

Freiräume unter patriarchalischen Dächern?

Hinduistische Frauenbilder in ihren geschichtlichen Kontexten

Gabriele Reifenrath

**Die traditionellen brahmanisch-hinduistischen Konzeptionen von Weiblichkeit verstehen sich als Leitfäden für soziale Realität. Dies gilt in unterschiedlicher Weise in den Stamm-
ländern des Hinduismus in Süd- und Südostasien, als auch in der modernen Diaspora in
Afrika, Europa und Amerika. Faktisch übt eine kleine, aber einflussreiche Priesterelite
die Deutungsmacht aus über „die indische Frau“ bis in die Gegenwart. Jedoch lassen
sich zu allen Zeiten der Geschichte subversive Elemente eigenständiger weiblicher
Perspektiven nachweisen, die sich sogar in den „Großen Traditionen“ niedergeschlagen
und diese teilweise mitgeprägt haben.**

Seit Mitte der siebziger Jahre ist, hauptsächlich in Indien selbst, aber auch im Westen eine kaum noch überschaubare und immer noch zunehmende Menge an Literatur von unterschiedlicher Qualität zum Thema „indische Frau“ erschienen. Nach der extrem brutalen Vergewaltigung einer Studentin im Dezember 2012 in Delhi gab es außerdem eine Flut von Presseartikeln, sodass das Bild der Frau als Opfer einer patriarchalischen Gesellschaft in der westlichen Welt geradezu omnipräsent ist.

Kaum wahrnehmbar sind da Frauen als Akteurinnen, als aktive Gestalterinnen ihrer Lebenswelt, die sie jedoch zu allen Zeiten waren und sind.

Bilder und Rollen

Es scheint, dass viele Bilder und Rollen nebeneinander existieren und teilweise über Jahrhunderte hinweg erhalten bleiben. In einem solch riesigen und vielfältigen Kulturraum wie Indien ist es kaum möglich, gesamtgesellschaftlich einheitliche Geschlechterrollen und -stereotypen vorzufinden. Die Literatur spiegelt hier wohl auch kaum die soziale Wirklichkeit einer Gesamtbevölkerung wider.

Mit Sicherheit sind die ideologischen Konstrukte von hinduistischer Weib-

lichkeit in den brahmanischen Sanskritquellen zu suchen, den einzigen älteren literarischen Zeugnissen, die verfügbar sind. Hier handelt es sich jedoch um Männerliteratur, die von gebildeten Männern für gebildete Männer geschrieben wurde und – sofern überhaupt datierbar – nur einen sehr beschränkten Einblick in die Verhältnisse ihrer Zeit wiedergibt. Eine weibliche Sicht der Dinge, das Alltagsleben, das Leben der Menschen, die nicht der Bildungsschicht angehörten, fehlt weitgehend.

In Bezug auf das Bild der Frau bedeutet dies: Idealkonzepte und Rollenerwartungen einer bestimmten männlichen Elite an ihre Frauen. Von Frauen verfasste Texte aus dieser Zeit sind kaum als solche erkenntlich, das heißt, es gibt keine deutlichen Selbstzeugnisse und kaum Auskunft über das Leben von Frauen der unteren Gesellschaftsschichten, über Dalit-Frauen und Adivasi-Frauen, die nicht direkt unter dem Einfluss brahmanischer Wertvorstellungen und brahmanischer Ideale standen. Wie nicht anders zu erwarten, definiert dieses Schrifttum die Frau vor allem in Bezug auf den Mann. Trotz der allseits bekannten Verherrlichung der Mutter in der indischen Vergangenheit und Gegenwartskultur konzentriert sich die normative brahmanische

Literatur hauptsächlich auf die Ehefrau.

Modelle und Normen für Mütter, Töchter, Witwen und so weiter treten seltener in Erscheinung, ganz zu schweigen von Rollenmodellen für Frauen, die sich auf andere Frauen beziehen, zum Beispiel die Beziehungen zwischen Mutter und Tochter oder zwischen Schwestern. Für den gesamten Korpus der Sanskritliteratur gilt daher das, was Gerda Lerner als „Die Dialektik der Frauengeschichte“ bezeichnet:

„Frauen haben ‚Geschichte gemacht‘ in dem Sinne, daß sie das Geschehen mitgestaltet haben; aber sie wurden daran gehindert, ihre eigene Geschichte kennenzulernen und das Geschehene selbst zu interpretieren.“ (LERNER, Gerda: Die Entstehung des Patriarchats. München, 1997, dtv, S. 22).

In den volkstümlichen Traditionen stehen dagegen zwei Rollenmodelle im Vordergrund: das Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter und das zwischen der Schwester des Ehemannes und seiner Gattin. Beziehungen, die entscheidend sind für das Wohlergehen der Frau in der Familie des Mannes, in einer traditionell patrilokal ausgerichteten Gesellschaft, das heißt, in einer Gesellschaft, in der

die Frau mit der Eheschließung in die Familie des Mannes aufgenommen wird, während der Ehemann keine besondere Beziehung zur Herkunftsfamilie der Frau entwickelt.

Gewiss haben im Laufe der Geschichte brahmanische Rollenvorstellungen auch die Volkskulturen und die oralen Erzähltraditionen geprägt. Doch lassen sich hier durchaus Frauenbilder auffinden, die nicht zu den konservativen Deutungsmustern passen. Ein klassisches Beispiel für diese Interaktion zwischen brahmanischer Hochkultur und nicht-brahmanischer Volkskultur sind die Ramayana-Traditionen. Das Epos mit seiner Erzählung von Rama und Sita, deren Entführung und Wiedergewinnung sowie die glückliche Rückkehr und Thronbesteigung in Ayodhya, existiert in zahllosen Versionen in Süd- und Südostasien. Die Sanskrit-Version des mythischen Verfassers Valmiki ist keineswegs die normative Standardversion.

Viele volkssprachliche Versionen lassen ganz unterschiedliche Erzähl- und Deutungsmuster der Handlung und ihrer zentralen Personen erkennen. Im gegenwärtigen Indien hat sich jedoch die klassische Sanskritversion oder die recht brahmanische Hindi-Version von Tulsiidas, in viele Landessprachen übersetzt, als normative Grundlage für Film, Fernsehserie und Theaterstück durchgesetzt. Dort dominiert das Ideal der brahmanisch-hinduistischen „Superfrau“ Sita, deren herausragende Eigenschaften wie unbedingte Treue zum Ehemann, Keuschheit, Leidensfähigkeit und Opferbereitschaft in modernisierter Form innerhinduistisch immer noch als Modell einer vorbildlichen Ehefrau propagiert werden.

In der Unabhängigkeitsbewegung waren Frauen aktive Mitstreiterinnen an Gandhis Seite. Für ihn war das Ideal die an Leidensfähigkeit und Opferbereitschaft nicht zu übertreffende Sita, die er als Prototyp der Frau im Kampf für die Unabhängigkeit sah. Nach Gandhis Meinung waren Frauen wegen ih-

rer stärkeren moralischen Integrität für den Freiheitskampf besser geeignet als Männer. Das nahm einerseits das Stigma weiblicher Inferiorität von ihnen und betonte ihre machtvollen Seite (*shakti*). Andererseits basierten seine Vorstellungen auf der Idealisierung indischer Weiblichkeit, hier jedoch nicht im Kampf für den Ehemann, sondern für die Nation.

Als Antwort auf die Kritik der britischen Kolonialmacht, die die erniedrigte Stellung der indischen Frauen anprangerte und unter anderem damit die Kolonialherrschaft ideologisch rechtfertigte, wurde von indischen Reformern des 19. Jahrhunderts der Mythos vom Goldenen Zeitalter in ferner vedischer Vergangenheit geschaffen. In der goldenen Antike, so hieß es, hätten Frauen Zugang zu Bildung gehabt und Autorität und Respekt genossen. Dieses Ansehen habe sich im Laufe der Jahrhunderte aufgrund widriger historischer Umstände verschlechtert. Teil dieses Argumentationsmodells ist es, den islamischen Einfluss für die Verschlechterung der Lage der Frau verantwortlich zu machen. Eine Rückkehr zur Antike sei also die Lösung für die gestörten Geschlechterverhältnisse in Indien. Mit Beginn der sogenannten Genderstudies vor circa 30-40 Jahren wurden diese Argumentationsmuster, ihre Quellen und deren bisherige Auslegungen systematisch hinterfragt und dekonstruiert. Zugleich geht es in den Genderstudies darum, die Frau als Subjekt und Akteurin ihrer jeweiligen Lebenswelt sichtbar werden zu lassen. Viele Quellen zur spezifisch weiblichen Alltagsreligiosität wurden erst in den letzten Jahrzehnten erschlossen, unter anderem durch Feldforschungen, durch Sammlungen von „Literatur“, die von Frauen verfasst oder (oral) überliefert wurden.

Diskursverschiebungen

Die vedische Literatur (circa 1500 bis 800 v. Chr.) lässt ein vom späteren Hinduismus sehr unterschiedliches Bild von Gesellschaft und Religion

erkennen. Im Zentrum der Religion steht das rituelle Verbrennen von Opfern durch brahmanische Priester. Zweck dieser Rituale war vorwiegend die positive Beeinflussung der Götterwelt zur Erreichung der wichtigsten Lebensziele: Nachkommen, Wohlstand und ein langes Leben. Wahrgenommen wurde die lebensspendende Kraft der Frauen, im Bild einer Agrargesellschaft wurde die Frau als „Mutter Erde“ gesehen, in die man Samen sät, da die Erzeugung von Nachkommen, vor allem von Söhnen, für die Altersversorgung wichtig war.

Auch für das Gelingen der Rituale war die Ehefrau von essenzieller Bedeutung, sowohl als Partnerin ihres Mannes als auch als dessen Stellvertreterin. Gattin und Gatte wurden daher als komplementäre Teile eines Ganzen betrachtet, die Frau als „Hälfte des Mannes“. Moderne intellektuelle Hindus weisen gerne auf diese Komplementarität hin, die in den auf den Hausstand bezogenen Ritualen auch liturgisch realisiert wird. Diese familienbezogenen Rituale der vedischen Religiosität haben zum Teil bis heute überdauert.

Spätestens seit den Brahmanas und Upanischaden (circa 800 bis 200 v. Chr.) treten frauenfeindliche Tendenzen mit der zunehmenden Macht der Brahmanen als Ritualspezialisten offen zutage. Neben die Erwartung von Fruchtbarkeit und Nachkommen werden sekundäre Tugenden wie Züchtigkeit und Reinheit immer wichtiger. Die Durchsetzung von Reinheitsidealen führte zu verstärkter Segregation der Geschlechter, stärkerer Bewachung und Abhängigkeit der Frauen.

Mit der Hervorhebung der Polarität zwischen rein und unrein verstärkte sich zunehmend die negative Sicht auf die Frauen. Die asketischen Strömungen, die seit der Zeit der Upanischaden zu Tage traten, taten ihr Übriges dazu. Die Opfer wurden zahlreicher und komplizierter, sodass bald die richtige Ausführung des Opfers

wichtiger wurde als der ursprüngliche Zweck. Damit einher ging die zunehmende Deutungshoheit und damit der Machtzuwachs der priesterlichen Spezialisten. Es manifestierte sich die Bevorzugung von Söhnen, die aber auch schon vorher für die Durchführung der Ahnenverehrungsrituale entscheidend waren.

In den ersten Jahrhunderten v. Chr. entstanden angesichts der Herausforderung durch religiöse Strömungen, die die Vorherrschaft der Brahmanen ablehnten, eine Fülle von Rechtsbüchern und Gesetzessammlungen (*dharmashastras*), in denen – aus Sicht der Brahmanen konzipiert – detaillierte Vorschriften für das Leben jedes Einzelnen enthalten sind. Hier wurde der Grundstein für die hinduistische Gesellschaftsordnung gelegt, den vier varnas wurden ihre unterschiedlichen Funktionen zugewiesen, die Lehre von den vier Lebensstufen des Mannes wurde begründet (*varnasbramadharma*) und die untergeordnete Stellung der Frau explizit festgelegt. *Shudras* und Frauen wurden religiös auf eine Stufe gestellt, ihnen wurde der direkte Kontakt mit den vedischen Texten untersagt.

Der Ehemann als Gott

In diese Zeit fällt auch die Herausbildung des Ideals der *pativrata*, der gattentreuen Ehefrau, deren heilsrelevante religiöse Pflicht (*stridharma*) darin bestand, ihren Gatten als Gott zu verehren. Die Ehe wurde als einziges Sakrament (*samskara*) für die Frau festgelegt, während es für den Mann 16 gibt. Oberstes Ziel der Frau, durch das sie spirituelles Verdienst erwerben kann, ist absolute Loyalität zu ihrem Gatten, ihre Identität sollte vollkommen in der ihres Mannes aufgehen.

Diese von brahmanischen Gelehrten konzipierten Weiblichkeitskonzeptionen finden sich nicht nur in der *Dharmashastra*-Literatur, sondern ebenso in den didaktischen Teilen der beiden Epen, *Mahabharata* und



Selbst diese moderne Darstellung aus dem Jahre 2010 wird Sita, ihrer Willensstärke und ihrer Kraft, nicht gerecht.

Foto: Indi Samarajiva

Ramayana und in den *Puranas*. Eine unabhängige Frau ohne männliche „Kontrolle“ ist nicht vorgesehen, wie schon in dem berühmt-berüchtigten Spruch aus der *Manusmriti* (9.3) betont wird, dass der Vater sie in der Kindheit behüten soll, der Ehemann in der Jugend und der Sohn im Alter.

Zwei Verse weiter (*Manusmriti* 9.5) folgt dann die Begründung für diese Maßnahmen: Sicherung der rituellen Reinheit der Nachkommen, der Familienehre und des rituellen Verdienstes. Frauen müssen vor sich selbst geschützt werden, am besten mit Hausarbeiten aller Art, damit sie nicht dem Alkohol verfallen, sich nicht in schlechter Gesellschaft aufhalten, zu unangemessenen Zeiten schlafen oder sich gar von ihrem Ehemann trennen (*Manusmriti* 9.11-13). Denn von Natur aus haftet der Frau ein schlechter Charakter an, der für den Mann eine Gefahr darstellt, sexuelle Triebhaftigkeit und Falschheit sind hervorstechende Merkmale des Weiblichen. Deutlich wird auch hier, dass solche Werturteile über Frauen als Mittel zur Betonung männlicher und im Besonderen brah-

manisch-priesterlicher Machtansprüche dienen und weniger als Urteile über Frauen allgemein gelten können.

Herauslesen kann man hier auch eine gewisse Angst vor dem unbekanntem Wesen „Frau“. Schon sehr früh sind Konzepte vorhanden, die die Frau als Verkörperung der *shakti* sehen, jener göttlichen Energie, die auch jeder Frau nach diesem Konzept innewohnt. Sie kann ihrem Ehemann und ihrer Familie Glück und Segen bringen, wenn sie nach traditioneller Vorstellung ihre Pflichten als gute *pativrata* erfüllt oder aber ihre Familie durch deren Unterlassung ins Verderben stürzen. Nach der *Manusmriti* ruiniert sie bei Nichterfüllung ihrer Pflichten gleich zwei Familien, die ihres Mannes und ihre angestammte Familie. In diesem Sinne gilt sie als die Energiequelle ihres Mannes, der von ihren Ritualen, die sie zu seinem Wohlergehen ausübt, abhängig ist. Somit wird der Ehefrau eine gewisse religiöse Macht (*shakti*) eingeräumt, die durchaus auch als reale Macht verstanden werden kann.

Auch hier findet sich ein positives Selbstbild, auf das Frauen sich beziehen können und dies auch tun. Von konservativen wie progressiven hinduistischen Frauen ist oftmals zu hören, dass Frauen Stärke (*shakti*) und Männer Macht besitzen, assoziiert ist damit auch eine moralische Überlegenheit, die Frauen sich selbst zuordnen.

Starke Frauen

Betrachtet man die erzählerischen Teile der epischen Literatur unter anderen Lesarten als die der brahmanischen Elite, so lassen sich deren weibliche Gestalten, die Göttergattinnen, zum Beispiel Sita, Savitri und Sati/Parvati auch anders interpretieren. Während die traditionelle Sichtweise häufig Sita, Savitri oder Sati, Gestalten aus der epischen Mythologie, als Prototypen idealer Ehefrauen darstellt, kann man die entsprechenden Schriften auch anders lesen, nämlich unter dem Aspekt der Willensstärke und Macht dieser Frauen. Zum *Ramayana* gibt es zahlreiche regionale Versionen aus unterschiedlichen Zeiten und sozialen Schichten, die eine wütende und willensstarke Sita zeigen. Manche von ihnen betonen die Stärke Sitas und den schwachen Charakter ihres Ehemannes Rama, der an der Treue seiner Frau zweifelt. In Tulsidas *Ramcharitmanas* und Valmiki's *Ramayana* ist sie dagegen ein vergleichsweise geschlechtsloses Wesen, das von Rama nur im Zusammenhang mit der Familienehre und der Erzeugung männlicher Nachkommenschaft gewürdigt wird.

Ein anderes Beispiel der „starken Frau“ in traditioneller Literatur ist Savitri. Alternative Lesarten betonen Savitris kluges Argumentationsgeschick, als sie ihren Ehemann aus den Fängen des Todesgottes Yama befreit, ihre Klugheit und Charakterstärke. Aspekte, die in der männlichen Auslegung des traditionellen Schrifttums nicht nur vollkommen vernachlässigt, sondern gar nicht in Betracht gezogen wurden. Schließ-

lich hat Sati ihren Ehemann Schiwa gegen den Willen ihres Vaters geheiratet und gegen den Willen ihres Ehemannes stürzt sie sich aus Protest in das Opferfeuer ihres Vaters, weil dieser ihren Ehemann nicht zu seinem Opferfest eingeladen hatte und dadurch gedemütigt hat.

Wichtig ist an dieser Stelle die Frage, warum im Laufe der historischen Entwicklungen bestimmte Auslegungen der mythischen Erzählungen die Deutungshoheit gewannen, welche historischen Wandlungen der sozialen Ordnungen, welche Wahrnehmung der Geschlechterverhältnisse kann man daraus schließen? In all diesen mythologischen Erzählungen zeigt sich jedenfalls, dass sie schon in den Originalversionen und noch mehr in den regionalen Versionen mehrperspektivisch und vielschichtig angelegt sind und nicht einfach unter brahmanisch-patriarchalische Idealkonzepte subsumierbar sind. Solche Genderverhältnisse finden sich auf der narrativen Ebene und sind natürlich nicht eins zu eins auf die sozialen Verhältnisse übertragbar. Auch wenn Göttinnen als mythische Rollenmodelle propagiert und betrachtet werden, tangiert dies nicht in vollem Ausmaß die Position der Frau in der Gesellschaft.

Ab den Jahrhunderten nach der Zeitenwende wurde die brahmanische Vorherrschaft durch die *Bhakti*-Tradition herausgefordert. Im Mittelpunkt des *Bhakti*-Kultes steht die persönliche Beziehung zu einer Gottheit, die ohne die Vermittlung durch brahmanische Priester erreichbar ist. Diese Form der Religiosität relativiert Kasten- und Geschlechtsunterschiede hinsichtlich ihrer Heilsfähigkeit. Die spirituelle Erfahrung der *Bhakti* brachte weibliche Dichterheilige hervor, Mirabai aus Rajasthan und Akkamahadevi aus Karnataka sind wohl die bekanntesten. Weibliche *Bhaktas* lebten als Wanderasketinnen und erweiterten somit ihre Lebensentwürfe über das Spektrum Ehefrau und Mut-

ter hinaus, den einzigen traditionell für die Frau vorgesehenen Lebensentwürfen. Hier sind Lebenswege von Frauen zu finden, die sich nicht mit dem brahmanischen Ideal von Gattin und Mutter zufrieden geben wollten und einen endgültigen Weg zur Erlösung nur für sich selbst gesucht haben, somit ein Lebensweg für Frauen, der sich nicht in den brahmanischen Vorschriften für diese findet. Im Zuge der zahlreichen hinduistischen *Bhakti*-Traditionen entwickelten sich dann auch erste hinduistische Nonnenorden, die in Indien erst mit der Entwicklung von Jainismus und Buddhismus entstanden sind.

Gelebte weibliche Religiosität

In den von Frauen durchgeführten Ritualen (*vratas*, wörtlich: Gelübde) finden wir die gelebte Religiosität der Frauen, über die wir in der brahmanischen Schriftkultur kaum etwas erfahren. Obwohl auch schon zu vedischen Zeiten und besonders in den dörflichen Traditionen praktiziert, spielen sie im Rahmen der *Bhakti*-Frömmigkeit eine zentrale Rolle. Die Frau ist nicht nur für die Verehrung der Götter im Hauschrein zuständig, Ihre religiöse Praxis besteht in einer Vielzahl von familienbezogenen Gottesdienstformen, die teilweise am Rande und außerhalb der traditionellen Weiblichkeitskonzeption angesiedelt sind. Auch wenn diese Frauenrituale sich typischerweise um das Wohlergehen der Familie drehen – Frauen fasten und beten für das lange Leben ihrer Ehemänner, für (männlichen) Nachwuchs, die Gesundheit der Familie und alle möglichen Alltagsprobleme – kann man diese religiöse Tätigkeit nicht als selbstlos bezeichnen oder als reines Pflichtgefühl im Dienste ihrer Familie ansehen. Von Frauen selbst wird immer wieder bezeugt, dass es ein gutes Gefühl sei, durch die Ausübung dieser Fastenrituale Kontrolle über den eigenen Körper zu erlangen und ebenso über das eigene Schicksal und das Schicksal ih-

rer Familie. Solche Fest- und Fastentage werden auch heute durchaus in der städtischen Mittelklasse als gesellschaftliche Ereignisse begangen. Frauen treffen sich, sie fasten zusammen, unterhalten sich, bereiten zusammen die Mahlzeit für den Abend vor. Da zu diesen Ritualen immer mal mehr mal weniger ausgeprägt ein Fastengelübde gehört, vergnügen sich Frauen, die es sich leisten können, heutzutage auch gerne im Kino oder bei der Kosmetikerin, das lenkt von dem aufkommenden Hungergefühl ab.

Eben solche Freiräume finden wir im Bereich der Volksreligiosität. Devotionale Lieder spiegeln den Erfahrungshorizont der Frauen wider. Sie handeln von Gottheiten, aber ebenso von ihren Erlebnissen mit Ehemännern, ihren Kindern, ihr Zusammenleben in großfamiliären Strukturen. Beschwerden über unangenehme Charaktereigenschaften der Ehemänner werden ebenso angesprochen wie die Sehnsucht nach einer intimen Zweierbeziehung mit ihnen, die oftmals in Kontrast zu den tatsächlichen Verhältnissen steht. Eine enge Bindung zwischen den Ehepartnern ist in der traditionellen *joint family* nicht vorgesehen, da sie den patriarchalisch ausgerichteten Familienverband zerstören könnte. Auseinandersetzungen mit der Schwiegermutter gehören häufig auch zum inhaltlichen Repertoire. In diesen Liedern beklagen sie die Missstände in ihrer Alltagswelt und untergraben damit auch das Bild von der passiv leidenden, unterdrückten indischen Frau. Kritik an der Männerwelt ist ein dominanter Bestandteil dieser oralen Traditionen

In der Gegenwart werden dagegen durch die Popularisierung religiöser Schriften, insbesondere in den sich über Jahre erstreckenden Fernsehserien der Epen *Ramayana* und *Mahabharata*, einige normative weiblichen Figuren – insbesondere Sita – mühelos als moderne Vorbilder der indischen Frau präsentiert und zu Symbolen der

Bildungs- und Berufsmöglichkeiten führen zu neuem Selbstverständnis und Aushandlungsmöglichkeiten. Die Parameter weiblicher Emanzipation sind in drei Göttinnen der indischen Mythologie symbolisiert: Lakshmi als Symbol für Wohlstand und damit wirtschaftliche Unabhängigkeit, Saraswati für Bildung und Wissen und die Göttin Kali für Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung.

nationalen Kultur hochstilisiert. Gegensätze zwischen Tradition und Modernität werden hier aufgegriffen, verarbeitet und harmonisiert – immer mit dem Ziel der Affirmation der Tradition. Frauenspezifische Themen wie Spannungen in der *joint family*, Diskriminierung von Mädchen, Arbeit, Beruf, Mitgiftproblematik werden hier im Rahmen des übergeordneten Wohls von Familie und Gesellschaft abgehandelt. Damit werden Frauenbilder wieder neo-konservativ festgelegt. Subversiv genutzte traditionelle Freiräume kommen nicht vor oder werden zumindest beschnitten.

Im Zuge der durch den Hindu-Nationalismus gezielt geförderten Rama-Verehrung wird die sogenannte „Frauenehre“ neu innerhinduistisch thematisiert. Eine moralische Vision familiärer und sexueller Normen auf dem Boden alter Familiensolidarität wird hier affirmativ verfestigt. Scheidungen, Wiederverheiratung von Witwen, feministische Ideen und Frauenbewegung werden als Gefahren betrachtet.

Hindu-Frauen sehen sich in Gegenwart und Vergangenheit im Spannungsverhältnis zwischen zugeschriebenen, insbesondere brahmanisch definierten Rollen und ihren eigenen subkulturellen Repräsentationsformen. Die Verfassung brachte zwar Gleichheit vor dem Gesetz, aber nicht unbedingt im sozialen Raum. Traditionelle Vorstellungen sind mit einigen Modifizierungen immer noch von Bedeutung. Individualismus westlicher Prägung ist nicht unbedingt vereinbar mit der Vorstellung vom Hinduismus als *way of life*.

Nichtdestotrotz wurde zu lange nur die männliche Perspektive der klassischen Sanskrit-Literatur untersucht und wiederholt die Diskriminierung der Frauen festgestellt. Neuere Forschungen liefern hier differenzierte Bilder, machen Frauen als einflussreiche Akteurinnen sichtbar. Auch wenn Mitgiftmorde, geschlechtsspezifische Abtreibungen immer wieder die Missachtung und Verachtung, die die indische Gesellschaft Frauen entgegenbringt, zum Vorschein bringen, gibt es auch eine andere Seite der Medaille. Frauen verfügten und verfügen über Machpotenziale, das jedoch nicht unbedingt an der Oberfläche sichtbar ist.

Zur Autorin

Gabriele Reifenrath ist Religionswissenschaftlerin und als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn tätig.