GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation

Heller, Birgit

2010

https://doi.org/10.25595/2562

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Heller, Birgit: *Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2 (2010) Nr: 1, 28–46. DOI: https://doi.org/10.25595/2562.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Birgit Heller

Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation

Zusammenfassung

Im Lauf des 20. Jahrhunderts haben Frauen in verschiedenen Religionen ein feministisches Bewusstsein entwickelt und die normativen Geschlechterrollen ihrer jeweiligen Tradition infrage gestellt. Um herauszufinden, ob auch im modernen Hinduismus eine kritische Auseinandersetzung mit den traditionellen Vorstellungen von Weiblichkeit stattfindet und Möglichkeiten für eine Frauenemanzipation vorhanden sind, werden Status, Bilder, Rollen und Selbstverständnis von Frauen in zwei modernen hinduistischen Bewegungen exemplarisch erörtert. Als Referenzrahmen für die Interpretation dienen die vorherrschende traditionelle brahmanisch-hinduistische Weiblichkeitskonzeption sowie die Perspektiven der indischen Frauenbewegung.

Schlüsselwörter
Moderner Hinduismus, Frauenemanzipation, Indische Frauenbewegung, Indischer Feminismus, Weiblichkeitskonzeption, Frauenrollen

Summary

Hindu traditions and women's emancipation

In the course of the 20th century women of different religious affiliations have developed a feminist consciousness and have called into question the normative gender roles of their traditions. With the intention of discovering critical reflection approaches to traditional concepts of femininity, and the potential for women's emancipation in modern Hinduism, the status, images, roles, and self-understanding of women in two modern Hindu movements are analysed. The dominant Brahmanical conception of femininity and the perspectives of the Indian women's movement serve an interpretative reference frame.

Keywords
Modern Hinduism, Women's emancipation, Indian women's movement, Indian feminism, Concept of femininity, Women's roles

Das Verhältnis zwischen der politischen indischen Frauenbewegung und den Hindu-Traditionen ist ambivalent. In der ersten Phase der Frauenbewegung im späten 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts identifizierten sich noch viele Frauen mit weiblichen Idealgestalten, die eine religiös begründete Geschlechterordnung repräsentieren. Seit den 1970er Jahren überwiegt jedoch eine ablehnende Haltung gegenüber den religiösen Traditionen mit ihren als suppressiv eingestuften Idealen und Normen für das Leben von Frauen. Ansätze einer religiösen Frauenemanzipation im 20. Jahrhundert, das Erstarken des Hindu-Nationalismus und die Suche nach indigenen Wurzeln des Feminismus bilden die Ausgangsbedingungen für die aktuelle Auseinandersetzung von politischer Frauenbewegung mit Religion in Indien.

Zum besseren Verständnis dieser Entwicklung skizziere ich im Folgenden zunächst die vorherrschende traditionelle hinduistische Weiblichkeitskonzeption. Darauf aufbauend werden die politische Frauenbewegung sowie Ansätze einer religiösen Frauenemanzipation vorgestellt. Abschließend analysiere ich die spannungsgeladenen Bezüge zwischen diesen verschiedenen Dimensionen der indischen Kultur aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive.

1 Die traditionelle hinduistische Konzeption von Weiblichkeit

Allgemeingültige Aussagen über „den Hinduismus“ zu machen, ist aufgrund der Vielfalt und Uneinheitlichkeit dieses Konglomerats von religiösen und sozialen Traditionen unmöglich. Auch die Weiblichkeitskonzeptionen sind nach historischen Epochen und regionalen Eigenheiten, gesellschaftlichen Schichten sowie den Ebenen der unterschiedlichen religiösen Richtungen, der brahmanischen Orthodoxie (gemeint sind die normgebenden gelehrten Priester) und der Volksreligion zu differenzieren. Wenn hier die Rede von einer traditionellen hinduistischen Weiblichkeitskonzeption ist, bezieht sich dies in erster Linie auf die einflussreiche klassisch-brahmanische Tradition, die sich selbst als Maßstab versteht. Es handelt sich dabei um jene Auffassung vom Wesen und den idealtypischen Rollen der Frau, die sich besonders in der normativen Literatur findet, d. h. in Texten, die von brahmanischen Gelehrten verfasst wurden, um das Verhalten der Menschen zu regeln, vor allem die sogenannte *Manusmṛti*. Doch ist diese Weiblichkeitskonzeption auch in den populären epischen Texten zu finden, wobei das Epos *Rāmāyaṇa* eine besonders überragende Rolle spielt, weil es über diverse Medien wie theatralische Inszenierungen und zeitgenössisch besonders in Form von Comics und Filmen die Alltagsreligiosität wiedergibt und das Leben von Hindu-Frauen bis heute maßgeblich prägt. So bildet die Präferenz männlicher Nachkommen ein kontinuierliches Element der hinduistischen Traditionen, das auch 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.

1.1 Frauenbild

Die Identifikation des Weiblichen mit der *Śakti*, der aktiven göttlichen „Kraft“ bzw. der hervorbringenden Materie, im dualistischen Gegensatz zum männlichen, passiven Geist, gehört zu jenen Grundmustern der brahmanisch-hinduistischen Tradition, die quer durch die verschiedenen Überlieferungen des Hinduismus verbreitet sind. Charakteristisch ist die Ambivalenz des Weiblichen zwischen kreativ-wohlwollend und destruktiv-gefährlich, die sich aus der weiblichen Sexualität ergibt. Nur wenn die bedrohliche weibliche Sexualkraft unter männliche Kontrolle gebracht wird, löst sich diese Ambivalenz in beständiges weibliches Wohlwollen auf (Pintchman 1993).

Die ambivalente Seite des Weiblichen wird durch Göttinnen wie Durgā oder Kālī repräsentiert, die kreativ-wohlwollende Seite durch Göttinnen wie Pārvatī oder Lakṣmī. Zwischen dem symbolischen und dem realen Frauenbild liegt allerdings in der klassisch-brahmanischen Sicht eine tiefe Kluft, die durch ebenfalls vorhandene Bezüge nicht überwunden wird. Während das symbolische Frauenbild autonome, ambivalente Göttinnen von untergeordneten, wohlwollenden Göttinnen unterscheidet (O’Flaherty 1990: 90f.; Michaels et al. 1996), gilt das Wesen der realen Frau als grundsätzlich verdorben und der Kontrolle bedürftig. Der fundamentale Unterschied im Umgang mit den Konzepten von Göttin und biologischer Frau besteht darin, dass Autonomie und Kontrolle über die eigene Sexualität für Frauen nicht vorgesehen sind. Ihnen werden

ein größeres sexuelles Verlangen als Männern und eine geringere Fähigkeit zur Selbstbeherrschung nachgesagt.[1] Besonders die asketischen Traditionen haben wesentlich zum Bild der Frau als Verführerin des Mannes beigetragen. Die der Frau zugeschriebene, angeborene Natur, die vor allem durch ihre sexuelle Triebhaftigkeit charakterisiert ist, gilt als Wurzel allen Übels. Der Versuch, Frauen von der asketischen Lebensweise, dem *saṃnyāsa,* prinzipiell auszuschließen, hängt nicht zuletzt mit der ihnen angelasteten Sinnlichkeit zusammen.

Zwischen den unabhängigen, mächtigen Göttinnen wie Durgā oder Kālī und den Frauen gibt es wenig Berührungspunkte.[2] Göttinnen, die keinem männlichen Partner untergeordnet sind, besitzen wilde, Schrecken erregende und zugleich mütterlich-schützende Wesenszüge. Diese Göttinnen, die sowohl kreative als auch destruktive Aspekte der kosmischen „Urkraft" repräsentieren, werden verehrt und teilweise gefürchtet. Frauen als biologische Wesen hingegen werden auf den Bereich der Sinnlichkeit/Sexualität reduziert und verachtet. Auf der Ebene der Göttinnen stellt sich Sexualität nur als ein Aspekt einer umfassenderen kosmischen Kraft dar, auf der menschlichen Ebene erscheint Sexualität als Schwäche der Frau. Frauen an sich sind demnach schlecht und können 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 aus dieser Perspektive die Möglichkeit zu einer gewissen Dominanz und Eigenständigkeit. Als entsexualisierte Mutter partizipiert die Frau dann an der Unabhängigkeit der Göttinnen und genießt übergroße Verehrung. Anders als die Göttin ist die irdische Mutter allerdings immer auch untergeordnete Ehefrau.

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. Am häufigsten werden die Göttinnen Lakṣmī und Pārvatī als Modelle herangezogen, die tugendhafte Ehefrau ist geradezu als Verkörperung der Göttin Lakṣmī zu verehren. Die Metapher des göttlichen Paares inspiriert und prägt die Hingabe der Frau an den Ehemann.[3] Ideale Einheit bedeutet dabei für das menschliche Paar, dass sich Pflichten, Lebensziel und Identität der Frau gänzlich von ihrem Ehemann herleiten. Ideales Frausein ist nach traditionell-hinduistischer Auffassung nur in der Beziehung zum Mann möglich und ergibt sich aus der weiblichen Selbstaufgabe und Unterordnung.

1 Ein Erguss an Frauenfeindlichkeit, der alle üblichen Vorurteile enthält, findet sich in *Mahābhārata* XIII, 38f. Perfiderweise werden die Worte – wie auch an anderen Stellen – einer Frau in den Mund gelegt. Eine Nymphe unterrichtet den Weisen Nārada auf seinen Wunsch hin über das Wesen der Frauen. Besonders nachdrücklich stellt sie fest, dass der grenzenlose Sexualdrang der Frauen vor keinem Mann halt macht, sei er auch dumm, hässlich, missgestaltet oder schlecht. Vgl. dazu Meyer (1915: 37ff.) mit einer Übersetzung von *Mahābhārata* XIII, 38-43.

2 Allerdings können die „wilden" Göttinnen auch emanzipatorische Kraft entfalten. Dies gilt etwa für Kālī (Gupta 1991), die Frauen in der Moderne dazu ermächtigen kann, traditionelle Rollen zu überschreiten. Die Interpretation von geschlechtsspezifischen Gottessymbolen ist weitgehend vom sozialen Kontext abhängig (Heller 1998).

3 Ein anschauliches Beispiel für diesen Vorgang bietet eine der beiden Standardbiografien zum Leben des Mystikers Caitanya (1486–1533). Die Beziehung Caitanyas zu seiner ersten Ehefrau namens Lakṣhmī (sic!) wird ganz im Paradigma des idealen göttlichen Paares gedeutet, vgl. dazu Heller (1993: 229ff.).

1.2 Frauenrollen

Die aus dieser traditionellen brahmanisch-hinduistischen Sicht für Frauen vorgesehenen Rollen sind alle von einer männlichen Bezugsperson abgeleitet. Die Frau kommt als Ehefrau, Witwe, Mutter und Tochter in den Blick, wobei wirkliche Bedeutung nur der Ehefrau und Mutter zukommt. Obwohl immer wieder hervorgehoben wird, welch große Verehrung der Hindu-Frau als Mutter zuteil wird, konzentriert sich das Interesse der normativen Literatur ganz auf die **Ehefrau**. Auch die populärsten Frauengestalten der epischen Literatur, Sītā, Sāvitrī und Satī (= Pārvatī), sind nicht Mütter, sondern ideale Ehefrauen.[4] Sītā ist bis heute für die meisten hinduistischen Mädchen und Frauen das Modell einer vorbildlichen Ehefrau.[5] Ihre herausragenden Qualitäten sind unbedingte Treue, Keuschheit, Leidensfähigkeit und Opferbereitschaft. Sāvitrī, die in ganz Nordindien von Frauen verehrt wird, stellt ihre ganze Kraft in den Dienst ihres Mannes und rettet ihn vor dem Tod. Satī rächt die verletzte Ehre ihres Gatten Śiva, indem sie Selbstmord im Feuer begeht. Sie wird wiedergeboren als Pārvatī. Diese Frauengestalten verkörpern das vollkommene Ideal der *pativratā,* der Frau, die sich ganz ihrem Gatten geweiht hat. Das Leben der idealen Frau erfüllt sich im Dienst an ihrem Ehemann.

Da das Leben der Frau völlig auf den Ehemann orientiert ist, hat die **Witwe** in dieser Sichtweise ihren Daseinszweck verloren. Sie gilt als unrein und bringt Unglück, denn genauso wie der Körper, der des Lebens beraubt ist, unrein wird, 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 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).

Drei Arten von Frauen verdienen aus orthodoxer Sicht den Namen *pativratā*: 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 (Leslie 1989: 304). Alle drei ernten als höchsten Lohn ein Leben in demselben Himmel wie ihre Ehemänner. 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* einzutauschen.

Die Rolle der **Mutter** wird einerseits völlig der Rolle der Ehefrau untergeordnet, andererseits bis zur Apotheose gesteigert. Das allgemein größere Interesse der normativen Autoritäten an der Ehefrau steht in merkwürdigem Gegensatz zur enthusiastischen Verehrung der indischen Frauen und Göttinnen als Mutter quer durch alle Bevölke-

4 Zum exemplarischen Charakter dieser drei epischen Frauenfiguren als ideale Ehefrauen vgl. Robinson (1985: 188ff.). Den Modellcharakter für die Hindu-Ehefrau formuliert Prabhati Mukherjee mit den Worten: „The eternal triumvirate – Sita, Savitri and Parvati – demonstrates that the only goal in a woman's life was to be an ideal wife." (1983: 380)

5 Vgl. dazu z. B. Wadley (1992: 119); Kakar (1988: 82ff.); Bumiller (1992: 45). Das weibliche Leitbild Sītā wird heute nicht nur durch Erzählungen, Theater- und Tanzvorführungen des Epos *Rāmāyaṇa*, sondern durch Comichefte und populäre Fernsehproduktionen transportiert.

rungsschichten. Seit vedischer Zeit[6] gehören Fruchtbarkeit und Fortpflanzungskraft der Frau ins Zentrum religiösen Denkens und Handelns. Als *janī*, „Gebärende", sorgt die Frau für das Wohlergehen der Familie und erfüllt die ihr in der Schöpfung zukommende Funktion. Seit Beginn der klassisch-hinduistischen Zeit genießt die Mutter höchste Verehrung. Als Mutter überragt die Frau den Mann an Bedeutung: Die Mutter ist tausendmal verehrungswürdiger als der Vater (*Manu* II, 145). Die Wertschätzung der Mutter hat im Lauf der Zeit so stark zugenommen, dass der moderne indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar (1988: 99f.) die „absolute und allumfassende soziale Bedeutung der Mutterschaft" als Spezifikum der indischen Kultur betrachtet. So steht der hohe Stellenwert der Frau als Mutter in unaufgelöster Spannung zu ihrer untergeordneten Position als Ehefrau und birgt verschiedene Ambivalenzen in sich.

Töchter sind in den seltensten Fällen willkommen. 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-Saṃhitā* VI, 5, 10, 3). Diese Einstellung gegenüber Töchtern hat sich im Lauf der Zeit noch verschlechtert. Die Verantwortung der Eltern für 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. 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. Die Praxis des Mädchenmordes wird seit der klassischen Zeit bis zur Gegenwart so gut wie ohne gerichtliche Verfolgung ausgeübt. Während sich Mädchenmorde in der klassischen Zeit 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 Fruchtwasseruntersuchung und Ultraschall und anschließender Abtreibung. Diese Haltung muss letztlich als Folge einer langen patriarchalen Tradition der Minderbewertung weiblichen Lebens betrachtet werden. Nach Auffassung der *Manusmṛti,* des populärsten Verhaltenskodexes der brahmanisch-hinduistischen Tradition, der bis ins 19. Jahrhundert in weiten Teilen Indiens als Gesetzbuch fungierte, ist die Tötung der Frau keine schwere, sondern nur eine lässliche Sünde (*Manu* XI, 67).

1.3 Zum Verhältnis von Religion und Weiblichkeit

Während die Mutterrolle der Frau als Erbe der vedischen Zeit vor allem außerhalb der normativen Literatur ständig an Ansehen zugenommen hat, hat sich ihr religiöser Status zusehends verschlechtert. Dabei ist zu beachten, dass die vedischen Schriften zwar in den späteren Hindu-Traditionen eine formale Autorität behalten, tatsächlich aber Vorstellungen in den Vordergrund treten, die nur teilweise an die vedische Überlieferung anknüpfen. Wenn also das Urteil, dass die Frauen in der vedischen Epoche alle religiösen Rechte und Privilegien der Männer besaßen,[7] zu euphorisch erscheint, so hatten

6 Die vedische Zeit beginnt in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends vor der christlichen Zeitrechnung mit der Einwanderung der ArierInnen in Indien. *Veda* (Wissen) ist die Bezeichnung für die ältesten heiligen Schriften der Hindu-Traditionen.

7 Vgl. Altekar (1991: 196). Die idealisierende Interpretation der Stellung der Frau in der vedischen Zeit ist typisch für viele indische AutorInnen.

sie doch zweifellos einen höheren Status inne als in späteren Perioden. Frauen nahmen aktiv an den Opferritualen teil, haben wahrscheinlich die heiligen Texte gesungen und konnten bei Abwesenheit der Männer selbst opfern. Etliche vedische Hymnen werden weiblichen Sehern zugeschrieben, überliefert sind auch einige weibliche Gelehrte, allen voran Gārgī und Maitreyī, und es gibt Hinweise auf weibliche Lehrer und Asketinnen. Es ist umstritten, ob an Mädchen ursprünglich genauso wie an Knaben der Ritus des *upanayana* („Aufnahme") vollzogen wurde, ein Initiationsritus, der den Erwerb religiöser Bildung eröffnete.[8] 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.

Erst die zunehmende Spezialisierung der Brahmanen in Verbindung mit einer langen Ausbildung außerhalb der Familie dürfte Mädchen immer stärker von der vedischen Bildung ausgeschlossen und auf die Aufgabe der biologischen Reproduktion beschränkt haben. In weiterer Folge werden sie an den Rand des religiösen Rituals gedrängt. Frauenfeindliche Stereotype, die die Frau als triebhaftes Wesen mit charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinn, Untreue oder Genusssucht darstellen, rechtfertigen den Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen. Am Ende dieses Prozesses steht die Einstufung von Frauen als „rituelle *Śūdras*" – Frauen aller Gesellschaftsklassen stehen hinsichtlich ihrer religiösen Rechte auf einer Ebene mit der untersten Klasse und sind damit von der religiösen Erziehung und vom religiösen Ritual ausgeschlossen.[9]

Wichtig für das Verständnis der Entwicklung einer weiblichen Religiosität ist die Beobachtung, dass viele Werte und Bilder der vedischen Zeit die religiösen Anschauungen der traditionellen Hindu-Frau bis heute prägen (Young 1987: 63f.). So wurden Frauen zwar einerseits von religiösen Vollzügen ausgeschlossen, andererseits bewahrten sie aber bestimmte Elemente vedischer Religiosität bis zur Gegenwart. Neben dem Strang der von Brahmanen normierten Religiosität beziehen sich Frauen auf die mit Schönheit, Wohlergehen und Glück konnotierten vedischen Idealtypen der Braut, Ehefrau und Mutter. Sie identifizieren sich in ihrer Alltagsreligiosität weniger mit den asketischen Strömungen des Hinduismus, sondern mit der lebensbejahenden vedischen Religiosität, die sie mit einem positiven Image versorgen.[10] Die tatsächliche religiöse Praxis von Hindu-Frauen besteht in einer Vielfalt von familienbezogenen Ritualen, Gebets-, Fasten- und Pilgerfahrtsgelübden und bewegt sich teilweise am Rand und außerhalb der traditionellen Weiblichkeitskonzeption, obwohl sie ihr in der Zielsetzung durchaus entspricht, da sie um das Wohlergehen und Glück der Familie kreist.

8 Den ursprünglichen Vollzug des *upanayana* an Knaben und Mädchen gleichermaßen postuliert beispielsweise Altekar (1991: 12f.; 200f.). Julia Leslie (1989: 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 (1987: 25ff.).

9 Das Stereotyp von der unwissenden Frau steht merkwürdig unvermittelt neben zahlreichen weiblich personifizierten göttlichen Gestalten des Wissens und der Weisheit. Beispielsweise wird die Göttin Sarasvatī als „Kraft des Wissens" bezeichnet. Sie ist die Quelle und Beschützerin der Künste und Wissenschaften, vermittelt aber auch spirituelle Weisheit, die aus der Welt der Unwissenheit befreit. Zu dieser Ambivalenz in hinduistischen Geschlechtskonstruktionen vgl. Heller (2008).

10 Das Interesse an der spezifisch weiblichen Alltagsreligiosität hat erst vor rund zwei Jahrzehnten zugenommen. Aus der Fülle der Literatur sei auf folgende Studien verwiesen: Jacobson/Wadley (1992); Leslie (1991); Tewari (1991).

Aus der Sicht brahmanischer Orthodoxie bestehen die Religion und das tugendhafte Verhalten der Frau, der *strīdharma,* im Dienst am Ehemann. Er ist von seiner Frau als ihr persönlicher Gott zu verehren, und zwar auch dann, wenn er moralisch wertlos ist. Im Dienst an ihm erfüllt sie sämtliche religiösen Pflichten und wird allein aufgrund ihres Gehorsams gegenüber dem Ehemann die Himmelswelt erlangen (*Manu* V, 154f.).

Der religiöse Gewinn der Frauen besteht 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. Der weibliche religiöse Fortschritt wird gemessen am Grad ihres Erfolgs in den zugewiesenen Rollen. Eine Entlastung zu dieser 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 eines personalen Gottes. Diese Form der Religiosität steht allen Hindus in derselben Weise offen und relativiert die Klassen- und Geschlechtsunterschiede hinsichtlich der Heilsfähigkeit. Mit der bedingungslosen Hingabe an einen persönlichen Gott ist sie anschlussfähig an die für Frauen vorgesehene Praxis des *strīdharma*.[11] Obwohl die *Bhakti*-Traditionen weibliche Heilige und Mystikerinnen hervorgebracht haben, die die sozialen Konventionen teilweise durchbrochen haben, bleiben Männer in der Regel auch hier die religiösen Spezialisten. Frauen sind überwiegend nur im Bereich der mündlichen und lokalen Traditionen tätig und mit Ritualen, die um Geburt und Familie kreisen, beschäftigt (Tewari 1991; Jacobson/Wadley 1992). Auch die Kontrolle über diesen eingeschränkten Bereich wird ihnen in jüngster Zeit von Brahmanen streitig gemacht.

Frauen stehen außerhalb des traditionellen, religiös-ethischen Lebensrahmens, der idealtypisch für einen Hindu vorgesehen ist. Die brahmanische Lehre von den vier *āśramas*, den vier Lebensstufen des Daseins als Schüler (*brahmacarya*), Haushalter (*gṛhastha*), Waldeinsiedler (*vānaprastha*) und Entsager (*saṃnyāsa*), bezieht sich nicht auf Frauen. 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 dürfen auch das Leben des Waldeinsiedlers teilen. Aber sie sind vom Stand des *saṃnyāsa* theoretisch ausgeschlossen, da sie die dafür notwendige erste Stufe des Veda-Studiums nicht absolvieren können.

Vom Standpunkt des *strīdharma* aus muss der Begriff eines weiblichen Asketen als Anomalie erscheinen, da Frauen in einer Weise mit Familienleben und Sexualität identifiziert werden, dass der Gedanke der Entsagung dazu in Widerspruch steht. 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 sowohl vom idealen Lebensschema, das im *saṃnyāsa* endet, als auch von der Möglichkeit der Befreiung ausgeschlossen. Diese Sichtweise der brahmanischen Orthodoxie deckt sich allerdings nicht mit der historischen Wirklichkeit.[12]

11 Nach Katherine Young überschneidet sich im Kontext der *Bhakti*-Religiosität die private und öffentliche Religion der Frau: „It may be argued that worship of the image of god as pati in the home (shrine in the house) was analogous to the bhakti expressed to a husband as pati." (1987: 76f.)

12 Vgl. zum Folgenden den kurzen Überblick über die Tradition weiblicher Askese im Hinduismus bei Ojha (1981: 256ff.); King (1984: 69ff.).

Die Hindu-Traditionen kennen verschiedene Formen der Entsagung. Aus vedischer Zeit ist die Existenz asketisch lebender weiblicher *brahmavādinīs,* die sich dem Studium des religiösen Wissens widmeten, bezeugt. Diese Lebensform wurde Frauen in der klassisch-hinduistischen Periode versagt. Obwohl der *saṃnyāsa* traditionellerweise ausschließlich Männern vorbehalten war, gibt es einige historische Belege für die – theologisch illegitime – Existenz von Asketinnen in der brahmanischen Tradition (Olivelle 1984: 114f.). Asketinnen sind auch aus der Tradition des Yoga, genannt *yoginīs*, und aus der tantrischen Tradition, genannt *bhairavīs*, bekannt. Die überlieferten Beispiele sind allerdings selten und als Ausnahmen oder jedenfalls als Minderheit zu betrachten. In der Gegenwart gibt es eine zwar wachsende, aber immer noch geringe Zahl weiblicher Asketen, die sich im Gegensatz zu ihren männlichen Pendants meist weder auf eine große soziale Akzeptanz (ausgenommen sind populäre weibliche Heilige) noch auf tragfähige Organisationsformen stützen können.[13] Trotzdem stärken die heutigen *saṃnyāsinīs* ihr Selbstbewusstsein mit der hinduistischen Tradition und verstehen sich als Erbinnen des altehrwürdigen vedischen Ideals der *brahmavādinī*.

2 Frauenbewegung in Indien

Das Verhältnis von Frauenbewegung und Religion ist für indische Frauen ambivalent. Positionierten sich Frauen in der frühen Geschichte der Frauenbewegung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts noch im Rahmen eines progressiven Hinduismus, nahmen Vertreterinnen von Frauenorganisationen seit den 1970er Jahren eine distanzierte bis ablehnende Haltung gegenüber Religion ein.

2.1 Geschichte der indischen Frauenbewegung

Den ideologischen Rahmen für die Entstehung der indischen Frauenbewegung bilden einerseits die hinduistischen Reformbewegungen mit ihrem Engagement zur Beseitigung religiöser und sozialer Missstände im 19. Jahrhundert und andererseits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die indische Nationalbewegung, die das Ziel der politischen Unabhängigkeit verfolgte. In ihren Anfängen hat sich die Frauenbewegung aus Frauenvereinigungen, die von Hindu-Reformern geschaffen wurden, entwickelt (Bhatt/Sharma 1992: 253). Während Frauen im 19. Jahrhundert – abgesehen von einigen Pionierinnen – primär Objekte der männlichen Reformer waren, wurde im frühen 20. Jahrhundert eine größer werdende Zahl hauptsächlich englisch erzogener Mittelklassefrauen politisch aktiv. Durch die Beteiligung an der indischen Nationalbewegung hat die Frauenbewegung den entscheidenden Entwicklungsschritt vollzogen.

Die Bedingungen ihrer Entstehung wirken bis heute in der ideologischen Ausrichtung und in den Strategien von Teilen der Frauenbewegung nach. Besonders bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die ambivalente Haltung der Hindu-Reformer in der Frauenfrage und die Unterordnung der frauenspezifischen Anliegen unter die nationalen

13 In den letzten Jahren sind etliche Studien erschienen, die einen Eindruck von der gegenwärtigen Vielfalt asketischer Lebensformen von Hindu-Frauen vermitteln (Denton 2004; Khandelwal 2004; Khandelwal et al. 2006).

Interessen. Kumari Jayawardena (1986: 77ff.) deutet das Engagement der Hindu-Reformer für die Beseitigung von Missständen, die besonders Frauen betrafen – vor allem *satī* (Witwenverbrennung), Kinderheirat, Verbot der Wiederheirat von Witwen, Polygamie – als Antwort auf die Herausforderung des britischen Kulturimperialismus und der missionarischen Propaganda gegen den als dekadent, rückständig und blutrünstig abqualifizierten Hinduismus. Durch die Bekämpfung der angeprangerten Missstände wollten die Reformer im Gegenzug einen progressiven Hinduismus demonstrieren. Auch der Einsatz für Frauenbildung stand im Kontext einer Neubelebung des Hinduismus. Die den Frauen zugedachte Entwicklung sollte auf den traditionellen weiblichen Rollen und Eigenschaften beruhen. Diese Ideen des „Hindu revivalism" prägten die beginnende Frauenbewegung. Die erste Periode bis 1930 stand unter dem Zielgedanken „women's uplift" und die empfohlenen Aktivitäten konzentrierten sich auf Bildung und soziale Unterstützung. Frauen konnten ihre Beteiligung am öffentlichen Leben legitimieren und sich die Unterstützung von Männern sichern, weil sie die komplementäre Rollenverteilung prinzipiell nicht in Frage stellten.[14]

Etwa ab 1930 änderte sich die Grundausrichtung der Frauenbewegung mit der Forderung nach gleichen Rechten. Durch ihre gute Organisation und die starke Beteiligung am nationalen Unabhängigkeitskampf konnten sich indische Frauen einen Stand erarbeiten, der sich in Gesetzesreformen zugunsten von Frauen und in der Verfassung des unabhängigen Indien Ausdruck verschaffte. Artikel 14 der indischen Verfassung unterbindet jede Diskriminierung aufgrund des Geschlechts vonseiten des Staates. Frauen erhielten das Wahlrecht, die männliche Opposition regte sich aber bei den Forderungen nach der Umgestaltung der patriarchalen Familienorganisation.[15] Die Tatsache, dass 30 Jahre nach der indischen Unabhängigkeit die Frauenrechte für die meisten indischen Frauen nur auf dem Papier standen, leitete die zweite Welle der indischen Frauenbewegung ein.

In den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit war die Frauenbewegung in eine Ruhepause eingetreten, die nur von den individuellen und unorganisierten Anstrengungen indischer Frauen gekennzeichnet war. Das Jahr 1975 wurde von der UNO zum Internationalen Frauenjahr ausgerufen. In der darauf folgenden Internationalen Frauen-Dekade wurden in Indien bestehende Frauenorganisationen neu belebt, daneben tauchten viele autonome Frauenorganisationen auf.[16] Als entscheidender Unterschied zur früheren Frauenbewegung wird das Bemühen zur Mobilisierung der armen städtischen und ländlichen Frauen – das sogenannte Konzept der „grass roots organisations" – angesehen (Sharma 1989: 5ff.). Die Führungsrolle der gebildeten städtischen Mittelschichtfrauen und die Interaktion mit der Regierung und politischen Parteien hat verschiedene Fragen und Kritik aufgeworfen.

14 Bhatt/Sharma stellen fest: „The women's movement in its early days was not designed as a radical onslaught on the patriarchal bases of Hinduism and Islam in India." (1992: 275)

15 Zu den Auswirkungen des Frauenengagements in der Nationalbewegung vgl. die Studie von Liddle/Joshi (1986: 33ff.).

16 Einen repräsentativen Einblick in die verschiedenen Aktivitäten und neuen Frauengruppen gibt der Sammelband von Desai (1991).

2.2 Feminismus in Indien heute

Die zeitgenössische indische Frauenbewegung ist charakterisiert durch ein neues feministisches Bewusstsein. Feminismus wird generalisierend definiert als Bewusstsein von der gesellschaftlichen Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen und als geplantes Handeln zur Veränderung dieser Situation (Sharma 1989: 19). Das Verhältnis zum westlichen Feminismus ist ambivalent. Es wird betont, dass Feminismus kein ahistorisches Ideal bezeichnet und der indische kulturelle Kontext Re-Definitionen erforderlich macht (Chaudhuri 2004). Das Engagement der verschiedenen Organisationen konzentriert sich auf die Bereiche Gewalt gegen Frauen, Gesundheit und Arbeit. Vor allem im weit gespannten Feld der Gewalt gegen Frauen, das von häuslicher Gewalt, öffentlicher sexueller Belästigung, Vergewaltigung, *satī*, dowry-Morden bis hin zu Geschlechtsselektion und der diskriminierenden Darstellung von Frauen in den Medien reicht, kommt es immer wieder – anlassbedingt – zu gemeinsamen politischen Aktionen verschiedener Gruppierungen (Gangoli 2007). Die besondere Aufmerksamkeit der zeitgenössischen indischen Frauenbewegung galt von Anfang an den benachteiligten Gesellschaftsgruppen, insbesondere der Masse der armen Frauen im ländlichen Bereich. An diesem Punkt setzt auch ein Großteil der Kritik am Zustand der westlichen Frauenbewegungen an, denen schon vor 20 Jahren eine „ziemlich introvertierte Tendenz zum Akademismus" vorgeworfen wurde (Patel 1989: 89). Der tiefer liegende Zusammenhang mit dem westlichen Kulturimperialismus wurde als ein weiterer Grund für eine kritische Distanz zur westlichen Frauenbewegung und zum westlichen Feminismus geltend gemacht.[17]

Das Ausmaß des Einflusses der westlichen Frauenbewegungen oder des westlichen Feminismus auf die indische Bewegung ist umstritten. Abgesehen davon, dass es heute selbstverständlich Verbindungen zwischen indischen und westlichen Feministinnen gibt, ist die Tatsache, dass vorwiegend britische Frauen an der Gründung der wichtigsten Frauenorganisationen im frühen 20. Jahrhundert beteiligt waren, nicht als einfacher Import fremder Ideen zu interpretieren. Der Widerstand indischer Frauen gegen Unterdrückung wurzelt in der indischen Sozialstruktur und im kulturellen Erbe Indiens (Liddle/Joshi 1986: 49). Während aber westliche Frauen fasziniert sind von diesem kulturellen Erbe Indiens, das für indische Frauen eine lange Tradition der Göttinnenverehrung und matrilineare Familienstrukturen bereithält, herrscht in der indischen Frauenbewegung selbst ein ambivalentes Bewusstsein für diese Wurzeln.

Vertreterinnen der modernen Frauenbewegung beziehen sich selten in positiver Weise auf Mythen, Volkstraditionen oder religiöse Praktiken. Bis vor Kurzem wurde Religion von den meisten zu einem „finsteren Überbleibsel erklärt, das über Bord geworfen werden muß" oder bestenfalls zu einer persönlichen Angelegenheit, die sich nicht auf die Sozialbeziehungen auswirken sollte (Dietrich 1989: 95; 1992: 10f., 14). Die tendenziell negative Haltung gegenüber der Religion wird darauf zurückgeführt, dass die ersten Aktivistinnen der Frauenbewegung vorwiegend aus linken politischen Gruppierungen kamen (Patel 1989: 86). Frauen galten generell als Opfer orthodoxer Re-

17 Madhu Kishwar etwa grenzt sich besonders scharf vom westlichen Feminismus ab: „feminism, as appropriated and defined by the West, has too often become a tool of cultural imperialism. The definitions, the terminology, the assumptions, the forms of struggle and institutions even the issues are exported from the West and applied to our situation rather mindlessly." (2004: 36)

ligionen und der einzige Aspekt, unter dem Religion zur Sprache kam, war die Debatte um ein säkulares Familien- oder Zivilrecht.

Das zivile Recht wird in Indien bis heute von den betreffenden Religionen reguliert, was dazu führt, dass Frauenrechte ständig im Namen der Religionsfreiheit verletzt werden. Das bedeutet etwa, dass muslimische Frauen im Fall der Scheidung keinen Anspruch auf Unterhalt vonseiten des geschiedenen Mannes besitzen oder dass christliche Frauen die Scheidung nur unter bestimmten – im Vergleich mit den christlichen Männern stark eingeschränkten – Bedingungen erlangen können. Seit der wachsende religiöse Fundamentalismus als drohende Herausforderung ernst genommen wird, erregt die „unheilige Allianz" zwischen Patriarchat, Religion und Politik eine neue Aufmerksamkeit (Sharma 1989: 28ff.). Angesichts dieser Situation mehren sich in Indien die Stimmen, die eine vielschichtigere Auseinandersetzung der Frauenbewegung mit Religion und religiöser Reform für wichtig erachten und eine Verbindung zur Frage nach der kulturellen Identität herstellen (Sharma 1989: 34; Dietrich 1992: 32). Viele Vertreterinnen der Frauenbewegung sind jedoch verunsichert, weil sie keine Erfahrung im Umgang mit Religion besitzen und deren Bedeutung und Wirkkraft unterschätzt haben. Das eigentliche Dilemma, das die ohnehin uneinheitliche und nur lose verbundene Frauenbewegung bis zur Spaltung bedroht, zeigt sich in der Forderung nach einem einheitlichen Zivilrecht beziehungsweise in seiner Ablehnung. Wird ein religionsneutraler Standpunkt eingenommen, könnten sich viele Frauen distanzieren. Aber auch wenn die Bewegung Religion und religiöse Symbolik aufgreifen würde, wird befürchtet, dass sich viele Frauen von ihr entfernen könnten und dass die Bewegung vielleicht gefangen wäre in einer endlosen theologischen Auseinandersetzung mit Hindu-Pandits, muslimischen Mullahs und anderen religiösen Experten (Gandhi/Shah 1992: 325f.).

Für dieses Dilemma gibt es keine einfachen Lösungen. In bewusster Hinwendung zur eigenen kulturellen Identität bekennt sich die bekannte Frauenaktivistin Madhu Kishwar zu einem „toleranten Hinduismus" (Young 1994: 96f.). Viele bleiben bei ihrer religionskritischen Haltung,[18] andere setzen darauf, dass sich Frauen aktiv an religiösen Reformen beteiligen, ihre eigene religiöse Geschichte entdecken und den humanistischen Kern der Religionen für alle verfügbar machen. Wiederum andere sehen die Wurzeln der Frauenbewegung selbst in einer zeitlosen Protestbewegung von Frauen, die sich auch immer wieder spirituell-religiös Ausdruck verschafft hat:

„The women's movement has no 'beginning' or origin. It has always existed as an emotion, an anger deep within us, and has flowed like music in and out of our lives, our consciousness and actions. We know from episodes in mythology, fables, folk stories, songs and humour that women in different ways, have resisted their subordination whenever and however it has been possible. They have challenged social conventions with bravery and wit, taken *sanyas*, used religious practices or the medium of trances and healing powers. Gradually through time, this resistance has moved from its folk roots, from unconscious, solitary acts, to collective protest and schools of ideology." (Gandhi/Shah 1992: 15)

Gerade diese Sichtweise macht es sinnvoll, Brücken zu bauen zwischen der Frauenbewegung und den modernen religiösen Reformbewegungen, die häufig an die genannten Fäden weiblichen Widerstands in der Vergangenheit anknüpfen. Auf diese Weise könn-

18 Rajan (2004) etwa weist auf die Tatsache hin, dass selbst die von westlichen Feministinnen und Intellektuellen so geschätzte weibliche religiöse Symbolik im Rahmen hindu-nationalistischer Politik instrumentalisiert wird.

ten vielleicht Allianzen gebildet werden gegen die reaktionären Kräfte, die den traditionellen Normen und Rollen für Frauen wieder unhinterfragbare Geltung verschaffen wollen.

3 Frauenemanzipation im modernen Hinduismus[19]

Im modernen Hinduismus hat zwar bis jetzt nur ansatzweise eine kritisch-feministische Auseinandersetzung mit der Tradition stattgefunden, es existieren aber verschiedene Modelle weiblicher Emanzipation bezogen auf die traditionell für Frauen vorgesehenen Rollen und Normen. Dabei zeigt sich, dass Frauen seit dem 20. Jahrhundert jene Rollen religiöser Autorität, die in der klassisch-brahmanischen Tradition Männern vorbehalten waren, für sich reklamieren. Es ist dies vor allem die Rolle der Entsagerin, aber auch die Rolle des Guru, der Lehrerin.

Zwei Bewegungen, die diese Veränderungen des klassischen Geschlechterverhältnisses vorantreiben, werden im Folgenden vorgestellt: die Rāmakrishna-Bewegung und die Viśva Dharma-Bewegung. Im Rahmen der Rāmakrishna-Bewegung erkämpften Frauen die Institutionalisierung ihrer spirituell-asketischen Lebensweise als *saṃnyāsinīs*. Parallel zum Männerorden wurde ein Frauenorden mit völlig gleichwertigen Funktionen etabliert. In der Viśva Dharma-Bewegung wurde das jahrhundertealte Gleichheitsideal, das sich ursprünglich vor allem gegen die Privilegien der Brahmanen und die Kastenhierarchie wandte, auf die Öffnung religiöser Lehr- und Leitungsfunktionen für Frauen bezogen.

3.1 Vom Grundrecht auf *saṃnyāsa* zum autonomen Frauenorden

Der berühmte Hindu-Mystiker Rāmakrishna (1836–1886) bildet den Mittelpunkt der nach ihm benannten Bewegung, die eine Hindu-Renaissance herbeiführen wollte. Weniger bekannt als Rāmakrishna ist seine Frau Sāradā Devī. Entsprechend dem klassischen Ideal einer Hindu-Ehefrau widmete sich Sāradā Devī bis zum Tod ihres Ehemanns hauptsächlich seinem leiblichen Wohlergehen. Erst nach dem Tod Rāmakrishnas, den sie viele Jahre überlebte, wuchs Sāradā Devī in eine andere Rolle hinein. Sie wurde von der mittellosen Witwe zum Guru und zu einer wichtigen Figur im Orden, den die Schüler von Rāmakrishna gründeten. Ihre Bedeutung wird von den VertreterInnen der Rāmakrishna-Bewegung mit einem biografischen Ereignis legitimiert: Im Rahmen eines Rituals verehrte Rāmakrishna seine Frau, mit der er eine asketische Beziehung geführt haben soll, als „Heilige Mutter“, als Manifestation der Göttin Kālī. Dieser Vorgang hatte keinen unmittelbaren Einfluss auf ihr Leben, erst viel später erlangte sie als „Heilige Mutter“ göttliche Autorität. Sie wird bis heute als irdische Verkörperung der Göttin Kālī verehrt und inspiriert die religiöse Autonomie von Frauen, die sich auf ihre Nachfolge berufen und in einem eigenständigen weiblichen Orden leben.

Obwohl Vivekānanda, der bedeutendste Schüler Rāmakrishnas und eigentliche Gründer der Bewegung, bereits 1894 Pläne für einen weiblichen Ordenszweig hatte, mussten die interessierten Frauen etliche Jahrzehnte für seine Verwirklichung kämpfen.

19 Für eine ausführliche exemplarische Darstellung und Analyse dieses Themas siehe Heller (1999).

Vivekānanda, der von der Bildung und der Tatkraft US-amerikanischer Frauen, die er auf seinen Reisen in den Westen kennenlernte, beeindruckt war, wollte Sāradā Devī zum Zentrum eines Ordens machen, der der Entwicklung der indischen Frauen dienen sollte. Vivekānanda starb, bevor er dieses Projekt realisieren konnte. Seine Nachfolger in der männlichen Ordensgemeinschaft zeigten sich reserviert 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 Rāmakrishna-Ordens ein Artikel über das Recht von Hindu-Frauen auf *saṃnyāsa*. Die spätere *saṃnyāsinī* 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 von Frauen zurückzuführen. Auf Sāradā Devī als Modell verweisend, appelliert sie an die indischen Frauen, den Weg der Entsagung zu wählen und die Ideale des Dienstes am Mutterland und der persönlichen Befreiung gleichermaßen zu verwirklichen. Da diese Stellungnahme von den Autoritäten des Rāmakrishna-Ordens als Kritik und aggressives Einklagen eines Rechts aufgefasst wurde, dauerte es noch etliche Jahre, bis es tatsächlich zur Gründung eines weiblichen Ordenszweigs kam.

Im Jahr 1954 wurde der Śrī Sāradā Maṭh in Dakshineswar bei Kalkutta feierlich eröffnet und nach fünf weiteren Jahren in die völlige Unabhängigkeit entlassen. Die *saṃnyāsinīs* sind stolz auf ihre Autonomie. Sie betrachten den Sāradā Māṭh als ersten Frauenorden der Religionsgeschichte, der in allen Belangen völlig unabhängig von männlicher Kontrolle ist:

„In the history of the monastic ideal followed by women – Hindus, Jains, Buddhists, and Christians – this is the first and only Women's order which is absolutely independent of men's control in all matters, sacred and secular" (Atmaprana 1990: 500).

So ermöglicht die Rāmakrishna-Bewegung spirituell orientierten Frauen zwar den Schritt in die Emanzipation von männlicher religiöser Autorität, stellt aber gleichzeitig die traditionellen Vorstellungen von Weiblichkeit und die normativen Rollenmodelle für die „weltlich" lebenden Frauen nicht infrage.

3.2 „Feminismus" aus dem 12. Jahrhundert

Im indischen Bundesstaat Karnataka wirkt seit den 1970er Jahren eine andere aktive religiöse Reformbewegung, die auf ein reiches Erbe der Kritik an hierarchischen Gesellschaftsstrukturen zurückblickt. Die Viśva Dharma-Bewegung steht in der Tradition der Liṅgāyats, die im 12. Jahrhundert die Kastenhierarchie und das religiöse Monopol der Priesterelite außer Kraft gesetzt hatten. In der modernen Revitalisierung des traditionellen Gleichheitsethos werden auch Emanzipationsbestrebungen für Frauen legitimiert. Prominenteste Heilige dieser religiösen Tradition ist eine Frau namens Akkamahādēvi, die im 12. Jahrhundert gelebt hat. Akkamahādēvi ist für zeitgenössische Liṅgāyats das bedeutendste Symbol für die Gleichberechtigung der Frau. Sie wird gepriesen als Vor-

läuferin der Frauenemanzipationsbewegung, als hellster Stern am Firmament des Feminismus jener Tage.

Leben und Legende der Heiligen sind untrennbar verwoben. Von Kindheit an soll sie mit Hingabe den Gott Śiva verehrt haben. Von einem unbekannten Guru wurde sie in die Śiva-Verehrung initiiert. Als Mahādēvi gegen ihren Willen einen Fürsten namens Kauśika heiraten sollte, knüpfte sie ihre Zustimmung an die Bedingung, dass sie ihre religiöse Praxis völlig frei und ungestört ausüben dürfe. In kurzer Zeit verstieß Kauśika gegen alle Abmachungen und Mahādēvi verließ den Palast. Mit einer extremen Geste entledigte sie sich der aufgezwungenen Lebensführung und warf ihre Kleider von sich. Indem sie nackt und ungeschützt den Palast und ihren Heimatort verließ, brach sie mit allen sozialen Konventionen. Sie wanderte allein, nur bekleidet mit ihren langen Haaren, Richtung Kalyana, dem Zentrum der Liṅgāyats, die sich der ausschließlichen Verehrung des Gottes Śiva verschrieben hatten. Als sie ihr Ziel schließlich erreichte, wurde sie von den männlichen spirituellen Autoritäten einem harten Test unterzogen, der die spirituelle Reife der unkonventionellen jungen Frau überprüfen sollte. Mahādēvi ging aus dieser Prüfung als anerkannte spirituelle Autorität hervor und erhielt den Ehrentitel Akka, „ältere Schwester".

Akkamahādēvi verbrachte als eine der führenden Persönlichkeiten fünf bis sechs Jahre in Kalyana und vollendete dort ihre spirituelle Entwicklung. Schließlich machte sie sich zu einem heiligen Ort Richtung Norden auf, um sich mit Śiva zu vereinen. Kurze Zeit nach ihrer Ankunft erreichte sie dort auch das Ende ihres spirituellen Weges. Zum Zeitpunkt ihres Todes war sie etwa 24 oder 25 Jahre alt. Für Akkamahādēvi war es unvereinbar, zugleich Gottesbraut und Ehefrau eines sterblichen Mannes zu sein. Wie andere Mystikerinnen vor und nach ihr interpretierte sie das Paradigma der *Bhakti*-Religiosität als ausschließliche Bindung an Gott und wies damit die traditionelle Rolle der hinduistischen Ehefrau zurück.[20]

Ihre Nacktheit gilt als Höhepunkt eines 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. Akkamahādēvi verkörpert das wichtigste Frauenideal jener zeitgenössischen Reformbewegung, die die alten revolutionären Ideale aus der Gründerzeit der Liṅgāyats wiederbeleben möchte. Sie hat zahlreiche Frauen in Vergangenheit und Gegenwart inspiriert und ist das spirituelle Vorbild von Māte Mahādēvi, der derzeitigen Leiterin der Viśva Dharma-Bewegung.

Māte Mahādēvi wurde am 13. März 1946 als älteste Tochter einer reichen Familie in Chitradurga, Karnataka, geboren. Als junge Studentin ließ sie sich heimlich von einem Guru namens Swami Liṅgānanda in die monastische Lebensweise initiieren und erhielt den Namen „Mahādēvi". Ihr Guru und ein Offenbarungserlebnis vermittelten ihr die Gewissheit, dass sie als neue Verkörperung von Akkamahādēvi in die Welt gekommen sei, um die alten Ideale der Liṅgāyat-Tradition zu erfüllen. Mit der Unterstützung von Swami Liṅgānanda gründete sie den Jaganmātā Akkamahādēvi Āśrama, als dessen offizielles Oberhaupt, *Jagadguru* („Weltlehrer"), sie 1970 inthronisiert wurde. Die beiden waren sich einig, dass die Leitung der klosterähnlichen Organisation, die in der

20 Weitere Beispiele für diese Form der ausschließlichen Gottesbeziehung finden sich bei Kinsley (1980). Die religiöse Rolle der Gottesbraut im hinduistischen und christlichen Kontext vergleicht Heller (2007).

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 einmahnt. Swami Liṅgānanda 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. Januar 1996 wurde sie feierlich als *Mahājagadguru* („großer Weltlehrer") inthronisiert. In den verschiedenen Ansprachen wurde die Abschaffung der Kasten und der Unberührbarkeit sowie die Gleichstellung von Mann und Frau besonders hervorgehoben. Die zahlreichen Rednerinnen wiesen immer wieder darauf hin, wie wichtig und notwendig es sei, dass Frauen bedeutende Positionen in der Gesellschaft einnehmen. Die Öffnung religiöser Rollen für Frauen sei als Motor für die Statusveränderung von Frauen in der Gesellschaft zu sehen.

Die Viśva Dharma-Bewegung hat das alte Gleichheitsethos der Liṅgāyats revitalisiert und daraus die grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter abgeleitet. Obwohl die spirituelle Selbstverwirklichung von Frauen im Vordergrund steht, werden zugleich auch das traditionelle Frauenideal und die normativen sozialen Rollen infrage gestellt.

4 Schlussbetrachtungen: Spannung zwischen spiritueller und sozialer Emanzipation

Die Ansätze zur Frauenemanzipation im modernen Hinduismus können nur vor dem Hintergrund der traditionellen und einflussreichen religiösen Geschlechterordnung einerseits und der autochthonen indischen Frauenbewegung andererseits interpretiert werden. Nur ein Referenzrahmen, dessen Eckpfeiler der indischen Kultur entnommen sind, ermöglicht eine angemessene Einordnung und Beurteilung dieser modernen Entwicklungen.

Die *saṃnyāsinīs* des Sāradā Maṭh und der Viśva Dharma-Bewegung stimmen in dem Urteil überein, dass die Frauenbewegungen in Indien genauso wie im Westen zu wenig bis gar keine spirituelle Orientierung besitzen. Entsprechend der Ansicht der männlichen Autoritäten der Rāmakrishna-Bewegung betrachten die *saṃnyāsinīs* des Sāradā Maṭh das Ergebnis der westlichen Frauenbefreiungsbewegung als fehlerhafte Entwicklung. Der Begriff „Frauenbefreiung" und die Art der Durchsetzung werden als ausgesprochen westliche Idee bezeichnet. Frauen kämpfen um Befreiung, indem sie Männer imitieren und denselben Status anstreben. Der Frauenbewegung wird generell der Vorwurf gemacht, dass sie sich nicht für ein angemessenes Ideal von Weiblichkeit einsetzt.

Der Sāradā Maṭh besitzt keine Kontakte mit der indischen Frauenbewegung, da diese hinsichtlich ihrer Ideale als verwestlicht gilt. An die Stelle der traditionell weiblichen Haltung des Dienens sei die Genussorientierung getreten. Die Bemühungen zur Verbesserung weiblicher Lebensbedingungen – besonders im Hinblick auf Bildung, Bewegungsfreiheit und die gleichen gesellschaftlichen Möglichkeiten – werden zwar anerkannt, aber in ihrer Bedeutung relativiert. Aus der Sicht der *saṃnyāsinīs* des Sāradā Maṭh dienen hier durchaus wichtige Mittel dem falschen Zweck, insofern Frauen ihrer

spirituellen Befreiung nicht nur nicht näher gebracht, sondern durch die Missachtung des weiblichen Wesens sogar von ihr entfernt werden.

Aus dem Blick auf die Geschichte der indischen Frauenbewegung ergeben sich interessante ideologische Verbindungen zwischen der frühen Frauenbewegung und der Rāmakrishna-Bewegung. Unter dem starken Einfluss jener hinduistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts, die – wie die Rāmakrishna-Bewegung – von einem „Hindu revivalism" geprägt waren, gelang es der Frauenbewegung, den öffentlichen Widerstand gegen die Statusverbesserung von Frauen zu reduzieren. Das Konzept „women's uplift" stellte die traditionellen weiblichen Rollen und Werte nicht infrage. Die Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben wurde mit der Neubelebung der vergangenen Weiblichkeitsideale der hinduistischen Tradition legitimiert. Das Konzept der komplementären Geschlechterrollen, die untergeordnete, dienende Rolle der Frau und das Frauenideal Sītā behaupteten ihren Platz in der Ideologie der frühen indischen Frauenbewegung. Vergleicht man den heutigen Standpunkt der *saṃnyāsinīs* des Sāradā Maṭh mit den Positionen der frühen Frauenbewegung, so lassen sich deutliche Parallelen feststellen. Durch Bildung und soziale Leistungen sollen Frauen mit den notwendigen Fähigkeiten und der Verantwortung ausgestattet werden, als ideale Mütter und Ehefrauen dem nationalen Wohl zu dienen. Die indische Frauenbewegung hat sich in der Zwischenzeit in eine andere Richtung entwickelt, die Rāmakrishna-Bewegung ist der Ideologie des 19. Jahrhunderts treu geblieben.

Das Verhältnis der Viśva Dharma-Bewegung zur Frauenbewegung lässt sich weniger eindeutig bestimmen. Zwar kritisiert auch Māte Mahādēvi die fehlende spirituelle Orientierung, würdigt aber zugleich die positiven Errungenschaften im Bildungsbereich sowie sozio-ökonomische Verbesserungen uneingeschränkt. Besonders schätzt sie, dass dadurch eine Alternative zum Eheleben möglich wird. Im Gegensatz zur Rāmakrishna-Bewegung, die sich durch straffe Organisation und ideologische Einheitlichkeit auszeichnet, definieren andere prominente Frauen der Viśva Dharma-Bewegung ihr Verhältnis zu Organisationen der indischen Frauenbewegung vorbehaltlos positiv. Sie fühlen sich in ihren Aktivitäten den Idealen und Zielen der Frauenbewegung durchaus verbunden und zeigen sich an einer Zusammenarbeit interessiert.

Māte Mahādēvi setzt deutliche Signale zur Veränderung der sozialen Rollen von Frauen. 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 wiederverheiraten dürfen. Zu diesen Positionen passt es, dass Sītā, die ja den traditionellen Inbegriff von weiblicher Treue, Hingabe und Opferbereitschaft verkörpert, als Ideal abgelehnt wird. Sītās Ehemann, der von vielen Hindus – heute sind darunter viele NationalistInnen mit religiös-fundamentalistischer Einstellung – als Gott verehrte Rāma, hat Sītā nach den Worten von Māte Mahādēvi ausgebeutet und sich an ihr schuldig gemacht. Frauen sollen sich entsprechend ihren Fähigkeiten entwickeln können, die allerdings nicht durch eine besondere weibliche „Natur" vorgegeben sind.

Die Haltung von Māte Mahādēvi ist mit dem Konzept „equal rights" der indischen Frauenbewegung ab etwa 1930 vergleichbar. Der Kampf für den gleichen gesetzlichen Status führte zur prinzipiellen Gleichstellung der Geschlechter in der indischen Ver-

fassung. Māte Mahādēvi ist der Meinung, dass in der Person Akkamahādēvis die Frau das erste Mal in der indischen Geschichte dem Mann gleichgestellt ist. Akkamahādēvi ist ein starkes religiöses Symbol, das die traditionelle Rolle der idealen Hindu-Frau in Frage stellt. Der Vorrang der spirituellen Selbstverwirklichung markiert allerdings auch die Grenze für das Interesse Māte Mahādēvis an sozialen Veränderungen. Den Hauptteil ihrer Energien für Gleichberechtigung konzentriert sie auf den religiösen Bereich. Ob die religiöse Gleichberechtigung von Frauen und Männern tatsächlich die soziale Gleichberechtigung vorantreibt, wird die künftige Entwicklung zeigen. Um eine tragfähige Brücke zur Frauenbewegung zu bauen, müsste sich allerdings das Interesse an der Veränderung sozialer Rollen verstärken. Die zeitgenössische Frauenbewegung ist maßgeblich aus der Einsicht entstanden, dass die Verankerung der Gleichstellung in der Verfassung nicht genügt, um den Status von Frauen real zu verbessern. Die weibliche Emanzipation durch den Bruch mit der gesellschaftlichen Norm und den Abbruch der Sozialbeziehungen nach dem Modell der Akkamahādēvi zu suchen, ist ein Signal, aber keine Perspektive für den Statuswandel von Frauen in der indischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

Altekar, Anant Sadashiv. (1991). *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day.* Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass

Atmaprana, Pravrajika. (1990). Monasticism for Indian Women. *The Vedanta Kesari,* 77, 492-501

Bhatt, B. D. & Sharma, S. R. (1992). *Women's Education and Social Development.* Bombay: Himalaya Publ. House

Bühler, Georg. (Übers.). (1988). *The Laws of Manu. Translated with Abstracts from Seven Commentaries.* [Sacred Books of the East 25]. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass

Bumiller, Elisabeth. (1992). *May You Be the Mother of a Hundred Sons. A Journey among the Women of India.* Reprint. New Delhi: Penguin Books India

Chaudhuri, Maitrayee. (Hrsg.). (2004). *Feminism in India.* New Delhi: Zed Books

Denton, Lynn Teskey. (2004). *Female Ascetics in Hinduism.* Albany, NY: State Univ. of New York Press

Desai, Neera. (Hrsg.). (1991). *A Decade of Women's Movement in India.* Reprint. Bombay: Himalaya Publ. House

Dietrich, Gabriele. (1989). Kann die Frauenbewegung eine antikommunalistische Kraft werden? In Autonome Frauenredaktion (Hrsg.), *>Dritte Welt<* [Frauenbewegungen der Welt 2] (S. 95-103). Berlin: Argument

Dietrich, Gabriele. (1992). *Reflections on the Women's Movement in India. Religion, Ecology, Development.* New Delhi: Horizon India books

Gandhi, Nandita & Shah, Nandita. (1992). *The Issues at Stake. Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India.* New Delhi: Kali for Women

Gangoli, Geetanjali. (2007). *Indian Feminisms. Law, Patriarchies and Violence in India.* Aldershot: Ashgate

Gupta, Lina. (1991). Kali, the Saviour. In Paula M. Cooey; Wiliam R. Eakin & Jay B. McDaniel (Hrsg.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions* (S. 15-38). Maryknoll, NY: Orbis Books

Heller, Birgit. (1993). Verheiratet mit einem Gott. Zum Geschlechterverhältnis im Hinduismus am Beispiel von Lakshmī und Bishnupriyā, den Ehefrauen eines Mystikers. In Donate Pahnke (Hrsg.), *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft* (S. 225-250). Marburg: diagonal

Heller, Birgit. (1998). Gott und Geschlecht. Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* 92, 107-116

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

Heller, Birgit. (2007). The Bride of God as Religious Role in the Contexts of Hinduism and Christianity. In Sofia Boesch Gajano & Enzo Pace (Hrsg.), *Donne tra saperi e poteri nelle storia delle religioni* (S. 99-110). Brescia: Morcelliana

Heller, Birgit. (2008). Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Traditionen. In Anna-Katharina Höpflinger; Ann Jeffers & Daria Pezzoli-Olgiati (Hrsg.), *Handbuch Gender und Religion* (S. 111-124). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Jacobson, Doranne & Wadley, Susan S. (1992). *Women in India. Two Perspectives.* 2. Aufl. New Delhi: Manohar Publ.

Jayawardena, Kumari. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World.* New Delhi: Kali for Women

Kakar, Sudhir. (1988). *Kindheit und Gesellschaft in Indien. Eine psychoanalytische Studie* (= The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India). Frankfurt a. M.: Nexus

Khandelwal, Meena. (2004). *Women in Ochre Robes. Gendering Hindu Renunciation.* Albany, NY: State Univ. of New York Press

Khandelwal, Meena; Hausner, Sondra L. & Gold, Ann Grodzins. (Hrsg.). (2006). *Women's Renunciation in South Asia. Nuns, Yoginis, Saints, and Singers.* New York, NY: Palgrave Macmillan

King, Ursula. (1984). The Effect of Social Change on Religious Self-Understanding: Women Ascetics in Modern Hinduism. In Kenneth Ballhatchet & D. Taylor (Hrsg.), *Changing South Asia 1. Religion and Society* (S. 69-83). Hong Kong: Centre of South Asian Studies, SOAS

Kinsley, David. (1980). Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of Some Hindu Women Devotees. *Journal of Asian and African Studies,* 15, 83-93

Kishwar, Madhu. (2004). A Horror of 'Isms': Why I Do Not Call Myself a Feminist. In Maitrayee Chaudhuri (Hrsg.), *Feminism in India* (S. 26-51). New Delhi: Zed Books

Leslie, Julia. (1989). *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman According to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan.* Delhi: Oxford Univ. Press

Leslie, Julia. (1991). Suttee or Satī: Victim or Victor? In Julia Leslie (Hrsg.), *Roles and Rituals for Hindu Women* (S. 175-191). London: Pinter

Liddle, Joanna & Joshi, Rama. (1986). *Daughters of Independence. Gender, Caste and Class in India.* London: Zed Books

Meyer, Johann Jakob. (1915). *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte.* Leipzig: Heims

Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette. (Hrsg.). (1996). *Wild Goddesses in India and Nepal.* Bern: Lang

Mies, Maria. (1973). *Indische Frauen zwischen Patriarchat und Chancengleichheit. Rollenkonflikte studierender und berufstätiger Frauen.* Meisenheim a. Glan: Hain

Mukherjee, Prabhati. (1983). The Image of Women in Hinduism. *Women's Studies International Forum,* 6, 375-381

Narayanan, Vasudha. (1990). Hindu Perceptions of Asupicousness and Sexuality. In Jeanne Becher (Hrsg.), *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women* (S. 64-92). Genf: WCC Publ., World Council of Churches

O'Flaherty, Wendy Doniger. (1990). *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts.* 4. Auflage. Chicago: Univ. of Chicago Press

Ojha, Catherine. (1981). Feminine Asceticism in Hinduism: Its Tradition and Present Condition. *Man in India,* 61, 254-285

Olivelle, Patrick. (1984). Renouncer and Renunciation in the Dharmaśāstras. In Richard W. Lariviere (Hrsg.), *Studies in Dharmaśāstra* (S. 81-152). Kalkutta: KLM

Patel, Vibhuti. (1989). Frauenbefreiung in Indien. In Autonome Frauenredaktion (Hrsg.), >*Dritte Welt*< [Frauenbewegungen der Welt 2] (S. 82-94). Berlin: Argument

Pintchman, Tracy. (1993). The Ambigous Female. Conceptions of Female Gender in the Brahmanical Tradition and the Roles of Women in India. In Ninian Smart & Shivesh Thakur (Hrsg.), *Ethical and Political Dilemmas of Modern India* (S. 144-159). Houndsmill, Basingstoke, Hampshire: Macmillan

Robinson, Sandra P. (1985). Hindu Paradigms of Women: Images and Values. In Yvonne Yazbeck Haddad (Hrsg.), *Women, Religion and Social Change* (S. 181-215). Albany, NY: State Univ. of New York Press

Rajan, Rajeswari Sunder. (2004). Is the Hindu Goddess a Feminist? In Maitrayee Chaudhuri (Hrsg.), *Feminism in India* (S. 318-333). New Delhi: Zed Books

Ramanujan, A. K. (Übers.). (1973). *Speaking of Śiva.* Hardmondsworth: Penguin Books

Schmidt, Hanns-Peter. (1987). *Some Women's Rites and Rights in the Veda.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute

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

Tewari, Laxmi G. (1991). *The Splendor of Worship. Women's Fasts, Rituals, Stories and Art.* New Delhi: Manohar

Wadley, Susan S. (1992). Women and the Hindu Tradition. In Doranne Jacobson & Susan S. Wadley (Hrsg.), *Women in India. Two Perspectives* (111-135). 2. Aufl. New Delhi: Manohar

Young, Katherine. (1987). Hinduism. In Arvind Sharma (Hrsg.), *Women in World Religions* (S. 59-103). New York, NY: State Univ. of New York Press

Young, Katherine. (1994). Women in Hinduism. In Arvind Sharma (Hrsg.), *Today's Woman in World Religions* (S. 76-135). Albany, NY: State Univ. of New York Press

Zur Person

Birgit Heller, Mag. Dr. theol., Dr. phil. habil., geb. 1959, Professorin am Institut für Religionswissenschaft, Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: religionswissenschaftliche Frauen- und Geschlechterforschung, moderne Hindu-Religionen, Themen der vergleichenden Religionsforschung (wie Menschenbilder, Sterben, Tod und Trauer, Jenseitsvorstellungen, Religionen und Medizinethik) und angewandte/praxisorientierte Religionswissenschaft mit dem Fokus: Interreligiöse und spirituelle Dimensionen von Palliative Care

Kontakt: Universität Wien, Institut für Religionswissenschaft, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
E-Mail: Birgit.Heller@univie.ac.at