

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is an author produced version of the following article. This article has been peer-reviewed and copyedited but does not include the final publisher's layout including the journal pagination.

Author: Heller, Birgit
Title: "Wissen, Weisheit und Geschlecht: Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Traditionen"
Published in: Handbuch Gender und Religion.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
Year: 2021
Pages: 1 - 18
ISBN: 978-3-8252-5714-9

The article is used with permission of [Vandenhoeck & Ruprecht](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Wissen, Weisheit und Geschlecht

Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Traditionen

Birgit Heller

1 Wissen, Weisheit und Macht

In der klassisch-brahmanischen Tradition des Hinduismus spielen religiöses Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit eine große Rolle. Die Faktoren Wissen und Interpretationskompetenz – gemeint ist die Fähigkeit zur verbindlichen Deutung der Überlieferung – wirken sich entscheidend auf den religiösen und sozialen Status aus. Die religiöse Initiation eröffnet den Zugang zum Studium der religiösen Überlieferung und wird als zweite Geburt betrachtet. Traditionellerweise werden nur Knaben der drei oberen Gesellschaftsschichten zur religiösen Initiation zugelassen. Die Argumentationsstrukturen für den Ausschluss von Mädchen und Frauen aus Bildung und Wissen weisen in allen religiösen Traditionen, die im Kontext patriarchal geprägter Gesellschaften entstanden sind, große Ähnlichkeiten auf. Dies gilt besonders für das rabbinische Judentum, wo das religiöse Wissen eine vergleichbar wichtige Bedeutung besitzt,¹ aber auch – mit gewissen Einschränkungen – für Christentum, Buddhismus und Islam.

Da der Zugang zu Bildung und Wissen den Schlüssel für Veränderung in den religiösen Traditionen und sämtlichen Bereichen der Gesellschaft bildet, ist der Zusammenhang von Wissen und Geschlecht als eine zentrale Fragestellung im Kontext der Geschlechterforschung zu betrachten. Wissen und Weisheit sind zwar nicht deckungsgleich, aber doch tief miteinander verbunden. Gerade die Tradition des Veda, des heiligen Wissens, die für den brahmanisch geprägten Hinduismus normativ ist, bringt zum Ausdruck, dass religiöse Wissenstradition in der intuitiven Schau wurzelt. Die älteste vedische Überlieferung wird den mythischen Sehern – genannt werden auch einige Seherinnen – der Vergangenheit zugeschrieben, die die Worte »geschaut« haben. Der weise Mensch, der die spirituelle Vollkommenheit erlangt hat, muss in den späteren, nachvedischen Hindu-Religionen

¹ Die brahmanisch-hinduistische Überlieferung und die rabbinisch geprägten Traditionen des Judentums weisen hinsichtlich Stereotypenbildung und Argumentationsmustern bemerkenswerte Analogien auf, vgl. dazu Heller (1999a).

nicht zwangsläufig ein wissender Mensch sein. Er kann sein Ziel auch auf dem Weg der Hingabe an Gott erreichen. Sehr oft aber ist spirituelle Weisheit gekoppelt an religiöses Wissen, insofern die Erfahrungen der Mystiker und auch etlicher Mystikerinnen in der Form von Liedern und Texten mitgeteilt und tradiert werden.

Im Blick auf die Zusammenhänge von Wissen, Weisheit und Geschlecht zeigen sich in den Hindu-Religionen zum einen große Unterschiede zwischen der weiblichen religiösen Symboltradition und der normativen Konstruktion von Frauenbildern und Frauenrollen. Zum anderen fallen neben Tradierungskonstanten im Rahmen der brahmanisch geprägten Überlieferung Abweichungen in den epischen und devotionalen Traditionen auf, sowie generelle Veränderungen in modernen religiösen Bewegungen.

2 Weiblich personifizierte Symbole für Wissen/Weisheit

In einer vedischen Hymne offenbart sich die Göttin Vāc (ursprünglich das Wort, die heilige Rede) als himmlische Königin, als Schöpferin der heiligen Schriften, als Inspiration der Brahmanen, als Vermittlerin der religiösen Erfahrung und Wahrheit und darüber hinaus als Mutter des Lebens (R̥g-Veda 10,125). Sie ist aus den Urwassern entstanden und spielt als Erstgeborene der Ordnung und Mutter der Veden eine wichtige Rolle im Schöpfungsprozess.² Vāc ist die Trägerin der Wahrheit, die intuitiv geschaut wird. Sie ist die Schützerin und Gönnerin der Gebete und Dichtungen.

Mit Vāc, der weiblichen, schöpferisch tätigen Macht (besonders des Wortes), wurde seit früher Zeit die vedische Flussgöttin Sarasvatī, »die Gewässerreiche«, identifiziert. In der vedischen Überlieferung wird die Flussgöttin als elementare schöpferische Kraft aufgefasst. Sie ist die Tochter des Blitzes, die Stimme des Donners (R̥g-Veda 6,49, 7), die alle kosmischen Bereiche durchdringt. Sarasvatī steht in einer besonderen Beziehung zur geistigen Welt – sie herrscht über alle Intuition (R̥g-Veda 1, 3, 12) und ist begreifbar als schöpferischer Gedankenfluss.³ Im späteren Hinduismus zählt Sarasvatī gemeinsam mit Gaṅgā und Yamunā zu den drei wichtigsten Flussgöttinnen. Bedeutsamer ist allerdings die Verbindung der bis heute populären Göttin Sarasvatī mit Sprache, Denken und Intellekt, die beispielsweise mit folgenden Beinamen ausgedrückt wird: »Kraft des Wissens«; »Mutterschoß oder Quelle der Veden«; »deren Form alle Wissenschaften bilden«; »die in allen Büchern wohnt«.⁴

² Vgl. Gonda (1978), 96.

³ Vgl. Kramrisch (1974), 245–246.

⁴ Vgl. Gupta (1962).

Zahlreiche Bilder und Skulpturen zeigen Sarasvatī mit den für sie typischen Emblemen in den Händen: mit Vina (Stabzither), Gebetsschnur und Buch. Dadurch wird sie assoziiert mit Musik, religiösen Riten und Wissenschaft.

Abb. 1: Holzstatue der Göttin Sarasvatī, moderne Nachbildung nach altem Vorbild (Foto: B.H.).

Sarasvatī ist die Göttin der Rede, die Beschützerin der Künste und Wissenschaften und gilt als die Summe der menschlichen Geistes-tradition.⁵ Sie ist die Göttin, die die menschliche Kultur – manifest in Wissenschaft und Kunst – hervorbringt und bewahrt. Bis heute wird Sarasvatī in ganz Indien verehrt, besonders in Schulen, Universitäten und überall dort, wo Bildung stattfindet. Das ikonographische Set und seine Interpretation machen jedoch deutlich, dass Sarasvatī nicht nur Wissen in einem positivistischen Sinn symbolisiert, sondern darüber hinaus für jenes spirituelle Wissen steht, das aus der Welt der Unwissenheit befreit. Die Tatsache, dass sie die Gebetsschnur in der rechten Hand, das Buch aber in ihrer linken Hand hält, kann als Bevorzugung des spirituellen Wissens gegenüber dem säkularen Wissen gedeutet werden.⁶

In Verbindung mit Sarasvatī stehen auch die weniger bedeutenden Göttinnen Sāvitrī und Gāyatrī. Die beiden Göttinnen gelten wie Sarasvatī als Gemahlinnen des Schöpfergottes Brahmā oder werden überhaupt mit ihr identifiziert. Wie Sarasvatī gehören sie zur Sphäre des Wissens und werden als »Mutter der Veden« bezeichnet. Gāyatrī ist ursprünglich die Personifizierung des bedeutendsten vedischen Versmaßes. Der berühmteste vedische Vers, der täglich rezitiert wird und die Kondensation des Veda-Wissens darstellt, trägt den Namen Sāvitrī oder Gāyatrī (R̥g-Veda 3, 62, 10): »Wir konzentrieren uns auf das strahlende Licht von Gottes Savitr̥ (die Sonne). Möge sie unseren Geist anregen«⁷. Als Tochter des Sonnengottes Savitar ist Sāvitrī die Person gewordene Essenz des Veda. Die Göttin Sāvitrī steht allerdings im Schatten ihres menschlichen gleichnamigen Pendant. Sāvitrī ist die Heldin einer der berühmtesten indischen Liebeserzählungen und hat die gleichnamige Göttin, die allerdings ihre geistige Mutter ist, völlig in den Hintergrund gestellt.

Trotz dieser reichen weiblichen Symbolik von Wissen und Weisheit wurde den konkreten Frauen in der brahmanischen Tradition der Zugang zur Wissenstradition verwehrt.

⁵ Vgl. Kinsley (1990), 59–60.

⁶ Vgl. beispielsweise www.stephen-knapp.com/sarasvati_goddess_of_learning.htm (augerufen am 17.10.2019).

⁷ Vgl. dazu Michaels (1998), 108–109, von dem auch die Übersetzung stammt.

3 Normative Weiblichkeitskonstruktion und der Ausschluss vom Wissen in der brahmanischen Überlieferung

Der generelle Ausschluss von Mädchen und Frauen vom Erwerb religiösen Wissens hat eine längere Geschichte. Zur geschlechtsspezifischen Rollenverteilung in der vedischen Zeit gibt es verschiedene Positionen. Von modernen hinduistischen Historikern und Reformern wird die vedische Zeit gerne als goldene Zeit religiöser Gleichberechtigung dargestellt.⁸ Dementsprechend fallen die Einschätzungen zum Status der Frau aus, die vor allem im Kult als gleichberechtigte Partnerin des Mannes betrachtet wird. Dass Frauen in vedischer Zeit über rituelle Autorität verfügten, wird in der jüngeren Forschung betont,⁹ allerdings ist wohl eher von einer – durchaus wichtigen – Mitwirkung der Ehefrauen am vedischen Opferritual auszugehen. Veda leitet sich ab von *vid*, »wissen«. Dieses überlieferte Wissen bildet das Fundament des Opferrituals. Die Knaben der drei oberen Gesellschaftsschichten sollten im Alter zwischen sieben (achtes Jahr nach der Empfängnis) und zwölf Jahren mit der Zeremonie des *upanayana* zum Veda-Studium aufgenommen 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. In dieser so genannten zweiten, wahrhaften Geburt, erhielten sie eine neue Identität.¹⁰ Erst die Geburt aus dem Veda, dem heiligen Wissen, erschuf das volle Mitglied der arischen Gesellschaft. Das *upanayana* markiert den Beginn der sozio-religiösen Existenz von der vedischen Zeit bis heute im brahmanisch geprägten Hinduismus. Es ist in der Forschung umstritten, ob für Mädchen zu irgendeiner Zeit *upanayana* und anschließendes Veda-Studium generell üblich waren.¹¹ Die meisten Hinweise dazu stammen aus einer Zeit, in der dies jedenfalls nicht mehr der Fall war.

Wenn *upanayana* und anschließendes Veda-Studium für Frauen vielleicht auch nie allgemein üblich war, so gibt es zumindest hinreichend Belege, die sich auf eine bestimmte Gruppe von Frauen beziehen. In einigen Stellen der Dharma-Literatur wird zwischen zwei Arten von Frauen unterschieden: den *brahmavādinīs*, die *upanayana* und Veda-Studium absolvierten und den *sadhyovā-*

⁸ Aus der Fülle der Beispiele sei auf das viel zitierte historische Werk von Altekar (1991), 196–201 und auf den bekannten Reformers Swami Vivekānanda (1982), 26 verwiesen.

⁹ Vgl. Jamison (1996); McGee (2002).

¹⁰ Vgl. Smith (1986), 65–89.

¹¹ Von einer generellen Initiation für Mädchen gehen etwa Kane (1974), 293–295 oder Leslie (1983), 91 aus. Anderer Meinung ist beispielsweise Schmidt (1987), 23–29, der die generelle Initiation von Mädchen auch für die frühe vedische Zeit ausschließt und die Existenz von *brahmavādinīs* für Ausnahmefälle hält.

dhūs, die unmittelbar vor der Hochzeit einer formellen *upanayana*-Zeremonie unterzogen wurden:

Nach Hārīta gibt es zwei Arten von Frauen, die *brahmavādinīs* und die *sadyovadhūs*. Von diesen sollen die *brahmavādinīs* (das *upanayana* vollziehen), das Opferfeuer entzünden, den Veda studieren und im eigenen Haus um Almosen betteln. Im Fall der *sadyovadhūs* soll kurz vor der Hochzeit eben nur das *upanayana* vollzogen und dann die Hochzeit gefeiert werden.¹²

Die Mädchen der erst genannten Gruppe sollten allerdings nicht von einem fremden Lehrer in dessen Haus unterrichtet werden, sondern im Elternhaus von Vater, Onkel oder Bruder. Zur Dauer des Unterrichts gibt es verschiedene Meinungen. Genannt wird die Zeitspanne ab acht Jahren bis zum Eintritt der Menstruation oder eine Zeit, die jedenfalls länger als bis zum üblichen Heiratsalter von etwa 16/17 Jahren währte oder auch das lebenslange Studium.¹³ Unter der Voraussetzung, dass Väter oder männliche Familienmitglieder im Veda versiert waren, wurde wohl Mädchen gelegentlich und fakultativ eine umfangreichere Ausbildung zuteil. Die Hindu-Tradition hat die Namen einiger weiblicher Seherinnen als Verfasserinnen bestimmter vedischer Hymnen bewahrt und berichtet gelegentlich auch über gelehrte Frauen wie die beiden *brahmavādinīs* Gārgī und Maitreyī. Darüber hinaus beweist die Existenz der Begriffe *ācāryā* und *upādhyāyā*, mit der Bedeutung »Lehrerin«, dass die alten Grammatiker mit der Existenz gebildeter Frauen offenbar vertraut waren.¹⁴ Im Zusammenhang mit einem Ritus für den, der sich einen Sohn wünscht, der die drei Veden beherrscht, ist auch ein Ritus belegt für den, der sich eine gebildete (*paṇḍita*) Tochter wünscht. Etwa 1200 Jahre später – im achten Jahrhundert unserer Zeitrechnung – wird diese Bildung als Geschicklichkeit in der Hausarbeit interpretiert,¹⁵ obwohl das Wort *Pandit* bis heute den brahmanischen Gelehrten bezeichnet.

Diese Unfähigkeit, sich eine gebildete Frau anders als eine geschickte Hausfrau vorzustellen, setzt einen Prozess voraus, der sich ansatzweise in den Texten spiegelt. Bereits in frühen vedischen Texten findet sich die Formulierung: »Die Gattin ist das Haus«¹⁶. Die häusliche Orientierung der Frau war hier bereits das vorherrschende Rollenmodell, auch wenn einigen Frauen andere Möglichkeiten offenstanden. Das Veda-Studium wurde im Lauf des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung umfangreicher und erforderte eine zunehmende Spezialisierung, die im Konflikt mit der spezifisch weiblichen Funktion der Reproduktion

¹² Hārītadharmasūtra, zitiert in Mitra Mishra (1987), 402, dt. Übersetzung B.H.

¹³ Vgl. Altekar (1991), 200 und Kane (1974), 295.

¹⁴ Siehe Böthlingk/Roth (1990), 606 und 987 mit Quellenverweisen.

¹⁵ Vgl. Leslie (1983), 97.

¹⁶ Vgl. Rg-Veda 3, 53, 4.

stand. In der Verpflichtung zu einer Studiendauer von mindestens zwölf Jahren bei gleichzeitig sinkendem Heiratsalter der Mädchen wird ein Grund für den Ausschluss von Frauen vom Veda-Studium gesehen.¹⁷ Das Gebot, die Töchter möglichst früh, aber jedenfalls noch vor dem Eintritt der Geschlechtsreife zu verheiraten, steht im Zusammenhang mit der optimalen Nutzung der Phase weiblicher Gebärfähigkeit und mit dem Jungfräulichkeitsideal. Die Väter wurden auf diese Weise von der Sorge der Überwachung ihrer Töchter befreit und konnten ihre Kontrollfunktion an die Ehemänner abgeben. Die Ausdifferenzierung der Geschlechterrollen allein kann aber den generellen Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen letztlich nicht begründen. Zweifellos wurde das Wissen immer mehr zur Domäne der Brahmanen, die sich zu Ritualwissensexperten 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 sie sich mit dem Konzentrat des Veda-Studiums in Form eines bestimmten Veda-Verses, bezeichnenderweise dem berühmten Sāvitrī-Mantra, begnügte, während das lange Veda-Studium der Berufsausbildung der Priester und brahmanischen Gelehrten diente.¹⁸ Im Prinzip hätte man dieselbe Praxis genauso auf Mädchen anwenden können, ohne die Phase der Reproduktion zu tangieren.

Zum generellen Ausschluss von Frauen vom Veda-Studium haben sicher auch frauenfeindliche Stereotype beigetragen, die besonders in asketischen Kreisen genährt wurden. Die Frau gilt aufgrund ihrer sexuellen Triebhaftigkeit und Zügellosigkeit als ein Hindernis für die spirituelle Entwicklung des Mannes. Frauen sind von Natur aus wankelmütig, genussüchtig, unehrlich, boshaft und untreu.¹⁹

Kurz vor Beginn unserer Zeitrechnung erklärt die Dharma-Literatur die religiöse Initiation (*upanayana*) und den Zugang zum Veda-Studium zum männlichen Privileg der Knaben der drei oberen Gesellschaftsschichten. Nach Auffassung der Manusmṛti (zwischen 200 v. und 200 n.u.Z.), der die größte Bedeutung unter den normativen Texten zukommt, besteht das *upanayana* für Frauen de facto in der Heirat. Für Frauen, so heißt es, müssen analoge Rituale ohne vedische Sprüche durchgeführt werden:

¹⁷ Vgl. Altekar (1991), 201–202 und Leslie (1983), 100.

¹⁸ Vgl. Michaels (1998), 109.

¹⁹ Ein Erguss an Frauenfeindlichkeit mit allen gängigen Vorurteilen und Klischees findet sich in Mahābhārata 13, 38–43. Vgl. dazu die Übersetzungen von Meyer (1915), 371–373 und jünger von Ganguli (2005), Book 13, Anusasanaparva, Part 1, Section XXXVIII–XLIII.

(Dabei) gelten der Überlieferung nach das Hochzeitsritual als das vedische (Initiations-) Ritual [= *upanayana*, B.H.] der Frauen und der Dienst am Mann als das Leben beim Guru und Aufgaben des Hauses als Pflege des heiligen Feuers.²⁰

In weiterer Konsequenz wird die Religion der Frau als gehorsamer Dienst an ihrem Ehemann definiert. Frauen gewinnen ihre Identität nicht durch die zweite Geburt, sondern besitzen eine vom Ehemann abgeleitete Existenz. Stirbt der Ehemann, stirbt auch seine Frau rituell und sozial. Folgerichtig führen Witwen eine Schattenexistenz.

Für den weiteren Verlauf der Geschichte des Verhältnisses von Frauen und Wissen ergeben sich folgende Prämissen:

a) Das Verbot des Veda-Studiums verhindert Frauenbildung. Der Wissensmangel wird aber in weiterer Folge als weiblicher Makel (wie Schwäche und Unreinheit) betrachtet, aus dem eine religiöse Minderwertigkeit von Frauen abgeleitet wird: Riten für Frauen sind ohne vedische Mantras zu vollziehen, weil Frauen ohne Kraft und ohne Mantras sind und für Frauen nur die Unwahrheit bleibt.²¹ Die Frau verkörpert Unwissenheit (*āvidya*) und Verblendung.

b) Weil Frauen kein vedisches Wissen besitzen, sind sie auch rituell inkompetent und unfähig zum eigenständigen Vollzug der vedischen Opferriten. Die theoretische Auseinandersetzung um die Beteiligung der Frau am Opfer in der Ritualwissenschaft wird etwa 500 Jahre nach unserer Zeitrechnung mit den Worten kommentiert:

Die Frau ist dem Mann nicht gleich. Der Opferer ist ein Mann und wissend, seine Gattin eine Frau und unwissend [*āvidya*, B.H.].²²

Frauen werden in ritueller Hinsicht mit Śūdras, der untersten Gesellschaftsschicht, gleichgestellt. Es versteht sich von selbst, dass religiöse Rollen wie Familienpriester, Tempelpriester, Gründer einer spirituellen Linie (*ācarya*) oder andere Leitungsfunktionen von Frauen nicht eingenommen werden können.

c) Die autoritativen Texte des brahmanischen Hinduismus, die die Wirklichkeit und das menschliche Leben definieren und normieren, sind von Männern für Männer verfasst und überliefert. Religiöse Frauenzeugnisse gibt es daher vor allem aus dem Bereich des devotionalen Hinduismus in den verschiedenen Volkssprachen.

²⁰ Manu 2, 67, übersetzt von Michaels (2010).

²¹ Vgl. Manu 9, 18.

²² Śabarabhāṣya zu Jaimini, Pūrvamīmāṃsā Sūtra 6, 1, 24, übersetzt von Jha (1973), dt. Übersetzung B.H.

4 Abweichungen von brahmanischen Tradierungskonstanten in den epischen und devotionalen Traditionen

Der Einfluss der normativen brahmanischen Tradition auf die Ausgestaltung und Tradierung geschlechtsspezifischer Rollen war im Bereich der Wissensvermittlung, die ja eine brahmanische Domäne darstellt, sicher groß. Abweichungen von der Norm beschränkten sich vermutlich auf Ausnahmegestalten, die eventuell als Töchter gebildeter Brahmanen oder als bruderlose Töchter in der Oberschicht aufwuchsen. Das Bild, das Frauen in einen Gegensatz zu Wissen bringt, ist allerdings brüchig. Die epische Überlieferung hat einander widersprechende Sichtweisen auf die intellektuellen und spirituellen Kapazitäten von Frauen bewahrt, wie die berühmte Erzählung von der Debatte zwischen dem König und Philosophen Janaka und der gelehrten Asketin und Yoginī Sulabhā zeigt.²³ Während Janaka die konventionelle Auffassung vertritt, dass Frauen an die irdische, materielle Welt gebunden sind und daher weder spirituelles Wissen noch die Befreiung erlangen können, kontert Sulabhā mit dem philosophischen Argument, dass es keinen essenziellen Unterschied zwischen Mann und Frau gebe. Letztlich geht die Yoginī, die in dem Text als eine Person mit tiefer spiritueller Weisheit dargestellt wird, überlegen aus dem Wettstreit hervor. Einen anderen Akzent als diese Würdigung einer autonomen spirituellen Frau, setzt die Erzählung von Sāvitrī, die in enger Verbindung mit der Traditionslinie des weiblich personifizierten Wissens steht.

4.1 Sāvitrī

Sāvitrī ist eine der prominentesten Frauengestalten der epischen Überlieferung und die Heldin einer gut bekannten Erzählung, die im Rahmen des National-epos Mahābhārata überliefert ist.²⁴ Nach jahrelangen Opfern an die Göttin Sāvitrī wird einem kinderlosen König die Gnade einer Tochter zuteil, die nach der Göttin benannt wird. Als sie herangewachsen ist, werden durch die von ihr ausgehende Kraft alle Brautwerber ferngehalten. Ihr Vater gestattet ihr daraufhin ihre Wahl selbst zu treffen. Sie reist durch das Land und erwählt einen Prinzen, der mit seinen Eltern, die um ihr Königreich betrogen wurden, in asketischer Zurückgezogenheit lebt. Zu ihrem Vater zurückgekehrt hält Sāvitrī an ihrer Wahl auch dann fest, nachdem sie von einem Weisen erfahren muss, dass Prinz Satyavan nur mehr ein Jahr

²³ Vgl. Vanita (2003).

²⁴ Die Erzählung liegt in vielen Versionen bis hin zu Comic-Ausgaben vor und ist im Original nachzulesen in der Mahābhārata-Übersetzung von Dutt (1997).

zu leben hat. Dieser Teil der Geschichte, der Sāvitrī als selbstbestimmte junge Frau präsentiert, steht in der Tradierung allerdings nicht im Vordergrund.

Nach dem Vollzug der Hochzeit lebt Sāvitrī als vorbildliche Ehefrau und Schwiegertochter. Sie bereitet sich auf den vorhergesagten Todestag ihres ahnungslosen Mannes mit Fastenübungen vor und begleitet ihn dann in den Wald. Satyavan stirbt in den Armen seiner Frau. Als der Todesgott Yama Satyavans Seele holt, folgt sie ihm. In den folgenden Gesprächen mit dem Todesgott erläutert sie das Ideal des häuslichen Lebens, das dem Leben der Entsagung übergeordnet wird. In der Art philosophischer Unterweisung unterbreitet sie dem Todesgott ihre Ansichten über das Leben der Gerechten, die allen Lebewesen Mitgefühl, Liebe und Wohlwollen entgegenbringen. Die Wahrheitstreue der Gerechten bewegt die Sonne und ist die Ursache von Vergangenheit und Zukunft. Den Todesgott adressiert sie als »Herrn der Gerechten« und lässt es geschickt offen, ob sie selbst die Rolle der Gerechten einnimmt oder diese dem Todesgott anträgt. Beeindruckt von ihren Reden gewährt ihr der Tod sukzessive verschiedene Wünsche, die im Leben ihres Mannes gipfeln.

Im Vordergrund der Überlieferung steht nicht die Art und Weise, wie Sāvitrī ihrem Mann das Leben rettet. Dass sie ihren Mann dem Tod abringen kann, weil dieser von ihrer Gelehrsamkeit beeindruckt ist, erregt in der Überlieferung keine besondere Aufmerksamkeit. Sāvitrī ist vielmehr das Ideal der gattentreuen Frau, die durch ihre Tugend ihren Ehemann vom Tod errettet. Sie erfüllt damit in perfekter Weise das Ideal der *pativrata*, die ihrem Mann bedingungslos ergeben ist und ihn durch ihren Dienst (der nicht nur materielle Versorgung, sondern Fasten, Opfer und Gelübde umfasst) am Leben hält. In den populären Erzählversionen beugt sich der Todesgott nicht der Weisheit ihrer Rede, sondern nur ihrer Liebe und Hingabe.

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine neue Facette der Gestalt der Sāvitrī, die sich im modernen Hinduismus im Hauptwerk Aurobindos (1992) zeigt und wieder an die Tradition der weiblich personifizierten Weisheit anknüpft. Die Geschichte von Sāvitrī und Satyavan wird hier zu einem Sinnbild der spirituellen Entwicklung des Menschen. Satyavan nimmt dabei die Rolle der individuellen Seele ein, während Sāvitrī als göttliches Wort, als Tochter der Sonne und Verkörperung der höchsten Wahrheit, die Seele zum Heil führt. Diese Deutung baut eine Brücke zu besonderen Frauengestalten in devotionalen Traditionen.

4.2 Akkamahādēvi

Die Mystikerin Akkamahādēvi lebte im 12. Jahrhundert und ist eine der prominentesten weiblichen Heiligen der indischen Religionsgeschichte.²⁵ Sie steht in enger Verbindung mit der Tradition der Liṅgāyats,²⁶ die zum großen Strom des Śivaismus gezählt werden und vor allem dafür bekannt sind, dass die Kastenhierarchie abgeschafft und das Monopol der brahmanischen Vormachtstellung beseitigt wurde.²⁷ Für zeitgenössische Liṅgāyats ist Akkamahādēvi das bedeutendste Symbol der Gleichberechtigung der Frau. Ihre radikale und kompromisslose Selbstsuche, die sämtliche Normen traditionell weiblichen Lebens im hinduistischen Kontext überschreitet, wird als Signal für Emanzipation interpretiert.²⁸

Abb. 2: Akkamahādēvi, Gottesbraut und spirituelle Autorität (Poster: Viswakalyana Mission, Bangalore, Indien).

In dem legendären Dialog mit Allama Prabhu, der führenden spirituellen Autorität der jungen Liṅgāyat-Bewegung zeigt Akkamahādēvi ihre intellektuelle und spirituelle Kapazität und steigt selbst in den Rang der geistigen Eckpfeiler der Bewegung auf. In den ihr zugeschriebenen Texten artikuliert sich ein komplexes religiös-spirituelles Wissen, das auf der Unterweisung durch einen Guru sowie der Interaktion mit anderen spirituellen Persönlichkeiten der von Basava gegründeten Bewegung basiert.

Wie ein populärer Text aus den Anfängen der Bewegung zeigt, wurden die Unterschiede zwischen Frauen und Männern bei den Liṅgāyats nur auf oberflächliche, äußere Körpermerkmale bezogen:

Wenn sie sehen:

Es kommen Brüste und langes Haar daher

nennen sie es ›Frau‹,

²⁵ Da die vorliegenden Quellen zu ihrem Leben überwiegend hagiographischen Charakter besitzen, lassen sich Geschichte und Deutung kaum voneinander trennen. Zu den historischen Eckdaten ihres Lebens vgl. Heller (1999b), 215–217. Schouten (1999) rekonstruiert ihre Persönlichkeit und die wichtigen Ereignisse in ihrem Leben auf der Basis der von ihr überlieferten Gedichte.

²⁶ Liṅgāyat heißt wörtlich »Liṅgaträger«. Liṅgāyats erhalten bei der Initiation ein *liṅgā*, das Symbol des von ihnen verehrten Gottes Shiva, das an einer Kette um den Hals getragen wird. Die ursprünglich phallische Bedeutung des *liṅgā* wurde in der Liṅgāyat-Tradition zu einem asexuellen kosmischen Gottessymbol transformiert. Die Form des *liṅgā* ist in Analogie zur Weltkugel rundlich und soll die universelle Präsenz Gottes zum Ausdruck bringen.

²⁷ Für einen Überblick vgl. Gonda (1963), 243–252; Blake (2018). Ausführlicher informiert beispielsweise die Studie von Ishwaran (1992).

²⁸ Vgl. Shintri (1983), 20–21; Puranik (1986), 1 und 21.

wenn es Bart und Schnurrbart sind,
 nennen sie es ›Mann‹:
 aber schau: das Selbst,
 das inmitten wohnt
 ist weder Mann noch Frau.²⁹

Die Geschlechtslosigkeit des *ātman*, die theoretisch eine allgemeine und seit früher Zeit belegte hinduistische Auffassung – allerdings ohne weitere praktische Konsequenzen – darstellt, scheint hier die spirituelle Gleichwertigkeit beider Geschlechter zu unterstützen. So ist auch die religiöse Initiation für beide Geschlechter in gleicher Weise offen. Akkamahādēvi selbst hat sich offensichtlich in einem Zwiespalt mit ihrer Weiblichkeit bzw. Geschlechtlichkeit befunden. Im Kontext der Erfahrung sexueller Belästigung stellt sie ihr Frausein, gleichgesetzt mit »Huresein«, in Abrede und kontrastiert die sexuelle Geschlechterrolle mit ihrer Rolle als Braut Śivas, die ihr Geschlecht verloren hat.³⁰ An anderer Stelle klammert sie ihre Geschlechtlichkeit im Kontext ihrer Brautrolle allerdings nicht aus. Sie betont, dass sie ihr Geschlecht als Braut Śivas nicht aufgegeben hat. Sie begegnet dem göttlichen Bräutigam mit ihrem ganzen Sein und schildert diese Begegnung auch als Erfahrung körperlicher Lust. Als Gottesbraut steht Akkamahādēvi außerhalb des traditionell normierten Frauenlebens, indem die erwartete Unterordnung unter einen irdischen Ehemann durch die Hingabe (*bhakti*) an den göttlichen Ehemann ersetzt wird.³¹ Im Kontext der *Bhakti*-Religiosität entsteht die Vorstellung, dass alle Menschen (egal welchen Geschlechts) in der Beziehung zu einem männlich personifizierten Gott die Rolle der liebenden Braut/Frau einnehmen. Allerdings werden dadurch stereotype geschlechtsspezifische Zuweisungen nicht aufgehoben, sondern verstärkt. Die Rolle einer Frau einnehmen ist gleichbedeutend mit Unterordnung, Gehorsam, Hingabe, Selbstaufgabe – Wissen und Weisheit werden in der Regel nicht erwähnt.

Trotz ihrer Rolle als Gottesbraut hat Akkamahādēvi aber auch ein »männliches« Bewusstsein für sich beansprucht. Sie definiert sich im Gegensatz zu ihrer äußeren weiblichen Körperlichkeit als wesentlich »männlich«. Auf die Feststellung Basavas, dass eine Frau, die sich mit Śiva vereinen will, zuerst ein tapferer Mann werden muss, antwortet sie:

²⁹ Dēvara Dāsimayya, Vacana 133, zitiert nach Ramanujan (1973), 110, dt. Übersetzung B.H.

³⁰ Vgl. Akkamahādēvi 1973, Vacana 149. Speziell zur Rolle der Gottesbraut im Vergleich mit christlichen Vorstellungen vgl. Heller (2007).

³¹ Vgl. Kinsley (1980) betont diese befreiende Funktion der *Bhakti*-Religiosität für Frauen und illustriert sie an mehreren Beispielen.

Durch deine Gnade, Herr, Basavaṇṇa,
 habe ich die Lust besiegt,
 durch deine Gnade, Herr, Basavaṇṇa,
 nehme ich gefangen
 den Träger des Mondes;
 durch deine Gnade, Basavanna,
 bin ich, obwohl dem Namen nach eine Frau,
 wenn du es recht bedenkst, das männliche Prinzip.³²

Spiritualität ist bei den Liṅgāyats, die auch den Namen Vīraśaivas führen, von traditionell männlichen Qualitäten geprägt. Das spirituelle Ideal ist ursprünglich der tapfere, unbeirrbar Mann, der Held (*vīraśaiva*). Die spirituelle Entwicklung ist hier wie in etlichen anderen religiösen Traditionen mit der Überwindung der Körperlichkeit und Sinnlichkeit verbunden. Daher findet sich verbreitet der Topos, dass Frauen, wenn sie den spirituellen Weg beschreiten zu Männern werden.³³ Sie lassen ihre Weiblichkeit hinter sich und überschreiten die etablierten Geschlechtergrenzen, indem sie traditionell männlich konnotierte Eigenschaften wie Standfestigkeit, Mut, Autonomie, Intellektualität und Spiritualität entwickeln. Im Fall der Akkamahādēvi stehen männlich und weiblich geprägte spirituelle Konzepte nebeneinander. Religiöses Wissen und Hingabe gehören für sie zusammen, wie die Sonne und ihre Strahlen,³⁴ daher gibt es keine Hingabe ohne Wissen und kein Wissen ohne Hingabe. Die damit verbundenen Konflikte spielten gemäß der Überlieferung für ihre Gottesbeziehung keine Rolle, sie beeinflussten aber das Erleben und die Konstruktion ihrer geschlechtlichen Identität. Aus vielen Texten spricht jedoch eine tiefe Verachtung des Körpers und der Sinne, obwohl diese auch als Instrumente der Gotteserfahrung dienen. Die damit einhergehende Grenze ihres emanzipatorischen Impulses kann daran abgelesen werden, dass sie bis heute vor allem ein Modell für die *samnyāsini*, die Entsagerin darstellt, nicht für die Frauen, die in der Alltagsrealität von Geschlechterbeziehungen leben.

³² Śūnyasampādane Bd. 4, 16, dt. Übersetzung B.H.

³³ Der Topos der »männlich-spirituellen« Frau ist im frühen Christentum, vgl. Aspegren (1990), aber auch im Islam anzutreffen, vgl. Vogt (1993).

³⁴ Vgl. Akkamahādēvi (1973), Vacana 123.

5 Veränderungen im modernen Hinduismus

Im modernen Hinduismus befinden sich Frauen und Frauenrollen im Wandel. Obwohl das traditionell männliche Priestertum in seinen verschiedenen Varianten nach wie vor die Norm bildet, gibt es mittlerweile zahlreiche Ausnahmen.³⁵ 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 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.

In etlichen modernen hinduistischen Bewegungen hat sich eine Anzahl von Frauen in den letzten Jahrzehnten den Zugang zu Wissen und religiösen Leitungsfunktionen erobert.³⁶ Im Rahmen dieser Anstrengungen spielt der Rückbezug auf die Tradition der gelehrten *brahmavādinīs* eine große Rolle. Hindu-Frauen haben damit ihre Forderungen legitimiert – etwa nach der Gründung eines eigenen weiblichen Ordens innerhalb der populären Rāmākṛiṣṇa-Bewegung.³⁷

Ein eindrucksvolles Beispiel für den Wandel der Geschlechterrollen bietet die Vishva Dharma-Bewegung, eine religiöse Reformbewegung, die offiziell 1972 Guru namens Swami Liṅgānanda im indischen Bundesstaat Karnataka gegründet wurde und auf ein altes Erbe der Kritik am brahmanischen Hinduismus zurückblickt.³⁸ Diese Bewegung steht in der Tradition der Liṅgāyats, einer hinduistischen Richtung, die – wie bereits erwähnt – im 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung die Kastenhierarchie und das religiöse Monopol der Priesterelite abgeschafft hat. Enthalten im fundamentalen Ideal der Gleichheit aller Menschen war die religiöse Gleichberechtigung von Mädchen und Frauen. Die Vishva Dharma-Bewegung versucht dieses traditionelle Gleichheitsideal, das im Lauf der Jahrhunderte wieder stark in den Hintergrund gedrängt wurde, zu revitalisieren.

Die derzeitige Leiterin der Vishva Dharma-Bewegung, Her Holiness Mahājagadguru Māte Mahādēvi (geb. 1946), gilt als einzige weibliche »Päpstin« der Welt. In der offiziellen, von der Vishva Dharma-Bewegung vertriebenen Broschüre, wird sie mit überschwänglichen Worten gepriesen:

³⁵ Vgl. Patton (2005), 17; Narayanan (2005).

³⁶ Zu den Entwicklungen im modernen Hinduismus vgl. Heller (1999b).

³⁷ Vgl. Asha (1954).

³⁸ Zur »weiblichen« Geschichte dieser Bewegung, dem Frauenbild, den Frauenrollen und dem Selbstverständnis von Frauen vgl. ausführlich Heller (1999b).

Die Göttin des Wissens scheint auf ihrer redegewandten Zunge zu tanzen. Sie ist eine geniale Rednerin, eine gründliche Gelehrte, eine revolutionäre Predigerin, eine beeindruckende Schriftstellerin, eine Mystikerin und vor allem eine Reformdenkerin mit fortschrittlichen Gedanken [...] Ihre spirituellen Vorträge provozieren unseren Verstand, stillen unseren Durst nach Wissen, inspirieren unseren Willen mit Selbstvertrauen vorwärtszuschreiten und baden unsere Herzen im Schauer der Seligkeit.³⁹

Māte Mahādēvi wurde am 13. März 1946 als älteste Tochter einer reichen Familie in Chitradurga, Karnataka, geboren.⁴⁰ Als junge Studentin hörte sie einen Vortrag von Swami Liṅgānanda und war fasziniert von seiner Botschaft. Heimlich ließ sie in die monastische Lebensweise initiieren und erhielt den Namen »Mahādēvi«. Ihr Guru und ein Offenbarungserlebnis vermittelten 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. Gegen den anfänglichen Widerstand ihrer Familie setzte Māte Mahādēvi ihren Wunsch nach Ehelosigkeit und spiritueller Selbstverwirklichung durch. Nach einer Zeit der Yoga-Praxis widmete sie sich dem Abschluss ihrer akademischen Ausbildung an der Universität in Dharwar. Im Jahr 1969 beendete sie ihr Studium in Philosophie und Religion mit Auszeichnung.

Mit der Unterstützung von Swami Liṅgānanda gründete sie den Jaganmata Akkamahadevi Ashrama, als dessen offizielles Oberhaupt, *Jagadguru* (»Weltlehrer; Haupt der Welt«) sie 1970 inthronisiert wurde. Die beiden waren sich einig, dass die Leitung der klosterähnlichen Organisation, die in der Tradition der Liṅgāyats immer von Männern ausgeübt wurde, in diesem Fall ausschließlich Frauen vorbehalten sein sollte. Sie wollten damit ein Zeichen setzen, das die ursprünglich intendierte Gleichberechtigung von Männern und Frauen einmahnen sollte.

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. Jänner 1996 wurde sie feierlich als *Mahājagadguru* (»großer Weltlehrer, Weltoberhaupt«)⁴¹ inthronisiert.

Abb. 3: Māte Mahādēvi bei der Inthronisation zum Mahājagadguru am 13.1.1996 (Foto: B.H.).

³⁹ Viswakalyana Mission o.J., 1, übersetzt von B.H.

⁴⁰ Die biografischen Informationen stammen aus Broschüren, die die Bewegung veröffentlicht hat sowie aus etlichen Interviews, die ich in den Jahren 1995 und 1996 mit Māte Mahādēvi geführt habe, vgl. dazu Heller (1999b), 219–224.

⁴¹ Das weibliche Pendant müsste sprachlich korrekt eigentlich Mahājagadgurvī lauten.

In den verschiedenen Ansprachen wurden die Abschaffung der Kasten, der Unberührbarkeit und 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. Besonders das weibliche Publikum beantwortete diese deutlichen Worte mit viel Applaus.

Was Māte Mahādēvi an ihrem spirituellen Vorbild Akkamahādēvi besonders betont, sind die intellektuellen Fähigkeiten, die in den von ihr überlieferten Texten zum Ausdruck kommen und die Kühnheit, mit der diese außergewöhnliche Frau ihre Umgebung herausgefordert hat.⁴² Sie 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. Die Spaltung zwischen Geschlecht – in der Form des weiblichen Körpers – und Geist wurde jedoch weder in der Gestalt der Akkamahādēvi noch in der modernen Viśva Dharma-Bewegung aufgehoben. Auch Māte Mahādēvi bleibt dieser Dichotomie insofern verhaftet als die *saṃnyāsīnī*, die auch Körper und Geschlecht hinter sich lässt, das zentrale religiöse Leitbild darstellt.

6 Das Problem: Der weibliche Körper

Wissen/Weisheit wird in Hindu-Traditionen auf der symbolischen Ebene verbreitet weiblich personifiziert. Dies steht in einem auffälligen Gegensatz zum Ausschluss von Frauen von religiöser Bildung und spiritueller Selbstverwirklichung im klassisch-brahmanischen Hinduismus. Obwohl es Hinweise darauf gibt, dass weibliche religiöse Gelehrsamkeit in vedischer Zeit möglich war, hat sich das Stereotyp von der unwissenden Frau im Lauf der Jahrhunderte in einer Weise durchgesetzt, dass Bildung im Fall einer Frau nur als Geschicklichkeit in der Hausarbeit verstanden werden konnte. Frauen, denen religiöses Wissen/Weisheit zugeschrieben wurde, bildeten in der Geschichte Ausnahmen. Teilweise entwickelten diese Frauen ein »männliches« Selbstverständnis. Insofern waren sie keine Modelle für die Erweiterung weiblicher Rollen, sondern standen im Kontrast zu gesellschaftlich normiertem Frauenleben. Allerdings verbindet das Ideal der Hingabe (*bhakti*) viele dieser weiblichen Ausnahmestellen mit den traditionell lebenden Frauen. In dem einen Fall richtet sich die Hingabe auf Gott, in dem anderen Fall auf den göttlichen Ehemann.

⁴² Vgl. Heller (1999b), 252.

Veränderungen zeigen sich in verschiedenen modernen hinduistischen Bewegungen, in denen Frauen Zugang zum religiösen Wissen haben, spirituelle Selbstverwirklichung anstreben und Leitungsfunktionen ausüben können. Die indische Anthropologin Maheshvari Naidu setzt sich mit der Frage auseinander, ob »female *gurus* are transgressive bodies and interruptions into a predominantly malestream tradition of religious teachers«⁴³. Diese Annahme basiert auf der Beobachtung, dass weibliche Gurus traditionell feminin eingestufte Qualitäten wie Beziehung, Gemeinschaft und Fürsorge betonen.⁴⁴ Mit diesen »feminin-mütterlichen« Strategien bewegen sich weibliche Gurus allerdings in den etablierten Normen der *Bhakti*-Tradition. Sie repräsentieren keine Gegenbilder weiblichen Lebens und fordern die normative Geschlechter-Ordnung nicht heraus.

Die von der klassischen Tradition abweichenden Geschlechterrollen bleiben weitgehend Privilegien asketisch lebender Frauen. Das eigentliche Problem in der geschlechtsspezifischen Konstruktion von Wissen und Weisheit stellt der weibliche Körper dar. Geist und Körper/Materie stellen nach hinduistischer Weltanschauung entweder dichotome Prinzipien dar oder besitzen überhaupt einen unterschiedlichen Grad an Realität. In beiden Fällen muss die körperlich-materielle Ebene der Wirklichkeit auf dem Weg der spirituellen Selbstverwirklichung überwunden werden. Im Prinzip gilt die Verknüpfung von Spiritualität und Askese unabhängig vom Geschlecht. Auch Männer müssen die körperlich-materielle Welt überwinden, um religiöse Autorität und spirituelle Vollendung zu erreichen. Allerdings erscheinen sie dafür durch die ihnen zugeschriebene Nähe zu Geist/Wissen offenbar besser disponiert zu sein. Darüber hinaus begründet das Privileg des Wissens den hohen religiösen und sozialen Status von Männern und schafft eine Basis für die männliche Dominanz und weibliche Unterordnung in der Gesellschaft. Da Körper und Materie grundsätzlich – wie in vielen Kulturen – mit Weiblichkeit und weiblicher Sexualität verbunden sind, stehen Frauen anders als Männer der geistigen Wirklichkeit diametral entgegen.⁴⁵ Daher bleibt auch die emanzipative Kraft, die von weiblichen Gurus ausgehen könnte, in engen Grenzen. Solange Frauen im Rahmen einer geschlechterdichotomen Weltanschauung mit Körper und Sexualität gleichgesetzt werden, sind Asketinnen keine »transgressive bodies«, die Hierarchien und Gender-Normen destabilisieren könnten.⁴⁶ Asketisch lebende, entsexualisierte Frauen stellten auch in der Vergangenheit keine Herausforderung oder Bedrohung für den etablierten religiösen Malestream dar. Die

⁴³ Naidu (2013), 43.

⁴⁴ Vgl. DeNapoli (2013).

⁴⁵ Ausführlicher zum Zusammenhang von Sexualität und Spiritualität, vgl. Heller (1999b), 306–316.

⁴⁶ Naidu (2013), 54–55 schreibt weiblichen religiösen Führungsgestalten dieses Potenzial als Ergebnis gelebter Religiosität und Praxis zu.

Gleichsetzung von Körper/Materie/Sexualität/Frau macht insbesondere den weiblichen Körper zu einem Hindernis im Erwerb von Wissen und Weisheit und mindert generell den Wert weiblichen Lebens und die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen in der Gestaltung und Entwicklung religiöser Traditionen aber auch aller anderen soziokulturellen Bereiche.

Primärliteratur

- Akkamādēvi (1973), *Vacanas*, übersetzt von Menezes, Armando/Angadi, S.M., Dharwar: Adke.
- Asha, Brahmacharini (1954), *Women and Hindu Monasticism*, in: *The Vedanta Kesari. The Holy Mother Birth Centenary* 41, 149–154.
- Aurobindo, Sri (1992), *Savitri. Legende und Sinnbild*, übersetzt von Kappes, Heinz, Gladenbach: Hinder und Deelmann.
- The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa (2005), Vol. 4, Books 13, 14, 15, 16, 17 and 18. Project Gutenberg, übersetzt von Ganguli, Kisari Mohan, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/15477/pg15477-images.html>.
- Mahābhārata (1997), Vol. 2, übersetzt von Dutt, M.N., Reprint, Delhi: Parimal Publication.
- Manusmṛti – Manus Gesetzbuch (2010), hg. und übersetzt von Michaels, Axel, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Mitra Mishra (1987), *Vīramitrodaya II* (Sankaraprakasha), hg. von Parvatiya, N.P., Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Ramanujan, A. K. (1973), *Speaking of Śiva*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Der Rig-Veda (1951–1957), übersetzt von Geldner, Karl F., Harvard Oriental Series 33–36, 4 Bde., Cambridge (MA): The Harvard University Press.
- Śābara-Bhāṣya (1973), übersetzt von Jha, Ganganatha, Baroda: Oriental Institute.
- Śūnyasampādane (1965–1972), 5 Bde., hg. und übersetzt von Nandimath, Shivalingayya C. u.a., Dharwar: Karnatak University.
- Upanishaden (1975), *Altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden*, übertragen von Hillebrandt, Alfred, Düsseldorf: Diederichs.

Sekundärliteratur

- Altekar, Anant Sadashiv (1991), *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Aspegren, Kerstin (1990), *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, hg. von Kieffer, René, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Blake, Michael, R. (2018), *Liṅgāyats/Vīraśaivas*, in: Jacobsen, Knut A./Basu, Helene/Malinar, Angelika/Narayanan, Vasudha (Hg.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, http://dx.doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2212-5019_beh_COM_9000000050 (aufgerufen am 28.10.2019).
- Böthlingk, Otto/Roth, Rudolph (1990), *Sanskrit-Wörterbuch 1. Die Vocale*, hg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Neudr. der St. Petersburg Ausg. 1855–1875, Delhi: Motilal Banarsidass.
- DeNapoli, Antoinette (2013), *Real Sadhus Sing to God. The Religious Capital of Devotion and Domesticity in the Leadership of Female Renouncers in Rajasthan*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, 117–133.
- Gonda, Jan (1963), *Die Religionen Indiens 2. Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart: Kohlhammer.

- (1978), *Die Religionen Indiens 1. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Gupta, Anand Swarup (1962), Conception of Sarasvati in the Purāṇas, in: *Purāṇa* 4, 55–95.
- Heller, Birgit (1999a), Der Frauen Weisheit ist nur bei der Spindel. Zur Geschichte weiblicher Interpretationskompetenz im Hinduismus und Judentum, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51, 289–300.
- (1999b), *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*, Wien: Milena.
- (2007), The »Bride of God« as Religious Role in the Contexts of Hinduism and Christianity, in: Boesch Gajano, Sofia (Hg.), *Saperi e poteri religiosi. Complementarità e conflitto fra uomo e donna*, Brescia: Morcelliana.
- Ishwaran, Karigoudar (1992), *Speaking of Basava. Lingayat Religion and Society in South India*, New Delhi: Vikas Publishing House.
- Jamison, Stephanie W. (1996), *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife. Women, Ritual and Hospitality in Ancient India*, New York: Oxford University Press.
- Kane, Pandurang Vaman (1974), *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious Civil Law II/1*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- 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.
- (1990), *Indische Göttinnen. Weibliche Gottheiten im Hinduismus*, Frankfurt a. M.: Insel.
- Kramrisch, Stella (1974), The Indian Great Goddess, in: *History of Religions* 14, 235–265.
- Leslie, Julia (1983), Essence and Existence. Women and Religion in Ancient Indian Texts, in: Holden, Pat (Hg.), *Women's Religious Experience*, Totowa (NJ): Barnes and Noble Books.
- McGee, Mary (2002), Ritual Rights. The Gender Implications of Adhikara, in: Patton, Laurie (Hg.), *Jewels of Authority: Women and Textual Tradition in Hindu India*, New York: Oxford University Press, 32–50.
- Meyer, Johann Jakob (1915), *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte*, Leipzig: Heims.
- Michaels, Axel (1998), *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck.
- Naidu, Maheshvari (2013), Transgressive Subversions? Female Religious Leaders in Hinduism, in: *Journal for the Study of Religion* 26, 43–57.
- Narayanan, Vasudha (2005), Gender and Priesthood in Hindu Traditions, in: *Journal of Hindu Christian Studies* 18, 22–31. Online verfügbar: <https://doi.org/10.7825/2164-6279.1341>.
- Patton, Laurie L. (2005), Can Women Be Priests? Brief Notes Toward An Argument From the Ancient Hindu World, in: *Journal of Hindu Christian Studies* 18, 17–21. Online verfügbar: <https://doi.org/10.7825/2164-6279.1341>.
- Puranik, Siddhayya (1986), *Mahādēvi*. Dharwad: Karnatak University.
- Schmidt, Hanns-Peter (1987), *Some Women's Rites and Rights in the Veda*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Schouten, Jan Peter (1995), The Unconventional Women Saint. Images of Akka Mahādēvi, in: Kloppenburg, Ria/Hanegraaff, Wouter J. (Hg.), *Leiden/New York/Köln: Brill*, 123–150.
- Shintri, Sarojini (1983), *Akka Mahadevi*, Sirigere: Tarabalu Prakashana.
- Smith, Brian K. (1986), Ritual, Knowledge and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India, in: *Numen* 33, 65–89.
- Vanita, Ruth (2003), The Self Is Not Gendered: Sulabha's Debate with King Janaka, in: *The National Women's Studies Association Journal* 15, 76–93.
- Vivekananda, Swami (1982), *Our Women*, Calcutta: Advaita Ashrama.
- Vogt, Kari (1993), »Becoming Male«. A Gnostic, Early Christian and Islamic Metaphor, in: Børresen, Kari Elisabeth/Vogt, Kari (Hg.), *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 217–242.