

MYTHOS IN BEWEGUNG. DIE GROSSE GÖTTIN IN SYMBOLSYSTEM, KULTUS UND ALLTAG

von Annette Wilke

Der Lobpreis »Sei begrüßt, Du Untergang der Dämonen ... Sei begrüßt, Siegerin über unsere Feinde« würde der indischen Göttin Durgā, deren Mythos ich vorstellen werde, gut anstehen. Dämonenzerstamperin wird Durgā genannt aufgrund ihres siegreichen Kampfes gegen den Büffeldämonen Mahiṣa. Göttin der Könige ist sie und Göttin des Dorfes, Göttin der hohen und der niederen Stände, Göttin der Männer und der Frauen; verehrt von allen als Zerstörerin unheilvoller Mächte. Nicht der Durgā aber gilt der Lobpreis. Er findet sich im christlich-orthodoxen *Akathistos*-Hymnos und richtet sich an die heilige Jungfrau Maria.¹ In der Mariologie ist dieser Strang der Marienverehrung ungewöhnlich, gilt die jungfräuliche Gottesmutter doch als personifizierte Sanftmut. Zur Durgā hingegen gehört es wesentlich, daß sie nicht nur *saumya*, gütig, mild, sanft, huldvoll, ja *saumyatara*, überaus gütig, ist, sondern auch *ghora*, furchterregend, gewalttätig und schrecklich.² Durgā ist multivalent: kriegerisch und mütterlich, keusch und erotisch, blutdürstig und vegetarisch, transzendent und erdhaft präsent. Maria ist – zum mindesten nach der offiziellen Theologie – nur Gnadenmittlerin und Fürbitterin, Durgā hingegen kann als höchste Gottheit verehrt werden. Die früheste Sanskrit-Version ihres Mythos, die wir im *Devīmāhātmya*, einem Teil des *Mārkaṇḍeyapurāna* (Kap. 81–93) im 6. Jh. n. Chr. entstanden, finden, preist sie als absolute Macht, eine Neuheit im bisher von männlichen Gottheiten beherrschten Überlieferungsgut:³ »O Göttin, Zerstörerin des Leidens, sei gnädig, sei gnädig, O Weltenmutter (*mātar jagataḥ 'khalasya*). Sei gnädig, O Herrin des Universums, schütze das Universum, Du Herrin, Göttin des Beweglichen und Unbeweglichen. Du allein bist

¹ *Die Seligpreisung der Gottesmutter. Hymnos Akathistos. Das älteste Marienlob der Christenheit*, A. GUILLET (Hg.), Stein am Rhein 1977, 9, 15; vgl. auch ebd. 5, 7, 8. Die griechische Urfassung des Hymnos – ein Lobpreis Christi und der Gottesgebälerin – geht vermutlich ins 6. Jh. zurück und hat vor allem in der russischen Orthodoxie zu vielen Übersetzungen und Nachdichtungen angeregt. Zur Bedeutung des Hymnos stellt H. GOLTZ, *Akathistos. Hymnen der Ostkirche*, Leipzig 1988, 217, fest: »Das heutige gottesdienstliche Leben der Orthodoxie ist ohne Akathistos-Hymnos kaum vorstellbar«.

² *Devīmāhātmya* 1.80–81, 81, zitiert nach einer der gängigen, für den Ritualgebrauch bestimmten Ausgaben: [*Devīmāhātmya*] *Śrīdurgāsaptasatī* mit Hindi-Übersetzung, hrsg. von Śrīrāmanārāyaṇadatta Śāstrī »Rāma«, Gorakhpur (undatiert): Gitapress (im folgenden abgekürzt mit DM). Für eine englische Übersetzung und die Kapitel- und Versnummerierung des Textes im *Mārkaṇḍeyapurāna* (hier: 81.61f.) vgl. F.E. PARGITER (ed.), *Mārkaṇḍeya Purāna*, Delhi 1995, 465–523 (im folgenden abgekürzt mit PARGITER).

³ Eine der wenigen Ausnahmen ist das vedische *Vāgāmbhrī Sūkta* (*Rgveda* 10.125), eine Hymne an die als Göttin personifizierte Sprache.

die Stütze der Welt, denn Du bist anwesend in Form der Erde. In Form des Wassers erfüllst Du die ganze Welt, Du [Kriegerin] von unverletzbarer Manneskraft (*vīrya*). ... Im Herzen aller Menschen weilst Du in Form der Vernunft (*buddhi*). Den Himmel gewährst Du und [auch] die letzte Befreiung. O Göttin (*Devī Nārāyaṇī*), sei begrüßt.«⁴

So grundsätzlich verschieden aus christlicher Perspektive die Symbolfiguren Durgā und Maria erscheinen, so wenig verschieden sind sie aus hinduistischer Perspektive. *Māriyamman*, eine Pockengöttin Tamilnadus beispielsweise, gilt nicht nur als Manifestation der Durgā, sondern wird auch mit Maria identifiziert. Marienkirchen werden von indischen Christen wie auch von Hindus gerne aufgesucht. Dasselbe Phänomen können wir seit einigen Jahren in der Schweiz beobachten, wo Asylanten und Asylantinnen aus Sri Lanka die heilige Jungfrau als Göttin – ja als höchste Gottheit – verehren, wie ich noch näher belegen werde. Wir müssen darin mehr als einen unreflektierten Synkretismus sehen. Und wenn *Māriyamman* als Mary-Amman, Mother (*ammaṅ*) Mary gelesen wird, ist dies nicht nur ein oberflächliches Spiel mit Namen. Es liegt vielmehr in der Logik eines anderen Gottesbildes; ein Gottesbild, das flüssig ist, das Gegensätze wie Güte und Gewalt umgreift und letztlich in einer radikalen Auffassung von Transzendenz und Immanenz wurzelt, die keine Dimension der Wirklichkeit ausklammert. Die Verehrungspraxis erst gibt der höchsten Wirklichkeit, die inkommensurabel und gestaltlos ist, eine Form. Je nach historischer Situation, je nach Verehrergruppe, je nach subjektivem Bezug können Art und Weise der Verehrung wie auch höchste Gottheit verschieden sein. Immer aber ist die Orthopraxis dafür ausschlaggebend, was eine Gottheit ist; deshalb ist die Spitze des hinduistischen Pantheons beweglich, deshalb kann jede Lokalgöttin – und sei ihr Territorium noch so klein – oder jede untergeordnete Göttin – und sei ihre Funktion noch so beschränkt – als absolute Macht verehrt werden und die panhinduistischen Hochgottheiten in den Schatten stellen, und deshalb kann auch Maria als Göttin verehrt werden. Schwerlich kann von *der* großen Göttin des Hinduismus im Singular gesprochen werden, wenn wir darunter eine eindeutig identifizierbare Persönlichkeit mit festumgrenzten Charakteristika und einem bestimmten Namen verstehen. Welch zentrale Kategorie die Göttin im indischen Bewußtsein ist, haben eine Reihe neuer Studien zu regionalen indischen Göttinnenkulten gezeigt, doch ebenso, wie vorsichtig mit einer Verallgemeinerung wie »die Göttin« umgegangen werden muß.⁵ Bei aller Verschiedenheit eignen den Göttinnen aber zwei Charakteristika, die den Singular rechtfertigen: alle werden als Macht, Energie, *śakti*, verstanden, und alle werden als »Mutter« angerufen.

Ich möchte die Multivalenz und Flüssigkeit des indischen Gottesbildes, den starken Praxisbezug und die zentrale Kategorie »Mutter« am Beispiel der Durgā und ihres Mythos veranschaulichen und hierauf nochmals auf die Marienverehrung zurückkommen. Auf

⁴ DM 11.3, 4, 8, 160f. (wie Anm. 2; PARGITER 91.2, 3, 7) : *devi prapannārtihare prasīda prasīda mātar jagato 'khilasya / prasīda viśveśvari pāhi viśvaṃ tvam īśvari devicārācarasya // āhārabhūtā jagatas tvam ekā mahisvarūpeṇa yataḥ sthītāsī / apāṃ svarūpasthitayā tvayaitadāpyāyate kṛtsnam alaṅghyavīrye // ... sarvasya buddhirūpeṇa janasya hrđi samsthitē / svargāpavargade devī nārāyaṇī namo 'stu te //*

⁵ Zu den ersten und wichtigsten gehören die von M. BIAURDEAU herausgegebenen Aufsätze: *Autour de la Déesse Hindoue* (Collection Puruṣārtha 5), Paris 1981.

Durgā trifft die Bezeichnung »große Göttin« spezifischerweise zu, ist doch das *Devīmāhātmya* der erste Sanskrittext, der einer Göttin Universalität zuschreibt, und enthält doch der Durgā-Mythos alle Elemente des späteren Śāktismus⁶ in nuce. Der Durgā-Mythos ist Paradigma für die religionshistorisch bedeutsamen Prozesse der Sanskritisierung von Volkskulten und der Parochialisierung, d.h. der Vergemeinschaftlichung und Regionalisierung der Hochtradition. Daß der Mythos mehr als ein Text zwischen zwei Buchdeckeln ist, kann alljährlich während eines der populärsten Jahresfeste Indiens miterlebt werden; Navarātrī, »die neun Nächte«, auch Durgāpūjā, »die Verehrung der Göttin Durgā«, genannt. Das Fest findet in der hellen (*śukla*) Hälfte des Monats *aśvin* (September/Oktober) statt und dauert traditionellerweise zehn Tage.⁷ Es wird regional sehr unterschiedlich gefeiert, aber einer der verbreitetsten Züge ist, daß das *Devīmāhātmya* in Szene gesetzt oder zumindest rezitiert wird.⁸ Die Dramatisierung kann ganz konkret in Form von Büffelopfern stattfinden, aber auch unblutiger, nämlich in der Verehrung einer für das Fest hergestellten Ikone der büffeldämonentötenden Göttin. Letzteres habe ich während meiner Forschungsaufenthalte in Benares in den Jahren 1991, 92, 94 und 95 miterlebt. In diesem Aufsatz möchte ich jenen Aspekt des Mythos vorstellen, den ich religionswissenschaftlich für den relevantesten halte: den der Bewegung.

Mythen als Libretti von Riten, die Rezitation von Urzeitgeschichten, deren Dramatisierung in jahreszyklischen Festen kennen wir aus vielen Kulturen, etwa dem alten Orient und den Religionen Griechenlands.⁹ Navarātra ist eine hinduistische, noch heute lebendige Version solcher Jahresfeste. Mit »Mythos in Bewegung« meine ich aber mehr als die jährliche rituelle In-Szene-Setzung. Nicht nur ist der Mythos in Bewegung, weil er dramatisiert dargestellt wird, nicht nur ist Durgā in Bewegung, weil sie während Navarātra auf die Erde steigt, sondern auch, weil sich Mythos und Göttinnenbild selbst wandeln. Alles ist in Bewegung: der Mythos, die Göttin, die Kampfszene, der Dämon. Der Grund des Wandels ist diachron und synchron; einerseits bedingt durch historisch-politische

⁶ Der Śāktismus, eine metaphysische und rituelle Tradition, die das Absolute weiblich faßt, hat sich vermutlich erst seit dem 12. Jh. n. Chr. voll entwickelt und wurde ab dem 16. Jh. außerordentlich prominent.

⁷ Navarātrī oder Navarātra wird nicht nur im Herbst (*aśvin*), sondern auch im Frühling (*caitra*) gefeiert. Das herbstliche Fest ist weit populärer, besonders in Nordindien, wo das Frühlings-Navarātra nur von wenigen begangen wird. Die übliche Festdauer wird in einigen Regionen Indiens, z.B. in Orissa, Teilen Tamilnadus und Madhya Pradesh, auf 13–17 Tage ausgedehnt (vgl. M. BIARDEAU, »L'arbre śamī et le buffle sacrificiel«, in: M. BIARDEAU, *Autour de la Déesse Hindoue* (Collection Puruṣārtha 5), 215–243; C.A. BRECKENRIDGE, »From Protector to Litigant – Changing Relations Between Hindu Temples and the Rājā of Ramnad«, in: B. STEIN (ed.), *South Indian Temples. An Analytical Reconsideration*, New Delhi 1978, 75–106; C. MALLEBREIN, »Danteśvarī, the Family Goddess (Kulśvāmī) of the Rājās of Bastar, and the Daśaharā-Festival of Jagdalpur«, in: A. MICHAELS / C. VOGELSANGER / A. WILKE, *Wild Goddesses in India and Nepal. Proceedings of an International Symposium, Berne and Zurich, November 1994* (Studia Religiosa Helvetica 2), Bern 1996, 483–511).

⁸ Wie in allen Bereichen des Hinduismus gibt es auch hierzu Ausnahmen. In Tamilnadu beispielsweise spielt der Durgā-Mahiṣāsura-Mythos eine geringe Rolle. Diesen Hinweis, wie auch andere Informationen zu südindischen Gestaltungsweisen des Festes, verdanke ich persönlichen Gesprächen mit der Indologin E. Masilamani-Meyer. Der Durgā-Mythos kann beispielsweise nur eines mehrerer mythischer Elemente sein (vgl. auch B. BECK, »The Goddess and the Demon. A local South Indian festival and its wider context«, in: BIARDEAU (wie Anm. 5), 83–136).

⁹ Vgl. etwa K. KERENYI, »Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion«, in: *Eranos Jahrbuch XIX: Mensch und Ritus*, Zürich 1951, 13–39.

Veränderungen, andererseits durch Verehrungspraktiken und Mythosverständnis. Das indische Mythosverständnis ist am besten greifbar im indigenen Terminus *purāṇa*, wörtlich »das Alte, das von alters her Kommende«, aber etymologisiert als »das von alters her Kommende immer Neue« (*purāpi navam bhavati purāṇam*). Zu verstehen ist dies nicht nur im eliadischen Sinne der rituellen zyklischen Erneuerung eines mythischen Urzeitgeschehens, sondern als Fortschreiben des Geschehens in neuen Geschichten und als Hineinragen dieses Geschehens in die Alltagswirklichkeit. Die empirische Realität wird nicht als Gegensatz zum Mythos aufgefaßt, sondern als Kontinuum. Auch hier also fließende Grenzen.

Das Durchspielen eines Themas in unendlichen Variationen würde ich als ein kulturelles Muster des Hinduismus bezeichnen, das auf der Überzeugung basiert, daß sich das namen- und gestaltlose Numinose auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen manifestiert. Hinsichtlich der Göttinnen ist Macht, *śakti*, die vorherrschende Kategorie. Im Gegensatz zum Christentum gibt es kein Lehramt, das eine bestimmte Deutungsvariante zur allgemeinen Norm erhebt, aber es gibt Traditionstränge und Motive, die sich durchsetzen, z.B. das der göttlichen Kriegerin und der Mutter. Die Multivalenz der Ebenen und der Deutungsvarianten machen Bewegungen und Transmutationen, Umwandlungen und Inversionen, Gleichsetzungen und Identifizierungen wie die folgenden möglich:

1. Der Durgā-Mythos und seine Wandlungen
2. Wandlungen der Durgā und die Inszenierung des Mythos im Ritus
3. Wandlungen der Kampfszene und des Dämonen
4. Maria, die göttliche Mutter

1. Der Durgā-Mythos und seine Wandlungen

Den Durgā-Mythos gibt es in vielen unterschiedlichen Versionen in Sanskrit und in Volkssprachen, panhinduistisch und lokalkoloriert. Prototyp ist das *Devīmāhātmya*. Die Ursprünge der büffeldämonentötenden Durgā gehen vermutlich auf die autochthonen Dorfgöttinnen zurück,¹⁰ denen heute noch, nicht nur zur Navarātra-Zeit, Büffelopfer dargebracht werden, um das Wohl des Dorfes zu fördern. Darstellungen einer büffeltötenden Göttin finden wir in der Ikonographie schon seit Anfang unserer Zeitrechnung.¹¹ Ihren Aufstieg zur universalen Gottheit aber verdankt Durgā der Aufnahme in die Sanskrittradition. Mit dem *Devīmāhātmya*, in welchem sie als höchstes Wesen erscheint, trat sie einen Siegeszug an, nicht zuletzt deshalb, weil sie als siegreiche Gottheit par excellence Schutzgottheit der Krieger war und reiche Patronage der Könige erfuhr. Der Durgā-

¹⁰ Nach D. SHULMAN, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition*, Princeton 1980, 186, besteht daran kein Zweifel.

¹¹ Vgl. H. VON STIETENCRON, »Die Göttin Durgā Mahisāsūramardīnī. Mythos, Darstellung und geschichtliche Rolle bei der Hinduisierung Indiens«, in: *Visible Religion. Annual for the Religious Iconography, II: Representation of Gods*, Leiden 1983: 128, 140, n. 12; K. ERNDL, *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*, New York 1993, 168, n. 18.

Mythos ist Paradebeispiel für den Prozeß der Sanskritisierung indigener Göttinnenkulte, nicht nur hinsichtlich seiner Entstehung, sondern auch hinsichtlich seiner Wirkungsgeschichte.

Im *Devīmāhātmya* werden drei Episoden von Dämonenkampf berichtet. Die populärste und ikonographisch und rituell wichtigste ist die mittlere: der Kampf Durgās mit dem Büffeldämonen Mahiṣa (*Mārkaṇḍeyapurāna*, Kap. 82–84):

Mahiṣa hat die göttliche Herrschaft usurpiert und die kosmische Ordnung ins Chaos gestürzt. Die Götter entflammen in Zorn. Der Zorn, eine Masse strahlender Glorie (*tejas*), verdichtet sich zu einer berückend schönen Frauengestalt. Die große Göttin entsteht also aus der gesammelten Energie der Götter und erhält darauf von jedem der Götter dessen Waffe.¹² Nachdem das Dämonenheer niedergemacht ist, entbrennt ein schrecklicher Kampf mit Mahiṣa, bei welchem dieser ständig seine Gestalt wechselt, sobald ihn eine Waffe der Göttin trifft. Schließlich gelingt es ihr, den Dämonen niederzupressen und ihren Speer in seinen Leib zu stoßen. Als nun Mahiṣa zur Hälfte aus seinem eigenen Maul herauskommt, schlägt sie ihm den Kopf ab. Sie wird darauf in einer langen Hymne von der Götterschar besungen als die Macht der Schöpfung und der Zerstörung, als transzendente Wirklichkeit, als höchste Erkenntnis. Erst in dieser Preishymne fällt der Name Durgā: »... Du bist Durgā; das Boot zur Überquerung des schweren Ozean des Daseins¹³ ... Du, O Durgā, nimmst aller Lebewesen Furcht, wenn immer sie Deiner gedenken¹⁴ ... Du zerstörst Armut, Schmerz und Angst (*dāridrya-duḥkha-bhaya-hāriṇi*)¹⁵ ...«. Erfreut durch die Hymne gewährt Durgā den Göttern einen Wunsch, worauf diese bitten, daß Durgā immer erscheinen möge, wenn sie in Not angerufen werde und daß, wer immer sie preise, gesegnet sein solle mit Reichtum, Ehefrau, Erfolg und Macht.

Die Göttin wird – wie wir das auch von anderen Hochgottheiten kennen¹⁶ – nach dem Modell des Herrschers porträtiert¹⁷ und gleichzeitig überhört, gilt sie doch als höchste

¹² Von Śiva den Dreizack, von Kṛṣṇa (Viṣṇu) den Diskus, von Varuṇa Muschelhorn und Schlinge, von Agni den Speiß, von Maruṭ Pfeil und Bogen, von Indra den Donnerkeil (*vajra*) und eine laut klingende Glocke, von Yama den Richterstab, Schwert und Schild, von Viśvakarman das Schlachtbeil, andere Waffen und einen Panzer.

¹³ DM 4.11, 100 (wie Anm. 2; PARGITER 84.10): *durgāsi durgabhavasāgaranaurasāṅgā*.

¹⁴ DM 4.17, 102 (PARGITER 84.16): *durge smṛtā harasi bhītim aśeṣajantoh*.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ B. GLADIGOW, in: H. CANKIĆ / B. GLADIGOW / K.-H. KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, 1993, 33, bemerkt dazu: »Götter sind auf der Ebene komplexer Kulturen als handelnde Personen vorgestellt; ihrem Handeln wird eine gewisse Entscheidungsfreiheit und ein »subjektiv vermeinter Sinn« zugeschrieben. Dieses Konzept des »großen« persönlichen Gottes orientiert sich augenscheinlich an einem neuen Begriff von Subjektivität in der Person des Herrschers, perfektioniert und überhört diesen freilich in der Sequenz theologischer Reflexion.«

¹⁷ Ihr Reittier, der Löwe, verweist nicht nur auf ihre Herkunft aus der Volkstradition, sondern vermutlich auch auf ihre königliche Herkunft (vgl. ERNDL (wie Anm. 11), 25 und STIETENCRON (wie Anm. 11), 128). Die Göttinnen der Wildnis wurden in alter Zeit auch theriomorph, also als Tier verehrt, oft als Tigerin. Der Tiger, häufiger der Löwe, wurde später zum Reittier (*vāhana*) der Durgā (vgl. R. JANSEN, *Die Bhavani von Tuljapur. Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion*, Stuttgart 1993, 61f.; zur Ersetzung des Tigers durch den Löwen ebd. Anm. 107). In den ältesten ikonographischen Darstellungen ringt die Göttin noch barhändig mit einem Büffel, und der Löwe fehlt. Nach dem 4. Jh. n. Chr. dann gibt es Darstellungen, die sie stehend auf einem aus zwei Löwen gebildeten Löwenthrone abbilden. Der Löwenthrone gehört zu den Paraphernalia der Könige. Daß die Göttin eine

Herrscherin. Die Beschreibung ihrer Entstehung aus der gesammelten Energie der Götter ist beinahe identisch mit der Beschreibung der Geburt eines Königs in den Gesetzen des Manu (*Mānavadharmasāstra* 7.1–11). Die Funktion von Göttin und König ist strukturell dieselbe: Beide sind verantwortlich für Schutz, Wohlstand und Fruchtbarkeit. Hinter der Favorisierung ihres Kultes durch die Könige standen handfeste politische und materielle Interessen. Die Förderung von Volkskulten war ein ideales Mittel, den Herrschaftsbereich eines Königs auszuweiten.

Nicht nur werden die Volksgöttinnen bei diesem Prozeß der Durgā angeglichen, auch der Durgā-Mythos verändert sich, indem er von den Lokalkulten aufgenommen und regionalisiert wird. Während die Lokalgöttinnen an Status gewinnen, indem sie an den großen Strom der brahmanischen Hochtradition angeschlossen werden, wird Durgā erd- und menschengebundener. Ein Beispiel dazu ist die Göttin Tuljā von Tuljapur, Maharashtra. Verehrt wurde sie vermutlich schon in prähistorischer Zeit als eine Göttin der Jagd und der Wildnis. Ab dem frühen 13. Jh. n. Chr. wurde sie Clangöttin (*pāṭil*) und Familiengöttin (*kulasvāminī*) der Könige.¹⁸ Im 17. Jh. wird ihre Verbindung zum Königtum besonders prominent. Vom Fürsten Śivājī wird berichtet, Tuljā sei ihm erschienen, habe ihm ein Schwert überreicht und mit folgenden Worten zum Kampf gegen die muslimischen Besetzer aufgefordert: »Nachdem ich den Khan in die Irre geführt habe, bringe ich ihn wie einen Mahiṣa (*mhaiṣā*) zu dir. Dann sollst du ihn mit furchtlosem Geist töten, [ihm] den Kopf abschneiden und [diesen] vor mich legen.«¹⁹

Die Legende bedient sich des mythologischen Modells: Die Muslime sind die Dämonen und Aphjul Khan ist der Dämonenfürst Mahiṣa. In der Tat ermordete Śivājī den Khan und etablierte 1674 in einer Krönungszeremonie seine Souveränität. Als sich nach dem 17. Jh. durch die vernichtende Niederlage bei Panipat die politische Situation verschlechterte, verlagerte sich die Bedeutung der Göttin Tuljā vom politischen Bereich auf den Bereich der Familie.²⁰ Insbesondere wurde sie Beschützerin der Frauen, und hier nun ist der Sitz im Leben ihres Lokalpurāṇas, des *Turajāmāhātmya*, das mit den Worten eingeführt wird, es handle sich um das »allerbeste *Devīmāhātmya*«²¹, obgleich es ganz anders beginnt:

Die Brahmanenfrau Anubhūti zog sich nach dem Tod ihres Gatten in die Wildnis zur Askese zurück. Durch die gesammelten Kräfte aus frommer Übung und Yoga erlangte sie Selbsterkenntnis und die Schau ihres Gatten im eigenen Herzen.²² Da erblickte Kukura, ein Dämonenfürst, auf der Jagd die regungslos versunkene Schöne und entbrannte in Begierde. Als sie auf seine Schmeichelreden nicht reagierte, drückte er ihre Brüste. So bedrängt, wendet sich Anubhūti in ihrem Geist an die große Göttin, die Śakti. Da erscheint Tuljā bis

besondere Affinität zum Kriegerstand hat, ist ein alter Gedanke, den G. DUMEZIL, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968, 103–124, bereits für das *Mahābhārata* (zwischen 400 v. Chr. und 400 n. Chr.) nachweist.

¹⁸ Vgl. JANSEN (wie Anm. 17), 91 ff.

¹⁹ Ebd. 119.

²⁰ Ebd. 256.

²¹ Vgl. auch zum folgenden ebd. 196 ff.

²² JANSENS Übersetzung (ebd. 198) lautet: »Mit dem Auge des Wissens sah sie den unter der Schädeldecke verweilenden Ātman, [und] durch das Einswerden [mit diesem] sah sie ihren Gatten im eigenen Herzen.«

auf die Zähne bewaffnet. Anubhūti bittet um die Tötung des lüsternen Kukura. Ein Kampf entbrennt, der dem Durgā-Mythos bis ins Detail nachgestaltet ist. Darauf gewährt Tuljā der Anubhūti einen Wunsch. Diese erbittet nichts anderes, als die fortwährende Verehrung der Göttin, auch in kommenden Leben.

Dieser lokale Mythos identifiziert also die Göttin Tuljā mit der Göttin Durgā, indem er Motive aus dem *Devīmāhātmya* übernimmt; die kriegerische Göttin und den Kampf, aber auch den dämonischen Lüstling – ein Topos der dritten Episode des *Devīmāhātmya*. In anderen Versionen ist Mahiṣa selbst begehrtlicher Verehrer.²³ Trotz dieser übereinstimmenden Elemente hat der lokale Mythos eine andere Färbung. Es ist kein kosmisches Geschehen, in das die Göttin eingreift, sondern ein sehr menschliches. Nicht die männlichen Götter sind bedroht, sondern eine einfache Frau. Die Frau wünscht sich nicht Reichtum und Macht, sondern ständige Verehrung der Göttin.

Reale Gewalt von Männern oder angeheirateten Verwandten gegenüber Frauen ist keine Seltenheit. Ein aktuelles Beispiel ist Phoolan Devī, die kürzlich wieder in den Zeitungen war, weil sie sich für Wahlen aufstellen ließ. Berühmt geworden ist sie aber als Banditenkönigin und grausame Rächerin an ihren Vergewaltigern.²⁴ Vielen gilt sie als Inkarnation der Durgā. Wie im Falle des Fürsten Sivājī hat sich bei Phoolan der Mythos in die Realität umgesetzt. In Aphjul Khan äußert sich Mahiṣa neu, in Phoolan Durgā.

Die Verschränkung von Mythos und Wirklichkeit ist also wechselseitig; raum-zeitliche Veränderungen gestalten den Mythos um, und umgekehrt werden historische Situationen wie auch Begebenheiten des Alltags mythisch gedeutet.

2. Die Wandlungen der Göttin und die Inszenierungen des Mythos im Ritus

Die Durgā des Mahiṣa-Mythos ist autonom. Sie ist Jungfrau, unverheiratet, kinderlos. Sie ist kämpferisch. Nach außen wirkend übernimmt sie die übliche traditionelle Männerrolle. In einer Version des Mythos sagt sie zum männlichen Dämonen, daß sie der wahre Mann sei. Gleichzeitig wird sie porträtiert als hocherotische, anziehende Frau. Im Grunde ist sie ein androgynes Wesen, das Gegensätze wie männlich und weiblich, zerstörerisch und sanft umfaßt. Im blutrünstigen Kampfteil wird sie abwechslungsweise Caṇḍikā, »die Gewalttätige«, und Ambikā, »Mutter«, genannt.²⁵ Mütterlich ist sie vorerst nur im übertragenen Sinne: Wie eine Mutter beschützt sie die Götter.

²³ Vgl. *Vāmanapurāṇa* (Kap. 19–21), *Varāhapurāṇa* (Kap. 89, 91–94) und die lokalen südindischen Versionen bei SHULMAN (wie Anm. 10).

²⁴ Sie soll in Selbstjustiz 22 Mitglieder der Thakurs (Kaste der Grundbesitzer) ermordet und damit sowohl ihre Schändung als auch die Ermordung ihres Geliebten und Beschützers gerächt haben (vgl. M. SEN, *India's Bandit Queen. The True Story of Phoolan Devi*, London 1991).

²⁵ Auch auf Tuljā werden im *Turajāmāhātmya* diese beiden zentralen Epitheta der Durgā in der Kampfszene des *Devīmāhātmya* übertragen. Kein Zufall wohl, denn auch die Göttinnen der Wildnis wurden oft mit »Ambā« oder »Ammā«, »Mutter«, angerufen. Von einem Vater war zunächst nie die Rede: »No father seemed necessary to the society in which they originated.« (Kosambi, zitiert bei JANSEN (wie Anm. 17), 64).

Spätere Versionen des Mythos machen ihre Eigenständigkeit vollständig: nicht mehr ist sie aus der Energie der Götter geboren, sondern unerschaffen und anfangslos.²⁶ Aber auch eine entgegengesetzte Wandlung macht sie durch. Sie wird nämlich mit Śiva verheiratet, d.h. mit Pārvaī, Śivas mythischer Gattin, identifiziert. Und sie wird Mutter im wörtlichen Sinne. Pārvaī ist im Mythos Śiva untergeordnet; im Kultus kommt nicht ihr, sondern Śiva die primäre Verehrung zu.²⁷

Nordindische Navarātra-Feiern setzen in der Regel die Identifikation der Durgā mit Pārvaī voraus. In südindischen Feiern bleibt Durgā Jungfrau und ist eine gefährliche, mordende Braut. In beiden Fällen aber wird sie zugleich als höchste Macht verehrt. Das Fest wird in vielen unterschiedlichen Formen gefeiert: als königliches, dörfliches und häusliches Fest; als Fest der Fruchtbarkeit, der Erneuerung, des antizipierten Sieges über unheilvolle Mächte. In ländlichen Gebieten werden Büffel- und andere Tieropfer dargebracht. Selbstverstümmelungen und vor allem Besessenheitsphänomene sind nicht selten. Überall aber wird das Fest von allen Bevölkerungsschichten gefeiert und integriert die sozialen und ethnischen Gruppen einer Lokalität. Meine Auswahl im folgenden ist sehr beschränkt. Sie bezieht sich auf Benares, doch nicht auf das traditionelle Benares-Navarātra, in welchem an den neun Tagen neun Tempel besucht werden,²⁸ sondern auf die bengalische Form der Feier. In Benares leben viele bengalische Familien, und ihre Gestaltung des Festes ist heute populärer als die Benares-eigene Form. Zudem hat die Durgāpūjā als pan-indisches königliches Fest auch in Benares Spuren hinterlassen.

Die bengalische Form folgt den Ritualanleitungen der Rahmenerzählung des Mythos. Danach ist eine Ikone der Göttin aus Ton zu fertigen, welcher Opfergaben dargebracht werden. Die mythischen drei Jahre Verehrung werden auf die drei letzten Tage des Festes verdichtet (siebter, achter und neunter Tag). Die Tonbilder werden schon Monate zuvor von Quartiersvereinen, Handwerkszünften und anderen Gruppierungen bei der Töpferka-

²⁶ Vgl. STIETENCRON (wie Anm. 11), 122. Nach Stietenron hat sich der Śāktismus, z.B. im *Kalikāpurāna*, immer unabhängiger vom Viṣṇuismus und Śivaismus artikuliert. Allerdings findet sich die Vorstellung der gesammelten Energie auch noch in ausgesprochenen Śāktawerken wie dem *Devībhāgavatapurāna* und dem *Lalitāmāhātmya*.

²⁷ Indem Lokalgöttinnen nun faktisch mit Pārvaī und nominell mit Durgā identifiziert wurden, mußten sie Śiva die kultische Verehrung abtreten. Wenige nur sträubten sich. Eine Zwischenlösung ist das Beispiel Tuljās. Zwar gilt auch sie als Frau Śivas, aber nur nominell, insofern Śiva in ihren Tempel und Kult Einzug hielt, sich aber mit einer marginalen Existenz zufrieden geben muß und in der kultischen Praxis belanglos ist (vgl. JANSEN (wie Anm. 17), 65).

²⁸ Dabei wird die ganze Stadt Varanasi, von der nördlichsten alten Stadtgrenze (Varana Fluß) bis zur südlichsten (Asi Fluß) durchquert und als heiliger Raum bestätigt. Die Route ist als Sakralgeographie konzipiert; sie ergibt zwei Dreiecke und spiegelt die Symbolzahl (drei) der Göttin wider. Die neun Namen der Göttin (zugleich die Namen ihrer Tempel) konnotieren, daß es sich dabei auch um eine Lebensreise der Göttin handelt (vgl. A. WILKE, »Durgā-Pūjā in Benares«, in: *Uni Press* 78, Bern 1993, 19–23). Die Namen sind auch im südindischen Śīpatext *Tatvanidhi* belegt. In Tamilnadu werden die neun Tage in Dreiergruppen aufgeteilt: an den ersten drei Tagen wird Durgā oder Mahākālī verehrt, die Mut, Tapferkeit und Sieg gewährt; an den nächsten drei Tagen wird Mahālakṣmī verehrt, die Glück, Wohlstand und Reichtum gewährt; an den letzten drei Tagen wird Sarasvatī verehrt, die Gelehrsamkeit und Weisheit spendet. Die drei Formen der Göttin entsprechen der Theologie des *Devībhāgavatapurāna*, welche die drei Episoden des *Devīmāhātmya* als drei Manifestationen der Göttin interpretiert: Mahākālī, Mahālakṣmī und Mahāsarasvatī (vgl. C. M. BROWN, *The Triumph of the Goddess, Albany*, 147). Diese Śākta-Konzeption finden wir auch im Norden (vgl. C.A. HUMES, »Vindhyavāsinī. Local Goddess yet Great Goddess«, in: J.S. HAWLEY / D.M. WULFF, *Devī. Goddesses of India*, Berkeley 1996: 49–76).

ste²⁹ in Auftrag gegeben.³⁰ Nur wenige Familien können sich eine eigene Durgā leisten.³¹ Wird die Göttin nicht zuhause verehrt, dann wird ihr während der ersten Festtage ein zeltartiger Tempel auf Zeit, ein Paṇḍāl (»Pavillon, Grosszelt«), errichtet. Am fünften oder sechsten Tag vollzieht ein Priester den Erweckungsritus und erfüllt damit das bis anhin tote Göttinnenbild mit Leben.

Jetzt erst findet die Verehrung statt, vor allem abends. Die Innenstadt ist geschmückt mit einem Lichteermeer farbiger Glühbirnen. Die ganze Stadt scheint unterwegs, um die Paṇḍāls aufzusuchen.³²

Durgā ist nun da, erdgebunden anwesend, machtvoll präsent. Die Ikone ist dem letzten Moment der Schlacht nachgestaltet: Durgā durchbohrt den Dämonen mit ihrem Speer, und Mahiṣa entsteigt in Menschengestalt der Büffelform.³³ Doch wird Durgā hier nicht als jungfräuliche Kriegerin porträtiert, sondern als Mutter: sie ist umgeben von ihren Kindern. Nicht nur Pārvaṭis mythische Söhne Gaṇeśa und Kārttikeya umringen sie, sondern auch die Göttinnen Sarasvatī und Lakṣmī, ansonsten unabhängige Göttinnen, hier Töchter der Durgā.

²⁹ Die Töpferkaste läßt sich, wie viele andere Kasten bzw. Subkasten, nicht ins vierteilige *varna*-Schema einordnen. Es ist jedenfalls keine sehr niedere Kaste, wie beispielsweise die der Wäscher, denn Brahmanen nehmen von den Töpfern Wasser an. Manche der Töpfer sind gleichzeitig auch Priester und Ärzte; sie schienen Brüche, die sie zuerst mit Kräutern behandeln (diesen Hinweis, Tamilnadu betreffend, verdanke ich E. Masilamani-Meyer). Die Werkstatt, die ich in Benares besucht habe, ist nur für sakrale Figuren zuständig. Hier hergestellte Ikonen von Sarasvatī, Viśvakarman und Kālī werden wie Durgā, aber weniger aufwendig und in der Regel nur an einem Tag des Jahres, verehrt.

³⁰ Die Vorbereitungen beginnen schon im Mai oder Juni desselben Jahres, wenn Lehm vom Gangesufer gesammelt wird. Eine Holzstruktur ist schon gefertigt. Diese Struktur wird mit Heuballen gepolstert. Die Auskittung beginnt Anfang Juli an einem Festtag, dem *rathayātra*. Der Gangeslehm wurde unterdessen vermischt, u. a. mit ungeschältem Reis, Kuhdung und fünf Sorten Erde, wovon eine vom Haus einer Prostituierten stammen soll. Das Tongemisch wird in Ballen aufgetragen und verrieben. Zuerst wird die Durgā-Figur, dann werden Lakṣmī und Sarasvatī, dann die anderen Figuren gefertigt. Die Kopf- und Fingerpartien werden separat hergestellt und sollen möglichst wirklichkeitsgetreu sein, z. B. sogar die Adern nachbilden. Nachdem die erste Tonschicht vollendet ist, kommt eine zweite darüber. Danach wird das Bildnis bemalt, zuerst mit einer flüssigen Tonschicht, um die Defekte auszugleichen, dann mit weißer Grundierung, dann mit Farbe; zuletzt die Augen, die vom Töpfer oder einem Ritualexperthen aufgetragen werden. Am fünften oder sechsten Tag der Durgāpūjā werden die Figuren mit einer Augenbinde, aus Angst vor Beschädigung, in ausgelassener Stimmung und mit Musik in die bereitstehenden Paṇḍāls gebracht und auf einem Podest aufgestellt. Beim Entfernen der Augenbinde rezitiert ein Priester Vedaverse. Erst jetzt erhält Durgā ihre Waffen und zwar ebenfalls von einem Priester. (Ich verdanke diese detaillierten Ausführungen Pandit Hemendra Chakravarti von Benares.)

³¹ Die Verehrung zuhause ist nicht nur mit einem großen Aufwand an Zeit und Kosten verbunden, sondern auch mit minutiösen Reinheits- und Ritualvorschriften.

³² Während der letzten drei Abende herrscht ausgelassene Feststimmung; laute Filmmusik dröhnt aus Lautsprechern. In manchen Gegenden endet das Fest mit dem sogenannten *śabarotsava*, wozu – ganz im Sinne der Phase der Antistruktur bei Turner – das rituelle Beschimpfen von Brahmanen und obszöne Reden gehören (vgl. JANSEN (wie Anm. 17), 149).

³³ Traditionellerweise ist die Platzierung jedes Körperteils und jeder Waffe genau vorgeschrieben, und die spielerisch wirkende Form folgt einem strengen geometrischen Grundmuster, einem *yantra*, der subtileren, diagrammatischen Form von Gottheiten. Heute passen sich die Töpfer oft den Auftraggebern an und lassen auch gerne die eigene Phantasie walten. Eine der Durgās war 1995 z. B. einem allseits bekannten Filmstar nachgestaltet und ein Mahiṣa den Sauriern aus »Jurassic Park«. Seit ich die Durgāpūjā miterlebte, wurden viele der Durgās jedes Jahr auch immer nackter, 1995 oft nur noch mit Büstenhalter und Slip bekleidet. 1995 war es zudem besonders modisch, die Figuren wie auch die Kleider perlmuttern oder fleischfarben zu bemalen. Eine ganz traditionelle Durgā haben nach wie vor die Ramakrishna Mission und die bengalischen Familien, welche Durgā zu Hause verehren.

Opfergaben und Hymnen werden ihr dargebracht. Menschen kommen und gehen, um Durgā zu sehen und sich von ihr sehen zu lassen (*darśan*), was als außerordentlich segensreich gilt. Manche verweilen länger mit gefalteten Händen in stillem Gebet, manche lachen und scherzen. Nicht selten hört man auch ein inbrünstiges »Mā, Mā«, »Mutter, Mutter«. Zu immer schnelleren Trommelwirbeln tanzen Männer, die auf Armen, Stirn und Mund immer mehr Tontöpfe voller Räucherwerk und glühender Kohlen balancieren und sich um die eigene Achse drehen.

Am zehnten Tag wird der Durgā-Ikone das Leben wieder rituell entzogen. In einer grandiosen Prozession wird sie zum Ganges gebracht und versenkt.

Gabendarbringung und Prozession können wir als rituelle Verehrung bezeichnen, die subjektive Hinwendung zur Göttin dagegen als emotionell-hingebungsvolle und geistigerkenntnismäßige Verehrung. Daneben gibt es aber auch die heroisch-militante Verehrung,³⁴ welche hinsichtlich der Durgāpūjā die historisch wirkmächtigste war und ist. Dazu gehören die Tieropfer,³⁵ die Durgā dargebracht werden – in früherer Zeit sollen es Menschenopfer gewesen sein³⁶ –, ferner die Selbstverstümmelungen, bei denen sich z.B. Männer Eisenstäbe durch die Wangen stechen, ferner militärische Machttaten, aber auch symbolische Formen wie das Tanzen mit Schwertern und Feuertöpfen. Gewalttätigen Verehrungsformen liegt die alte Opferidee zugrunde, daß Leben aus Zerstörung entsteht und Fruchtbarkeit aus Selbstopfer. Das Opfer kann auch substituiert werden: das Selbstopfer des Gottes durch die Opferung des Dämonen; das Selbstopfer des Menschen durch Tieropfer; das Tieropfer durch die Opferung einer Kokosnuß oder eines Kürbis. Auch Krieg wurde opfertheologisch gedeutet: die Krieger starben für Durgā auf dem Schlachtfeld; Ersatz dieser Selbstopferung ist die Opferung der feindlichen Armee. Die Durgāpūjā, insbesondere der zehnte Tag des Festes, war seit der Etablierung der Vijayanagara-Herrschaft 1336 königliches Fest par excellence geworden.³⁷ In vielen

³⁴ Diese Aufteilung fügt den drei traditionellen Heilswegen (*karma*, *bhakti* und *jñāna*) noch den heroisch-militanten hinzu; ich habe sie von A. MICHAELS, *Alltag des traditionellen Hinduismus* (unveröffentlichtes Manuskript, Arbeitstitel, München: Beck 1998) übernommen.

³⁵ Während früher der König der Opferherr beim Büffelopfer war, ist es heute das Dorfoberrhaupt (vgl. BIAARDEAU (wie Anm. 7), 215). Büffelopfer werden ausschließlich der Göttin dargebracht. Häufig sind sie in Andhra und Himalayagegenden, weniger häufig in anderen Gegenden, z.B. auch Tamilnadu, wo sie nur zu Krisenzeiten (z.B. während Epidemien) vollzogen werden, aber nicht immer während Vijayadaśamī (vgl. R. BRUBAKER, »The Untamed Goddesses of Village India«, in: C. OLSON (ed.), *The Book of the Goddesses Past and Present*, New York 1983, 145–160).

³⁶ Menschenopfer und Selbstopfer sind durch literarische und ikonographische Quellen belegt. Es gibt z.B. Darstellungen aus der Pandya- und Chola-Zeit, wo sich Krieger den Kopf abschlagen. Noch heute wird von Menschenopfern in tantrischen Kulte gemunkelt. G. TOFFIN, »A Wild Goddess Cult in Nepal. The Navadurgā of Theco Village (Kathmandu Valley)«, in: MICHAELS et al. (wie Anm. 7), 217–251, beschreibt ein nepalesisches Navarātra-Ritual, wo alle zwölf Jahre ein Menschenopfer stattfinden soll.

³⁷ Navarātra war zentrales Fest der Vijayanagara-Fürsten (ab frühes 14. Jh.) und wurde in der späten Vijayanagara-Zeit um 1600 von den Lokalfürsten – in Imitation der großen Herrscher – übernommen und regionalisiert. Noch immer ist es in Karnataka Nationalfest, bei welchem die Gründung des Vijayanagara-Reiches gefeiert wird (vgl. dazu den aufschlußreichen Artikel BRECKENRIDGE (wie Anm. 7), 88 und BIAARDEAU (wie Anm. 7), 220, 224). Auch in Mythen, die nach dem *Devīmāhātmya* entstanden, wurden Königtum und Göttin noch enger verschränkt. Rāma, der epische Held, *avatara* Viṣṇus und König par excellence soll nur deshalb seinen Sieg über Rāvaṇa errungen haben, weil er Durgā neun Tage lang verehrte (vgl. *Devibhāgavatapurāṇa* 3.30 und *Kālikapurāṇa* 62.24–32).

Gegenden wird die ganze Feier danach benannt: Daśaharā oder Vijayadaśamī, der siegreiche Zehnte. Am neunten Tag fand die *āyudhapūjā* statt,³⁸ die Weihung und Erneuerung der Waffen, worauf ein König zu kriegerischen Unternehmen auszog. Bei einem Pfeile-Schießen-Ritual am zehnten Tag³⁹ wurde der König symbolisch mit der Göttin identifiziert und tötete symbolisch seine Feinde, bevor der eigentliche Auszug zur Schlacht begann. Durgā war Garantin militärischen Erfolgs. Zwischen König und Göttin bestand ein reziprokes Verhältnis, das während der Durgāpūjā erneuert wurde: die Gottheit verleiht dem Fürsten königliche Autorität, und der König ist für die Patronage und Protektion der Tempel zuständig. Auch heute, wo es nur noch nominelle Rājas gibt, wird die Waffen-*pūjā* noch begangen, z.B. vom Mahārājā von Benares.⁴⁰ König und Polizei besuchen während der Durgāpūjā regelmäßig den lokalen Durgātempel in Rāmnagar, um sich von der wilden Göttin Caṇḍā Kraft zu holen.⁴¹ In anderen Regionen wird die Weihung der Waffen vom Polizeidepartement vollzogen.⁴² Die Weihung der Waffen wird aber auch in einem erweiterten Sinne verstanden; Handwerker weihen ihre Werkzeuge, Beamten ihr Schreibzeug, Schüler ihre Bücher.⁴³

3. Die Wandlungen der Kampfszene und des Dämonen

Die heroisch-militanten Verehrungsformen korrelieren mit dem Dämonenkampf. Doch wird die Kampfszene in der bengalischen Feier visuell umgestaltet. Die Ikone ist anmutig, mädchenhaft, manchmal aufreizend weiblich. Der mütterliche Aspekt wird hervorgehoben, indem der Durgā Kinder beigegeben werden. Es ist ein allgemein verbreitetes Phänomen,

³⁸ Vgl. dazu auch die *śamīpūjā* bei BIARDEAU (wie Anm. 7).

³⁹ Bei dieser »arrow-shooting ceremony« schob der König die von der Göttin konsekrierten Pfeile in alle Himmelsrichtungen. Das Publikum bestand aus beweglichen Ikonen aller Gottheiten der Gegend und aus Würdenträgern, der Verwandtschaft des Königs und dem Volk (vgl. BRECKENRIDGE, wie Anm. 7). Heute kann ein Priester die Aufgabe des Pfeileschießens übernehmen: acht Pfeile in die acht Himmelsrichtungen, der neunte auf den Dämonen, repräsentiert durch eine Pflanzenstaude (die Information verdanke ich E. Masilamani-Meyer). Vgl. dazu auch BIARDEAU (wie Anm. 7), 228–230: hier wird Mahiṣa, symbolisiert durch eine Bananenstaude, mit drei Pfeilen getötet.

⁴⁰ Hier im Zusammenhang mit der Rāmlīlā.

⁴¹ Ich verdanke diesen interessanten Hinweis dem Indologen Mark Dyzkowski, der mir ebenfalls mitteilte, daß die Könige von Benares seit dem 14. Jh. von Jhar Brahmanen aus Bihar in tantrische Geheimriten initiiert worden seien. Familiengottheit (*kuladevatā*) des Königs von Benares sei Kālī, welche während Navarātra besondere *pūjās* erhalte, wie auch das Bild der Caṇḍā im Durgātempel von Rāmnagar, welchem ansonsten keine Verehrung zukomme. Einen geheimen Einweihungsritus erwähnt auch BIARDEAU (wie Anm. 7), 225, betreffend Jaipur.

⁴² Z.B. in Andhra, vgl. BIARDEAU (wie Anm. 7), 227. Die Politisierung des Mythos kann auch heute noch sehr konkret werden. Die nächtlichen Prozession der Durgā-Figuren am zehnten Tag und ihre Versenkung in der Gaṅgā ziehen große Menschenmassen an. Eine ideale Gelegenheit, Ideen unters Volk zu bringen. 1994 ergriffen die militanten Mönche der Bharat Seva Parishat, die ihre Militanz in früheren Jahren auf Schwerttänze beschränkten, das Wort, um lange Brandreden gegen die Muslime zu führen. 1992 war es anlässlich der Kālīpūjā, welche der Durgāpūjā nachgestaltet ist, sogar zu blutigen Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen gekommen. Glücklicherweise waren diese Gewalttaten Ausnahmen im seit Jahrhunderten friedlichen Zusammenleben von Hindus und Muslimen, welche einen Drittel der Stadtbevölkerung ausmachen.

⁴³ Vgl. BRECKENRIDGE (wie Anm. 7), 82.

daß auch die blutliebenden und furchterregendsten Göttinnen Indiens als liebevolle Mutter betrachtet werden.⁴⁴ Die meisten Verehrer wenden sich an Durgā mit der Bitte um Hilfe in alltäglichen Problemen oder mit Lobpreis für das gespendete familiäre Wohl. Was die Frauen betrifft, wird diese Mutter-Kind-Beziehung ergänzt und verwandelt durch eine solidarische Freundschaftsbeziehung von Frau zu Frau, denn die Göttin Durgā alias Pārvaṭī teilt mit den verheirateten Frauen das gleiche Schicksal. Dies wird in einem spezifischen Frauenritual⁴⁵ am zehnten Tag des Festes aktualisiert, nachdem der Durgā-Figur das Leben entzogen wurde.

Das Ritual spielt sich in bengalischen Familien ab, die Durgā zuhause verehren. Die Frauen nehmen jetzt Abschied von *ihrer* Durgā. Diese Durgā ist Pārvaṭī, die vom unwirtlichen Wohnort ihres Gatten Śiva für kurze Zeit zu ihrer eigenen Familie zurückkehrt und hier verhätschelt wird. Nun muß sie wieder zurück in die eisige Bergwelt des Himalaya, zu einem Ehemann, der ein Außenseiter unter den Göttern ist, mit Gefährten, von denen einer angsterregender ist als der andere. Tüchtig gefüttert wird sie von den Frauen mit feinen Süßigkeiten, die ihr an den Mund geklebt werden, und die üblichen Opfergaben werden ihr dargebracht. Das rote Stirnmal der Frauen wird ihr aufgedrückt und auch die Frauen der Familie schmücken sich gegenseitig mit dem Stirnmal. Am Schluß flüstern die Frauen, eine nach der anderen, ihr etwas ins Ohr. Was sie gesagt habe, fragte ich eine der jungen Frauen. »Komm bald wieder«, antwortete sie mir. Pārvaṭī wird nun in die Himalayas zurückkehren. Die Gaṅgā, die in Benares kurz ihren Lauf Richtung Norden verändert, wird sie dorthin zurücktragen. So wird das ursprünglich bengalische Ritual auch an die Verhältnisse von Benares adaptiert.

Nun, der mythische Alltag der Pārvaṭī ist hart, der reale Alltag der Frauen ist es oft auch, besonders jener Frauen, die jung verheiratet und noch kinderlos sind. In einer arrangierten Heirat sind sie in ein fremdes Haus mit fremden Menschen gekommen. Die eigene Familie und das Heimatdorf, an dem sie so hingen⁴⁶ – plötzlich alles weg. Mit der Heirat haben sie den Clan des Mannes angenommen, d.h. die eigene Blutsverwandschaft

⁴⁴ Vgl. dazu R. FELL MCDERMOTT, »Popular Attitudes Towards Kālī and Her Poetry Tradition. Interviewing Śāktas in Bengal«, in: MICHAELS et al. (wie Anm. 7), 383–415; dies., »The Western Kālī«, in: HAWLEY / WULFF (wie Anm. 28), 281–313.

⁴⁵ Die zahlreichen religiösen Frauenriten (*vratas*) können ebenfalls als heroisch bezeichnet werden, sind sie doch mit strengen Fastengeboten und anderen Observanzen verbunden. Immer beziehen sie sich primär auf das Wohl der Familie, nicht auf dasjenige der einzelnen Frau. In der Durgāpūjā kommt dies eher implizit zum Tragen; in den gängigen Riten (*vratas*) von Frauen geht es explizit um konkrete familiäre Anliegen, insbesondere um die Langlebigkeit des Ehemanns und die Sicherung männlicher Nachkommenschaft. Damit wird nicht nur die symbolische patrilineare Abkunft und das Weiterleben in der Ahnenwelt sichergestellt, sondern auch die Altersvorsorge. Wir dürfen die Werte der westlichen Kultur, wozu insbesondere Individualität, Eigenverantwortung und Selbstverwirklichung gehören, nicht auf die indische Kultur übertragen. Nicht das ich-Selbst steht hier im Vordergrund, sondern das wir-Selbst, die soziale Gruppe, die relationalen, vor allem verwandtschaftlichen Beziehungen (vgl. A. ROLAND, *In Search of Self in India and Japan. Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton 1988; S. KURTZ, *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York 1992). Ehre und Prestige sind keineswegs nur männliche Werte. Mit den Ritualen bestätigt sich die Frau auch selbst als Quelle der Macht, von welcher das Familienwohl abhängig ist.

⁴⁶ Zur starken Bezogenheit der Frauen zu ihrem Heimatort und zur männlichen Sicht der Heirat vgl. W. SAX, *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, New York 1991, 77–84; 115–126.

aufgegeben. Für die Frauen ist Durgā-Pārvatī Ritual eng verflochten mit ihrem eigenen Geschick. Durgāpūjā ist die Zeit, in der sie das manchmal einzige Mal im Jahr ihre eigene Familie besuchen. Und dort werden sie ähnlich verwöhnt, wie sie es mit der Göttin halten.

Wichtig ist es festzuhalten, daß sich in den Augen der Gläubigen, der Männer wie der Frauen, mütterliche Göttin bzw. hingebungsvolle Verehrung und zerstörerische Göttin bzw. gewalttätige Verehrung keineswegs ausschließen. Im Gegenteil: Es ist ja eine Zerstörung zum Guten. Nur dank der Zerstörung wird die kosmische Ordnung wiederhergestellt. Von Anfang an wurde der Dämonenkampf aber auch auf einer anderen Ebene gesehen.⁴⁷ Der Kampf soll im eigenen Inneren stattfinden. Die Dämonen, die es auszurotten gilt, sind Selbstsucht, geistige Stumpfheit, Unwissenheit und Begierde. Die Göttin wird deshalb auch als höchste Erkenntnis und Macht der Befreiung bezeichnet. Nur sind viele an Befreiung gar nicht interessiert, sondern an der Lösung alltäglicher Probleme, an weltlichem Wohlergehen und an Macht.⁴⁸

Mahiṣa steht für die Koexistenz von Gottesliebe (*bhakti*) und Machtbegierde im menschlichen Herzen.⁴⁹ Spätere Versionen des Mythos haben den Dämonen versüßt: er wurde zum Prototyp des devotionalen Verehrers, dessen Sinn in hingebungsvoller Liebe ausschließlich auf die Göttin gerichtet ist.⁵⁰ *Bhakti* als Teilhabe an der Gottheit hat im Hinduismus auch erotische Konnotationen. Oft wird das Modell Geliebter-Geliebte höher gewertet als die Modelle Herr-Diener, Mutter-Kind, Freund-Freund: wie ein Mann seiner Geliebten in ausschließlicher Liebe ergeben ist bis zur Selbstopferung, so will die Gottheit verehrt werden.⁵¹ In manchen Mythen und Feiern ist die erotische Anziehung Göttin-

⁴⁷ STIETENCROON (wie Anm. 11), 120, sieht in der Preishymne eine inhaltliche Wende; die *bhakti*-Perspektive kommt hier zum Tragen.

⁴⁸ Die Rahmengeschichte des *Devīmāhātmya* zeigt, daß die Göttin für beide Arten von Verehrern zuständig ist: Nachdem der König Suratha und der Händler Samādhi die Göttin drei Jahre lang regelmäßig verehrt haben (indem sie ihr Preishymnen singen und ein tönernes Bildnis von ihr herstellen, das sie mit Blumen, Weihrauch, Feuer, Wasser und dem Blut ihrer Körper verehren), erscheint diese und gewährt ihnen einen Wunsch. Der König wünscht sich sein Königreich zurück und ein Königreich, das dieses Leben überdauert. Der Händler (*vaiśya*) aber wünscht sich nicht seinen Reichtum und seine Familie zurück, sondern Weisheit und Selbsterkenntnis. Der König erhält sein Reich zurück und wird nach seinem Tode Manu Savarṇika. Der Händler erlangt Erkenntnis, die ihn zur Befreiung aus dem *samsāra* führt. Doch endet der Text – wiederum Zeichen seiner königlichen Perspektive – mit dem Preis des »edlen *ksatriya*« Suratha.

⁴⁹ SHULMAN (wie Anm. 10), 320, hat diese spätere Sichtweise sehr schön auf den Punkt gebracht: »The demon devotee is obviously an ambivalent figure: in his ambivalence lies the secret of his immense popularity. The demon expresses the ambivalence in the heart of man, the war between the obsession with self and the yearning for God.« Bei der Konzeption des Feindes als *bhāta* mag die viṣṇuitische Klassifizierung der *bhātas* mitgespielt haben, nach welcher es auch eine »*bhakti* des Hasses [der Abneigung]« (*dveṣabhakti*) gibt – ein weiteres Beispiel der vielen Umkehrungen und Inversionen, die wir im Hinduismus finden. Abneigung und Haß teilen mit der Liebe die Intensität des Gefühls, d.h. *dveṣabhakti* teilt mit der liebenden Verehrung das ausschließliche Gedenken der Gottheit. Von *dveṣabhakti* wird auch gesprochen, wenn der Gläubige negative Gefühle (z.B. Zorn) gegen die Gottheit hegt, weil diese ihm ihre Gunst verweigert.

⁵⁰ Vgl. STIETENCROON (wie Anm. 11), 122–127; S. SCHWARZ LINDER, »The Lady of the Island of Jewels and the Polarity of Her Peaceful and Warring Aspects« in: MICHAELS et al. (wie Anm. 7), 105–122.

⁵¹ *Bhakti* hat neben den erotischen auch weibliche Konnotationen. Im Kṛṣṇaismus wie auch unter Göttinnenverehrerinnen hat sich eine Theologie entwickelt, nach der alle Männer Frauen werden müssen, um die Gottheit richtig verehren zu

Dämon gegenseitig, und es kommt sogar zu einer kurzen Heirat, wonach der Dämonengatte aber getötet wird. Der Kampf wird also auch als eine tiefere, essentielle Relation von Göttin und unreinem Dämonen verstanden.⁵² Manchmal wird Mahiṣa mit Śiva, dem göttlichen Gatten, identifiziert.⁵³ Mahiṣas Tod ist Metapher der Vereinigung mit der Gottheit und Allegorie der Erlösung von Selbstsucht.⁵⁴ So populär wurde der Dämon, daß ihm Schreine errichtet wurden, wo er als Wächtergottheit verehrt wird. Der Dämon als Gottheit – ein Extremfall möglicher Umkehrmuster.⁵⁵ Weit geringer scheint der Schritt von der heiligen Maria zur Göttin Maria, zumal die Gottesmutter auch in der christlichen Volksfrömmigkeit oft quasigöttlichen Status hat.

können. Und dies wird zum Teil recht wörtlich, in Form von rituellem Transvestitum, verstanden. Die Geschlechter-Rollen sind somit nicht nur fix und rigide, sondern ebenfalls flüchtig.

⁵² Vgl. BIARDEAU (wie Anm. 7), 15 und BECK (wie Anm. 8), 83–136.

⁵³ Vgl. dazu SHULMAN (wie Anm. 10), 176–197: der Heirat mit Śiva geht der Kampf mit dem Büffeldämon voraus, dessen Identität oder devotionale Verbindung mit Śiva oft erst im Tode sichtbar wird (z.B. indem aus Mahiṣas Kopf ein *liṅga* hervorbricht). Der Büffel, Śiva, wird von der gewalttätigen, jungfräulichen Göttin getötet und wiederbelebt. Darauf heiratet er sie, wobei ihre Macht weitgehend gezähmt wird. Zur zeitweiligen Verheiratung von Göttin und unreinem, unberührbarem Dämon, Witwenschaft und Wiederheirat mit Śiva vgl. BECK (wie Anm. 8): die unorthodoxe Verbindung wird hier im Ritus nachgestaltet (ein nicht-brahmanischer Priester und ein Unberührbarer müssen während dieser Zeit strenge Abstinenz üben und im Tempel der Māriyamma übernachten; der Dämon wird durch einen Baumstamm, die Göttin durch einen Topf symbolisiert). Zur Śakta-Perspektive der mythischen Identität Śiva-Mahiṣa bemerkt BIARDEAU (wie Anm. 7), 243: »Śiva, ainsi dominé par la Déesse, l'adore, se constitue son humble dévot et lui demande la faveur de rester éternellement sous ses pieds. La Déesse lui accorde de renaître comme Mahiṣāsura. Ainsi la Mahiṣāsūramardīnī des temples śakta pose le pied sur un démon buffle qui n'est autre qu'un avatara de Śiva et auquel on rend d'ailleurs un culte.« Die Verschmelzung Śiva-Mahiṣa oder die Deutung Mahiṣas als *avatara* Śivas ist besonders prominent in Rajasthan und Orissa (vgl. ebd. 237) und Tamilnadu (vgl. SHULMAN). – Eine andere Lösung der Problematik ist der Mythos, nach welchem die dunkle Hälfte der Göttin die kriegerische Dämonentöterin ist und danach Wächtergottheit wird, während ihre helle, goldene Hälfte mit Śiva vermählt wird.

⁵⁴ SHULMAN (wie Anm. 10), 318–320, unterscheidet hinsichtlich des »demon devotee« drei Interpretationsebenen: »1) as a polluted and polluting figure, the demon joins the ranks of the humble, despised devotees promised salvation by Tamil *bhakti* religion ... Bhakti promises salvation for all, including the outcasts and the impure ... 2) the demon-victim relieves the god of the need to be polluted through the sacrifice ... To the extent that the old sacrificial ideology survives ... it carried along by the demon-surrogate for the god. The demon is a symbol of power, the innate power that justifies his worship in the villages, and the power that he attains by undergoing death in the sacrifice ... Bhakti must produce a divine response, in the view of Tamil *bhaktas*; the demon uses this path to achieve greater power, more life, the satisfaction of his desires, and so on. The demon devotee becomes the prime example of earthly rewards won through devotion. 3) At this point the rationalizing, moralistic element in the Tamil tradition steps in ... The salvation achieved by the death of the devoted demon comes to represent the ideal state in which all forms of egoism and possessiveness are suppressed; it is in this state, when the ego is finally overcome, that the devotee perceives his identity with the god hidden within him and in this way finds freedom.«

⁵⁵ Umkehrmuster sind u.a. möglich aufgrund struktureller Gemeinsamkeiten zweier scheinbar widersprüchlicher Pole. So gilt der Büffel im Hinduismus gemeinhin als Symbol der Macht und Unreinheit. Doch hat Macht im Hinduismus immer eine sakrale Dimension, dasselbe gilt für unreine Substanzen z.B. Blut, das verunreinigend und sakral ist. Interessant diesbezüglich ist auch die strukturelle Gemeinsamkeit von Brahmanen und Kastenlosen: beide Gruppen sind spezialisiert auf die Manipulation sakraler Macht (vgl. SHULMAN (wie Anm. 10), 188). Brahmanen bringen vegetarische Opfer dar, Unberührbare die Büffelopfer (zur zentralen Rollen der niederen Kasten vgl. BRUBAKER (wie Anm. 35), 150f. Die Śakta-Mythen mit dem »demon-devotee« rationalisieren das Umkehrverhältnis aus der Perspektive der Hochtradition, indem sie z.B. aus Mahiṣa einen Brahmanen machen (vgl. STIETENCROON (wie Anm. 11), 125).

4. Maria, die göttliche Mutter

Für die Asylanten aus Sri Lanka sind besonders beliebte Marienorte der Schweiz jene, wo sich schwarze Madonnen befinden. Aufgrund der ikonographischen Farbe schwarz wird Maria als Form der Göttin Kālī angesehen. Das erscheint auf den ersten Blick völlig unverständlich, ist doch Kālī noch wilder als Durgā. Nach der dritten Dämonenkampf-Episode im *Devīmāhātmya* emaniert Kālī aus der Stirn der großen Göttin und greift im prekärsten Moment der Schlacht rettend ein, indem sie das Blut des Dämonen Raktabīja, aus welchem beständig neue Dämonen hervorgehen, aufleckt. Ikonographisch wird sie mit herausgestreckter Zunge und einer Halskette aus Totenschädeln dargestellt. Ihr bevorzugter Ort sind Friedhöfe. Sie ist die personifizierte Zerstörung. Das ist aber nicht das ganze Kālī-Bild. Ihre Verehrer und Verehrerinnen sehen in ihr die süße, gnadenvolle und schützende Mutter; für sie ist Kālī ganz einfach Mā.⁵⁶ Insofern kann sie mit Maria gleichgesetzt werden. Wichtiger als der Name ist die Funktion. In der Verehrung Mariens durch Tamilen kommt das, was ich die emotional-innige Verehrungsform genannt habe und das Mutter-Kind-Verhältnis zum Zuge. Und ich würde meinen, dies entspricht ziemlich genau der christlichen Verehrungspraxis.

Die Verehrung der Tamilen ist keineswegs auf schwarze Madonnen beschränkt. In der Berner St. Josefskirche in Köniz steht eine widerspenstig dreinschauende vergoldete Holzmadonna aus den 40er Jahren und sie wird oft und gerne von Tamilen besucht, besonders von den Frauen. Auf dem Marienaltar liegt ein Fürbitten-Buch auf, in welches die Gläubigen ihre Probleme, Wünsche, Bitten und Danksagungen schreiben.⁵⁷ Diese Möglichkeit wird von den tamilischen Christen und häufiger noch Hindus,⁵⁸ intensiv wahrgenommen.⁵⁹ Interessant ist, daß sich diese Einträge inhaltlich in keiner Weise von jenen der Schweizer unterscheiden: Man dankt (*nanri*), spezifisch, etwa für die Hilfe in Not, oder unspezifisch, z.B. »tausend Dank«; man bittet um Schutz für die Familie, um ein friedvolles Leben, um Hilfe in Not und Krankheit eines Nächsten, bei der Arbeitssuche und bei Schulprüfungen; man bittet um Segen bei der Heirat und um Vergebung schuldvoller Vergehen (*pāvam*). Abgesehen davon, daß Schuld und Sünde oder Heirat im

⁵⁶ Vgl. FELL MCDERMOTT, in: MICHAELS et al. (wie Anm. 44). Beachtenswert hierzu sind auch die Untersuchungen des Psychoanalytikers KURTZ (wie Anm. 45).

⁵⁷ Ich danke dem Sakristanen-Ehepaar Herrn und Frau Oberhänsli für das Entgegenkommen, mir die Fürbittenbücher 1994/95 zur Verfügung gestellt zu haben. Verbunden bin ich B. Messerli, die mich auf die St. Josefskirche aufmerksam gemacht hat. Mein besonderer Dank gilt E. Masilamani-Meyer, der ich die Übersetzung der Tamil-Einträge und die folgenden Hinweise auf die Bedeutungsschattierungen in den Anreden verdanke.

⁵⁸ Dies wird vom Sakristan bestätigt und geht andererseits auch aus der Tatsache hervor, daß Tamilen die Kirche vorzugsweise Dienstags, am Tag der Göttin aufsuchen. Wichtigstes Indiz ist aber der Sprachgebrauch in den Anreden (vgl. oben und Anm. 60).

⁵⁹ Das Fürbitten-Buch Januar bis August 1994 enthält insgesamt 303 Einträge. Davon sind 205 in deutsch oder vereinzelt in anderen europäischen Sprachen (18 davon stammen von Kindern) und 98 in Tamil (ausschließlich von Erwachsenen). Die späteren beiden Bücher enthalten durchschnittlich eine kleinere, aber immer noch eine beachtliche Anzahl tamilischer Einträge. Die Gesamtzahl der eindeutig christlichen Einträge in den Büchern 1994 und 95 wirkt dagegen dürftig: nur vier der Einträge beginnen mit der Anrufung Mariens, einer mit jener Jesu, einmal mit der des Vaters, endend mit Amen.

Hinduismus anders konnotiert sind als im Christentum, entsprechen diese Bitten und Danksagungen ausnahmslos jenen der Schweizer. Der einzige Unterschied liegt in der Anrede;⁶⁰ am häufigsten taucht »*tāyē*«, »Mutter«, auf – eine Bezeichnung, welche nur für Gottheiten verwendet wird.⁶¹

Aus der Gottesmutter ist also die göttliche Mutter geworden. Und wenn wir auch die Anrede *āṇṭavarē*, »Herr«, und *teyvamē*, »höchste Gottheit«, finden, so ist dies ebenfalls nicht absonderlich, weil das hinduistische Gottesbild multivalent, fluid und Gegensätze umgreifend ist. Es gibt binäre Strukturen wie männlich und weiblich oder grausam und huldvoll oder rechtschaffend und barmherzig, aber diese Gegensätze werden als Kontinua betrachtet, die in einer höheren Einheit aufgehen. Die Macht des Seins ist transzendent und allumfassend. Oder umgekehrt formuliert: die transzendente Macht äußert sich im mythisch-weltlichen Bereich in Gegensätzen und flüssigen Übergängen; in der Möglichkeit, einen Aspekt als das Ganze zu sehen; in Äquivalenzen und Identifikationen. »Mutter« ist ein besonders schillernder Begriff, da er eine untergeordnete Göttin, ähnlich den Heiligen, einen Aspekt der großen Göttin, den der schützenden Mutter, als auch die große Göttin selbst als Weltenmutter und kosmische Energie (*parāśakti*) bezeichnen kann.

Verglichen mit einem solch holistischen, fixe Grenzen auflösenden, unnormierten Bild, sind die christlichen Bilder eher auf feste Umgrenzungen und Gegensätze ausgerichtet. Die christliche Mariengestalt ist nur mit lieblichen und gütigen Zügen konnotiert, im Gegensatz zu Durgā, die furchterregende (*ugra*) und gütig-milde (*saumya*) Züge vereint. Das ist interessant, wenn man bedenkt, daß auch der sanften Maria kämpferische Züge nicht

⁶⁰ Maria wird als »Mutter« (*mātā/mātave*) oder »göttliche Mutter« (*tāi/tāyē*) angesprochen. Daneben finden sich auch männliche oder geschlechtsneutrale Anreden, nämlich die Vokative »Herr«, »Gott«, »höchste Gottheit« (*āṇṭavarē*, *īraivā*, *teyvamē*). Es mag sein, daß ein Begriff wie *āṇṭavar*, »Herr« oder »Herrscher«, einem vorherigen Beitrag einfach abgeschrieben wird, weil man unsicher ist, wie Maria adäquat anzusprechen sei. Sicher ist aber, daß viele in Maria eine Göttin oder übergeordnete Gottheit sehen, wobei der Begriff *īraivaṇ*, »Gott« auch von Christen verwendet wird. Daß das Geschlecht eine untergeordnete Rolle spielt, zeigen z.B. indische Göttinnenhymnen, wo es neben den weiblichen Namen auch männliche und sächliche gibt. Im Kultus gibt es Gottheiten mit Brüsten, die einen männlichen Namen tragen. Diesen Hinweis betreffend Tamilnadu verdanke ich E. Masilamani-Meyer, welche in ihrer Monographie E. MEYER, *Āṅkālaparamēcuvāri. A Goddess of Tamilnadu, her myths and cult*, Wiesbaden 1986, 64–66, eine in diesem Zusammenhang ebenfalls aufschlußreiche Feststellung bezüglich südindischer tamilischer Gottheiten macht: Die erste Manifestation einer Gottheit in einem Gegenstand (z.B. Termitenhügel) wird als namenlose Macht erfahren und *cāmi* (Sanskrit *svāmi*, »Meister«, »spiritueller Lehrer«) genannt. Obgleich männlich, ist der Ausdruck geschlechtsneutral. *Cāmi* ist ohne Eigenschaften und Sexus. Erst wenn jemand (meistens durch einen Traum) herausfindet, wer die Kraft ist, erhält sie einen Namen. Und da die Funktionen männlicher und weiblicher Gottheiten sich kaum unterscheiden (z.B. sind beide für Kindersegen und Fruchtbarkeit zuständig), da ihnen zudem grundsätzlich dieselben Gaben dargebracht werden, ist der Name oft der einzige Hinweis, ob die Gottheit männlich oder weiblich ist. Hinsichtlich der Göttin *Āṅkālammaṇ* (und dies gilt auch für andere weibliche Gottheiten) stellt Meyer eine Stufenfolge fest bzw. unterscheidet mehrere Ebenen: die Bezeichnung (Ādi Parā-)Śakti bezieht sich auf die universelle Ebene; die (mit Śiva) verheiratete Göttin bezieht sich auf die mythisch-himmlische Ebene (*kailāsa*); die jungfräuliche Göttin auf die Erde oder die irdische Ebene und *cāmi* (Termitenhügel, Schlange usw.) auf die lokale Ebene des Dorfes oder auf die Unterwelt, die Welt der Geister und Ahnen. Dabei besteht ein struktureller Zusammenhang zwischen der allgemeinsten, universellen Ebene (Śakti) und der am meisten umgrenzten, lokalen Ebene (Cāmi): beide sind im Grunde androgyn bzw. geschlechtsneutral.

⁶¹ Der Begriff *mātā/mātave* hingegen wird in Tamilnadu eher nicht für Göttinnen verwendet und scheint deshalb von Christen zu stammen.

gänzlich fehlen. Ihre kraftvollen Worte im Magnifikat (Lk 1,46–55) stellen sie in die Tradition alttestamentlicher Prophetenkritik: »Er stürzt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.« (Lk 1,52). Sogar als Schlachtkönigin hat sie sich ausgezeichnet. Sie soll Konstantinopel vom Ansturm der Osmanen gerettet haben, da ihr Hymnos *Akathistos* während der Belagerung gesungen wurde,⁶² worauf das Proömium hinzugefügt wurde: »Dir Gottesmutter, unserer Vorkämpferin und Heerführerin, weihen wir, Deine Knechte, vom Schrecken erlöst, zu Ruhm und Dank dies Siegeslied. Weil *unangreifbare Macht* in Händen Du hältst, befrei uns nun aus jeglicher Gefahr.«⁶³

Eine detailliertere Darstellung der Marientraditionen würde zeigen, wie mehrdimensional im Grunde auch die Mariengestalt ist. Obgleich Maria und Durgā als Symbolfiguren in ihren »Theologien« – zumal aus christlicher Sicht – wenig Ähnlichkeit haben, ist die Übereinstimmung in der Metaphorik bestechend. Wie Durgā ist Maria nicht nur Jungfrau und Mutter, sondern auch Braut und Gattin.⁶⁴ Doch sind Symbole und Metaphern offene Systeme und immer kulturell gefärbt. Jungfräulichkeit und Mutter- bzw. Gattinnenschaft sind im Hinduismus und Christentum sehr unterschiedlich konnotiert.⁶⁵ Daß aber kulturelle Färbungen im wissenschaftlichen Diskurs zuweilen überbewertet werden, illustrieren die Könizer Fürbitten-Bücher. Alle Einträge ohne spezifisch christlichen Inhalt könnten ebenso gut an Durgā gerichtet sein. Der folgende Eintrag, der von einem Christen zu stammen scheint,⁶⁶ ist besonders einschlägiges Beispiel hierfür und zugleich Beispiel einer

⁶² Vgl. Guillet in: SELIGPREISUNG (wie Anm. 1), 2; für einen Hinweis auf bildliche Darstellungen vgl. S. MARTI / D. MONDINI, »Ich manen dich der Brüsten min, das du dem Sünder wellest milte sin!« Marienbrüste und Marienmilch im Heilsgeschehen«, in: P. JEZLER, *Das Jenseits im Mittelalter*, Ausstellungskatalog, Zürich 1994: 82, 90, Anm. 35.

⁶³ Zitiert nach GOLTZ (wie Anm. 1), 15, kursive Hervorhebung von mir. Mit der Betonung der »*einzigartigen und unwiederholbaren Beziehung*« Mariens zur Kirche, nämlich der Beziehung »*der Mutter zum Kind und des Kindes zur Mutter*« (Kursivdruck im Originaltext, 53), taucht die Kampfmetaphorik noch in der *Enzyklika Redemptoris mater* von Papst JOHANNES PAUL II. (*Enzyklika: Die Mutter des Erlösers. Die selige Jungfrau Maria im Leben der Kirche. Redemptoris mater*, Stein am Rhein 1987, 55) auf: »Maria ist nämlich in der Kirche gegenwärtig als die Mutter des Erlösers, nimmt mütterlich teil an jenem »harten Kampf gegen die Mächte der Finsternis ... , der die Geschichte der Menschheit durchzieht.«

⁶⁴ Braut und Gattin Christi ist Maria als Mater Ecclesia, als Metapher der gottsuchenden Seele und als Personifikation der erlösten, verkärten Menschheit. Diesbezüglich ist sie allerdings besser mit dem devotionalen Dämonen als mit Durgā vergleichbar.

⁶⁵ Im Hinduismus wird die Jungfrau mit Erotik und Gefährlichkeit assoziiert, aber auch mit sakraler Macht; ihre gestaute Sexualität setzt immense Kräfte frei. Die verheiratete Frau und Mutter andererseits gilt als Verkörperung von *saubhāgya*, Segen, Glück, Wohlstand. Wenn sie sich für ihren Mann bewahrt, verfügt sie wie die Jungfrau über große, ja übernatürliche Kräfte. Sexualität wird mit Unreinheit (nicht mit Sünde!) assoziiert, gelten doch alle Körperausscheidungen wie Schweiß, Samenflüssigkeit, Scheidenflüssigkeit und Menstruationsblut als unrein. Im Christentum hingegen wird Jungfräulichkeit mit Keuschheit und Sanftmut assoziiert, Sexualität aber mit Sünde – zum mindesten wurde dieses Verständnis der Sexualität mit der antithetischen Typologie Eva – Maria (vgl. hierzu A. MÜLLER, *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1955) historisch wirkmächtig. Während in der Mariologie Marias Jungfräulichkeit betont wird und die reale Mutterschaft nicht zu konkret werden darf (bezeichnend hierfür etwa der Ausspruch von Clemens: »Diese Mutter allein hat keine Milch, weil sie allein nicht Frau wurde«, zitiert in: MÜLLER, ebd. 106, und die scharfe Ablehnung der milchspendenden Madonnendarstellungen bei den Reformatoren, vgl. MARTI / MONDINI (wie Anm. 62), 84), wurde in Nordindien Durgās Mütterlichkeit betont, um die mit Gefahr konnotierte Jungfräulichkeit zu bannen.

⁶⁶ Nach dem Sakristan stammt er möglicherweise von einem Afrikaner. Eindeutig christlich scheint der Eintrag, da er Maria namentlich anspricht, mit »Amen« endet und die Vater-Unser-Bitte um das tägliche Brot aufnimmt.

kulturübergreifenden Anwendung der Kampf-(Feind-)metaphorik. Am 29.8.96 schreibt eine Frau: »Mother Mary, protect my family that is my two sons, my husband, my mother too and myself.« Der Eintrag geht weiter mit einer etwas anderen Handschrift, vermutlich jener des Ehemanns (kursive Hervorhebung von mir): »Please pray for us all that we have success in all we undertake for our future. *Please protect me R from enemies who want to ruin me and my business.* I depend on this business for my daily bread. So help me dear Mother Mary now and through my life. Amen. R.«

Schlußbemerkungen

Aufgrund der Mehrperspektivität von Mythen habe ich für einen multiplen Ansatz optiert und deshalb bewußt den Durgā-Mythos nicht am Schema *einer* der gängigen Mythen-theorien dargestellt, obgleich alle auf ihn zutreffen – von der soziologischen bis zur strukturalistischen, von den psychologischen bis zur semiologischen, die Mythos-Ritus-Theorie ohnehin. Alle diese Theorien kranken daran, monolithisch zu sein, die Mehrdimensionalität kultureller Systeme zu mißachten, die Beweglichkeit und Flüssigkeit von Mythen auszuklammern; dazu gehört nicht nur der historische Wandel, sondern auch der Einbezug der Perspektive unterschiedlicher sozialer Schichten, z.B. der Frauen, vor allem aber die vielfältigen Weisen und Ebenen des subjektiven Glaubensvollzugs. Dieser äußert sich im Hinduismus in der rituellen Verehrungsweise (z.B. in der Darbringung von Opfergaben), in der emotionell-hingebungsvollen Verehrungsweise (z.B. im Mutter-Kind-, Freundschafts- und Liebesverhältnis mit der Gottheit), in der erkenntnismäßigen Verehrungsweise (z.B. in der geistigen Deutung des Mythos) und in der heroisch-militanten Verehrungsweise (z.B. in den Königsriten). Auf unterschiedlichen Ebenen kann Durgā im Alltag erfahren werden: indem reale Vorgänge dem Mythos entsprechend gedeutet werden; indem die Göttin als dem Menschen innewohnende göttliche Potenz betrachtet wird oder indem ihre machtvolle Hilfe erbeten wird. Religionsphänomenologisch interessant ist, daß die große Göttin Durgā paradoxerweise irdischer und erdhafter ist als die menschliche Frau Maria. Durgā-Parvatī geht den gleichen Weg wie die normale Frau, während Maria als jungfräuliche Mutter den Frauen enthoben ist.⁶⁷ Populär aber ist Maria nicht, weil sie unirdisch und himmlisch ist, sondern weil sie in ihren Erscheinungen zur Erde niedersteigt und weil sie ein Ohr für alle Bedrängnis und alltägliche Nöte hat – genau wie Durgā. Vielleicht kommen sich ganz allgemein auf dieser sehr rudimentären, existentiellen Ebene Religionen am nächsten, ohne daß sich die Vorstellungen von Heil und Unheil oder die Gottesbilder decken müssen. Die Könizer Fürbitten-Bücher zum mindesten

⁶⁷ Diesen Gedanken verdanke ich der Psychologin Aviva Keller. Scharfe Kritik am traditionellen Marienbild haben feministische Theologinnen geübt: Maria sei gegen die Frauen und weibliche Sexualität ausgespielt worden (vgl. R. RUETHER, »Maria als Symbol der Kirche: Unterdrückung oder Befreiung«, in: dies., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1990, 171–191; C. HALKES, »Marienbilder – Frauenbilder«, in: dies. *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, 81–99).

belegen eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen Hindus und Christen hinsichtlich der Marienverehrung, sowohl was die Verehrungsweise (Mutter-Kind-Beziehung) als auch was die Gründe der Verehrung (Alltagsprobleme) betrifft.

Summary

This article is based on textual studies and recent fieldwork in India and Switzerland. It deals with the myth of the Hindu goddess Durgā and its dramatization during the pan-Hindu festival Navarātrī (Durgāpūjā). Motion and transformation are considered as central categories: they pertain not only to the yearly mise en scène of the myth but also to the changes of the mythical plot, of the warrior goddess, of the demon, and of the battle scene. From these various movements, transmutations, inversions, and identifications emerges a fluid image of the divine in Hinduism. The multivalence of this image explains among other things why Hindus, such as Tamil refugees in Switzerland, can easily worship the Christian Virgin Mary as a goddess or even as the supreme deity. A comparison of Christian and Hindu entries in intercession books of Mother Mary leads to a fascinating conclusion: although the image of the divine differs greatly in Christianity and Hinduism, the mode of worship (mother-child relationship) and the reasons for worship (welfare, family problems etc.) do coincide.