohl im rechts- als auch im linkspolitischen Aktivismus eine vielschichtige Rolle – vom Modell für die militante Hindu-Nationalistin bis zum Symbol der Selbstermächtigung des weiblichen Opfers sexueller Gewalt – und werden für machtpolitische Interessen instrumentalisiert.

## Literatur

- Aitareya Brāhmaṇa: Älteste indische Dichtung und Prosa. Vedische Hymnen, Legenden, Zauberlieder, philosophische und ritualistische Lehren*, hg. v. Klaus Mylius. 1981. Leipzig: Reclam.
- Boisvert, Mathieu. 2020. „Cultivating a Female Body. Appropriation of Female Rituality (*saṃskāra*) Within the Hijra Community.“ In *Rethinking the Body in South Asian Traditions*, hg. v. Diana Dimitrova, 92–115. London; New York/NY: Routledge.
- Coburn, Thomas B. 1996. „Devī. The Great Goddess.“ In *Devī. Goddesses of India*, hg. v. John S. Hawley und Donna M. Wulff, 31–48. *Comparative Studies in Religion and Society* 7. Berkeley/CA u. a.: University of California Press.
- Denton, Lynn Teskey. 2004. *Female Ascetics in Hinduism*. Albany/NY: SUNY Press.
- Erndl, Kathleen M. 2002. „Is *Shakti* Empowering for Women? Reflections on Feminism and the Hindu Goddess.“ In *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*, hg. v. Alf Hildebeitel und Kathleen M. Erndl, 91–103. New Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, Lina. 1991. „Kali, the Saviour.“ In *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, hg. v. Paul Cooley, William R. Eakin und Jay B. McDaniel, 15–38. Maryknoll/NY: Orbis Books.
- Heller, Birgit. 1999. *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Reihe Frauenforschung 39. Wien: Milena Verlag.
- Heller, Birgit. 2010. Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation.“ In *Gender* 2, 28–46.
- Jayawardena, Kumari. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books; New Delhi: Kali for Women.
- Heller, Birgit. 2017. „Symbols of Emancipation? Images of God/dess, Devotees and Trans-sex/gender in Hindu Traditions.“ In *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 3, 235–257. DOI: <https://doi.org/10.14220/jrat.2017.3.2.235> [15. 03. 2023].
- Heller, Birgit. 2021. „Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Traditionen.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati, 307–325. 2. überarb. u. erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hillebrandt, Alfred. 1981 [1897]. *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Leslie, Julia. 1983. „Essence and Existence. Women and Religion in Ancient Indian Texts.“ In *Women’s Religious Experience. Cross-Cultural Perspectives*, hg. v. Pat Holden, 89–112. London: Croom Helm; Totowa/NJ: Barnes & Noble Books.
- Kakar, Sudhir. 1988. *Kindheit und Gesellschaft in Indien. Eine psychoanalytische Studie (= The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India, 1978)*. Frankfurt/M.: Nexus Verlag.
- Khandelwal, Meena, Sondra L. Hausner, und Ann Grodzins Gold, Hg. 2006. *Women’s Renunciation in South Asia. Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*. New York/NY: Palgrave Macmillan.
- Kinsley, David. 1980. „Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of Some Hindu Women Devotees.“ In *Journal of Asian and African Studies* 15, 83–93.
- Kinsley, David. 1990. *Indische Göttinnen. Weibliche Gottheiten im Hinduismus (= Hindu Goddesses, 1988)*. 6. Aufl. Frankfurt/M.: Insel Verlag.
- Malinar, Angelika. 2009. *Hinduismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Manusmṛti. Manus Gesetzbuch*, übers. und hg. v. Axel Michaels unter Mitarbeit v. Anand Mishra. 2010. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- McDaniel, June. 2003. *Making Virtuous Daughters and Wives. An Introduction to Women’s Brata Rituals in Bengali Folk Religion*. Albany/NY: SUNY Press.

- McDermott, Rachel Fell. 1995. „Bengali Songs to Kālī.“ In *Religions of India in Practice*, hg. v. Donald S. Lopez Jr., 55–76. Princeton: Princeton University Press.
- McDermott, Rachel Fell. 2001. *Singing to the Goddess. Poems to Kālī and Umā from Bengal*. New York/NY: Oxford University Press.
- McGee, Mary. 2002. „Ritual Rights. The Gender Implications of Adhikāra.“ In *Jewels of Authority. Women and Textual Tradition in Hindu India*, hg. v. Laurie Patton, 32–50. New York/NY; Oxford: Oxford University Press.
- Michaels, Axel. 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Michaels, Axel, Vogelsanger, Cornelia und Annette Wilke. 1996. „Introduction.“ In *Wild Goddesses in India and Nepal*, hg. v. Axel Michaels, Cornelia Vogelsanger und Annette Wilke, 15–34. *Studia religiosa Helvetica* 2. Bern u. a.: Lang.
- Nanda, Serena. 1991. *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. Belmont/CA: Wadsworth Publishing Company.
- Narayanan, Vasudha. 1990. „Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality.“ In *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*, hg. v. Jeanne Becher. 64–92. Genf: WCC Publications.
- Narayanan, Vasudha. 2005. „Gender and Priesthood in Hindu Traditions.“ In *Journal of Hindu Christian Studies* 18, 22–31.
- Olivelle, Patrick. 2011. *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*. London; New York/NY: Anthem Press.
- Patton, Laurie. 2005. „Can Women Be Priests? Brief Notes toward an Argument from the Ancient Hindu World.“ In *Journal of Hindu Christian Studies* 18, 17–21.
- Pearson, Anne Mackenzie. 1996. „Because It Gives Me Peace of Mind.“ *Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. Albany/NY: SUNY Press.
- Pinchman, Tracy. 1993. „The Ambiguous Female. Conceptions of Female Gender in the Brahmanical Tradition and the Roles of Women in India.“ In *Ethical and Political Dilemmas of Modern India*, hg. v. Ninian Smart und Shivesh C. Thakur, 144–159. Houndsmill, Basingstoke/Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pinchman, Tracy. 2018. „Cosmological, Devotional and Social Perspectives on the Hindu Goddess.“ In *The Oxford History of Hinduism. The Goddess*, hg. v. Mandrakanta Bose, 17–38. Oxford: Oxford University Press.
- Pretakalpa: Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, übers. und erklärt v. Emil Abegg. 1956. 2. Aufl. Berlin: De Gruyter.
- Ṛg-Veda: Der Rig-Veda*, übers. v. Karl F. Geldner. 2003 [1923–1951]. Harvard Oriental Series 63. Cambridge/MA; London: Harvard University Press.
- Sharma, Kumud. 1989. *Shared Aspirations, Fragmented Realities. Contemporary Women's Movement in India. Its Dialectics and Dilemmas*. New Delhi: Centre for Women's Development Studies.
- Smith, Brian. 1986. „Ritual, Knowledge and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India.“ In *Numen* 33, 65–89.
- Stietencron, Heinrich v. 2001. *Der Hinduismus*. München: Beck.
- Sunder Rajan, Rajeswari. 2005. „Is the Hindu Goddess a Feminist?“ In *Feminism in India*, hg. v. Maitreyee Chaudhuri, 318–333. London; New York/NY: Zed Books.
- Syed, Renate. 2001. „Ein Unglück ist die Tochter.“ *Zur Diskriminierung des Mädchens im alten und im heutigen Indien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tryambakayajvan. *The Perfect Wife (Strīdharmapaddhati)*, übers. v. Julia Leslie. 1989. London u. a.: Penguin Books.

Vivekananda, Swami. 1982. *Our Women*. 9. Aufl. Calcutta: Advaita Ashrama.

## Weiterführende Literatur

- Bose, Mandrakanta 2010. *Women in Hindu Traditions. Rules, Roles and Exceptions*. Routledge Hindu Studies Series. London; New York/NY: Routledge.
- Pintchman, Tracy. 2001. *Seeking Mahādevī. Constructing the Identities of the Hindu Great Goddess*. Albany/NY: SUNY Press.
- Vemsani, Lavanya. 2021. *Feminine Journeys of the Mahabharata. Hindu Women in History, Text, and Practice*. Cham: Springer International Publishing.

