

GOTT UND GESCHLECHT

Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder

von Birgit Heller

1. Zusammenhänge zwischen Gottesbild und Menschenbild

Das religiöse Sprechen von Gott und die vielfältigen Gottesbilder sind eingebunden in den umfassenden Kontext menschlichen Lebens. Gottesbilder stehen in einem komplexen Bezugsgeflecht mit den sozio-kulturellen Lebensbedingungen von Menschen. Neben sozialen, politischen, ökonomischen, sprachlichen und sogar geographischen Faktoren ist es wesentlich die Kategorie Geschlecht, die die verschiedenen Gottesvorstellungen erschließt. Die Kategorie Geschlecht meint hier nicht eine biologisch vorgegebene Ausdifferenzierung von Menschsein, sondern die sozial konstruierten Stereotypen von Mannsein und Frausein.¹ Frauen- und Männerbilder, weibliche und männliche Rollen sind kulturell determiniert. Zwischen den einzelnen Kulturen gibt es Übereinstimmungen und Unterschiede, wobei historische Epochen, soziale Schichten und altersspezifische Phasen als Differenzierungskriterien hinzukommen.

Besonders im Westen wird das *brahman*-Konzept als typisch hinduistische Gottesvorstellung gepriesen. Dieses Konzept ist wesentlich geprägt vom *Advaita-Vedānta*, einer einflußreichen Richtung hinduistischer Philosophie.² Viele Strömungen des modernen Hinduismus verstehen sich in der Nachfolge des *Advaita-Vedānta* und unterscheiden zwischen *nirguṇa brahman*, dem absoluten Sein ohne Eigenschaften und *saguṇa brahman*, dem mit Eigenschaften versehenen *brahman*, das ist Gott als (männliche oder weibliche) Person. Vom metaphysischen Standpunkt aus betrachtet besitzt nur das *nirguṇa brahman* Realität, während die vergängliche Welt in ihrer Vielfalt empirischer Erscheinungsformen das Ergebnis von *avidyā*, »Nichtwissen« (auf seiten des Menschen), und *māyā* ist. Mit *māyā* ist der schöpferische Aspekt des *saguṇa brahman* gemeint, des persönlichen Gottes,

¹ Die im Englischen übliche Differenzierung zwischen »sex« und »gender« wird im Deutschen mit den Begriffen »biologisches Geschlecht« und »soziales Geschlecht« wiedergegeben. Eine Einführung in die Grundlagen und Fragestellungen einer religionswissenschaftlichen »Gender«-Forschung mit vielen Literaturhinweisen gibt URSULA KING in dem jüngst von ihr herausgegebenen Sammelband *Religion and Gender*. Vgl. dazu URSULA KING, »Introduction: Gender and the Study of Religion«, in: *Religion and Gender*, hg. v. KING, U., 1–38.

² Zur Einführung in das System des Advaita-Vedānta vgl. z.B. HELMUTH VON GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und Lehren*, Stuttgart 1974. Spezieller zur Gottesvorstellung vgl. PAUL HACKER, »Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras«, in: *ZDMG* 100 (1950), 246–286.

der sich – vom empirischen Standpunkt aus gesehen – in der Welt manifestiert und sie (meistens) als höchster Herr, *Īśvara*, regiert. Zwischen dem *nirguna brahman* und der empirischen Welt gibt es kein Verhältnis. Es ist daher bezeichnend für diese Konzeption, daß die verschiedenen hinduistischen Traditionen, Götterkulte und Gottesbilder sowie die sozialen Ordnungen nicht angetastet werden. Sie bleiben auf der empirischen Ebene, der Ebene der »niederen Wahrheit« nebeneinander bestehen.

Diese »saubere« Trennung zwischen der empirischen Ebene anthropomorpher Gottesbilder und der metaphysischen Ebene einer apersonalen absoluten Wirklichkeit vermag jedoch die Probleme, die sich aus der geschlechtsspezifischen Prägung von Gottesbildern ergeben, nicht zu lösen. Für die empirische, konkrete Existenz von Menschen als Frauen und Männer ist die absolute Wirklichkeit belanglos. Das *nirguna brahman* ist nur als Zielpunkt der religiösen Bemühungen von Bedeutung. Wenn das Ziel erreicht ist, hat die empirische Realität allerdings aufgehört zu existieren. Die Fragen nach der Wechselwirkung zwischen Gott und Geschlecht ereignen sich auf der Ebene der sogenannten niederen Wahrheit, sind aber für die konkrete Lebensbewältigung von Menschen unabdingbar relevant.

Im folgenden möchte ich Beispiele für geschlechtsspezifisch geprägte anthropomorphe Gottesbilder aus dem hinduistischen Kontext erläutern. Meine besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Wechselwirkungen zwischen Gottes- und Menschenbildern. Exemplarisch stelle ich verschiedene Möglichkeiten dar, wie Gottesbilder bestimmte Geschlechterrollen spiegeln, verstärken und legitimieren oder in Frage stellen und außer Kraft setzen. Die ausgewählten Beispiele stammen aus verschiedenen historischen Epochen und Landesteilen Indiens. Sie stehen im Kontext verschiedener hinduistischer Traditionen. Da der Begriff Hinduismus nur einen Sammelbegriff für eine Vielfalt verschiedener religiöser Traditionen darstellt, bilden die folgenden Beispiele hinduistischer Gottesbilder verschiedene Perspektiven auf den Reichtum hinduistischer Religiosität. Sie sind daher nicht für den Hindu oder die Hindu-Frau verbindlich, sondern besitzen Relevanz für die AnhängerInnen jener religiösen Tradition, der sie entstammen.

2. Gott als Ehemann

2.1 Legitimation weiblicher Unterordnung und Festschreibung eines weiblichen Stereotyps

Die in vielen hinduistischen Richtungen verbreitete Vorstellung von Gott als Ehemann spielt auf den verschiedenen Ebenen der Theologie, Mystik, Mythologie, Ikonographie und Volksfrömmigkeit eine hervorragende Rolle. Ein männlich personifizierter Gott – vor allem Viṣṇu und seine *avatāras*, aber auch Śiva – nimmt gegenüber seiner weiblich personifizierten *Śakti*, »Kraft«, die Position des Ehemannes ein. Das Konzept von Gott als Ehemann ist zu verstehen als Projektion eines sozio-kulturellen Konstrukts. Gott als

Ehemann ist die Kehrseite der traditionell brahmanischen Vorstellung vom Ehemann als Gott. Demnach soll die ideale Hindu-Ehefrau ihren Gatten als Gott verehren und ihm mit absoluter Hingabe dienen.³ Die Religion der Ehefrau besteht in *patiyoga*, die Hochzeitszeremonie wird mit ihrer religiösen Initiation gleichgesetzt. Die vorbildliche Ehefrau wird identifiziert mit der Glücksgöttin Lakṣmī, der Ehefrau des Gottes Viṣṇu. Sie soll für das umfassende Wohlergehen ihres Ehemannes und seiner Familie sorgen. Ihr Leben erfüllt sich im Dienst an ihrem persönlichen Gott.

2.1.1 Die Metapher des göttlichen Paares

Wenn nun Gott als Ehemann konzipiert ist, so inspiriert und legitimiert die Metapher des göttlichen Paares die Devotion der traditionellen Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann. Der göttliche Ehemann Viṣṇu und seine *Śakti* Lakṣmī dienen als normatives Leitbild für die Beziehung zwischen den Geschlechtern, die eine Beziehung der Unterordnung der Frau unter den Mann darstellt.

Diesen Zusammenhang zwischen der Vorstellung von Gott als Ehemann und dem Ehemann als Gott möchte ich an einem konkreten Beispiel näher erläutern.⁴ Der Mystiker Caitanya (1486–1533) gilt als *avatāra* des Gottes Kṛṣṇa bzw. Viṣṇu. Er bildet das Zentrum einer viṣṇuitischen Bewegung, genannt Gauḍīya Vaiṣṇavas, die in Bengalen und Orissa verbreitet ist und durch die Tätigkeit der Internationalen Gesellschaft für Krishnabewußtsein (ISKCON) weltweit bekannt wurde. In der populärsten Biographie über Caitanya wird seine erste Ehe mit einer Frau namens Lakṣmī als normatives Leitbild der Mann-Frau-Beziehung entworfen. Gleich bei der ersten Begegnung erkennt er – gleichgesetzt mit Viṣṇu – die junge Frau als seine ewige Gefährtin, die ihn auf seinen »Herabstiegen« auf die Erde begleitet. Auch sie erkennt ihren ewigen Gemahl sofort und verehrt im Geist – als Ausdruck tiefster Ehrfurcht – die »Lotosse seiner Füße«. Nach der Hochzeit erfüllt Lakṣmī in vorbildlicher Weise die Pflichten einer Ehefrau und Hausfrau: »Lakṣmī (Nārāyaṇas Śakti) kocht und er Selbst (Nārāyaṇa) sitzt bei den Gästen, um sorgsam zu sehen, was sie essen. Es ist ja die Hauptpflicht der Hausväter, daß sie den Gästen dienen und diese Pflicht lehrt Er die Welt ... Lakṣmī kocht allein. (Sie haben keinen Brahmanenkoch und keine Diener.) Vom Morgengrauen an vollbringt sie freudig alles Werk des Haushalts, einschließlich der kultischen Pflichten und des Dienstes für die Tulasī und eifrig dient sie (wie es Gebot ist), ihrer Schwiegermutter.«⁵ Das Leben von Lakṣmī erfüllt sich im Dienst an Gott, ihrem Ehemann. Sie stirbt während einer längeren Abwesenheit ihres Mannes an Trennungsschmerz. Auf diese Weise wird ihr das gute Geschick einer Ehefrau

³ Vgl. dazu ausführlich JULIA LESLIE, *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman According to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*, Oxford 1989.

⁴ Weitere Ausführungen zu dieser Thematik finden sich bei BIRGIT HELLER, »Verheiratet mit einem Gott. Zum Geschlechterverhältnis im Hinduismus am Beispiel von Lakṣmī und Bishnupriyā, den Ehefrauen eines Mystikers«, in: *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*, hg. v. PAHNKE, D., Marburg 1993, 225–250; bes. 229–234.

⁵ Zitiert nach WALTHER EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya. Sein Leben und seine Lehre*, Stockholm 1968, 267.

zuteil, die vor ihrem Gatten sterben darf. Zu der Nachricht ihres Todes äußert sich Caitanya mit den Worten: »Es ist ein gutes Geschick, wenn die edle Frau noch vor dem Gatten bei der Gaṅgā ankommt.«⁶ Da sie im umgekehrten Fall als Witwe ihren eigentlichen Lebenszweck verloren hätte, bleibt Lakṣmī auch im Tod das Vorbild einer idealen Ehefrau. Obwohl offiziell möglich, stellt die Wiederheirat von Witwen in der indischen Gesellschaft bis heute ein zählebiges Tabu dar.

2.1.2 Gott als Ehemann seines menschlichen Gegenübers

Die Vorstellung von Gott als Ehemann ist nicht nur an die Metapher des göttlichen Paares gebunden. Die besonders in viṣṇuitischen Richtungen verbreitete Bhakti-Religiosität betrachtet Gott unter anderem als Geliebten und/oder Ehemann seines menschlichen Gegenübers. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird analog zu menschlichen Beziehungsmodellen beschrieben.⁷ Die höchste Stufe der Gottesbeziehung wird veranschaulicht durch das Modell der erotischen Mann-Frau-Beziehung. Der Mensch nimmt dabei – unabhängig von seinem Geschlecht – die Rolle der liebenden Frau ein. Hinter der Idee von der weiblichen Natur des vollkommenen *bhakta* steht die Auffassung, daß das Weibliche auf typische Weise dadurch gekennzeichnet ist, alles zu geben und nichts zu beanspruchen.

Zur Verdeutlichung des Motivs von Gott als Ehemann seines menschlichen Gegenübers beziehe ich mich nochmals auf das Beispiel von Caitanya.⁸ Die autoritativste Caitanya-Biographie bedient sich der Ehe zwischen Caitanya und Lakṣmī, um die idealtypische Beziehung zwischen Gott und Mensch zu veranschaulichen. Lakṣmī wird als Prototyp des liebenden Gottesverehrsers dargestellt. In ihr spiegelt sich die Sehnsucht des Menschen nach der Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten. Bereits bei der ersten Begegnung mit Caitanya, die als romantische Liebeszene geschildert wird, ist ihr Bewußtseinszustand als höchste Liebesseligkeit gekennzeichnet. Lakṣmī kommt der Aufforderung Caitanyas, ihn als höchsten Herrn zu verehren, nach. Sie bringt ihm Blüten, Sandelholzpaste und eine Blumengirlande dar und betet ihn an. Lakṣmī hat bereits die höchste Form der Bhakti erreicht. Sie ist der ideale *bhakta*, der die größtmögliche Verbundenheit mit Gott verwirklicht hat. Lakṣmī ist ein lehrhaftes Beispiel dafür, wie sich der Mensch in der Rolle der liebenden Frau gegenüber Gott in der Rolle des geliebten Ehemanns verhält.

Mit der Vorstellung der typisch weiblichen Natur des *bhakta* schreibt die Bhakti-Religiosität das Stereotyp einer besonderen weiblichen Hingabefähigkeit fest. Darüber hinaus nährt sie ein romantisches Ideal der Geschlechterbeziehung. Am Ideal des göttlichen Geliebten formen sich die Erwartungen vieler hinduistischer Mädchen an eine leiden-

⁶ W. EIDLITZ, a.a.O., 270.

⁷ Vgl. dazu speziell für den bengalischen Viṣṇuismus SUDHINDRA CHANDRA CHAKRAVARTI, *Philosophical Foundation of Bengal Vaiṣṇavism (A Critical Exposition)*, Calcutta 1969, 214ff.

⁸ Vgl. zum folgenden BIRGIT HELLER, a.a.O., 234–239.

schaftliche Liebesbeziehung zum künftigen Ehemann.⁹ Die traditionell normierte soziale Realität ist diesen Erwartungen diametral entgegengesetzt.

2.2 Befreiung aus gesellschaftlichen Zwängen

Genauso wie die Vorstellung von Gott als Ehemann zur Verstärkung und Legitimierung der traditionellen Geschlechterbeziehung dient, kann sie die herrschende gesellschaftliche Norm in Frage stellen und außer Kraft setzen. Die absolute Bindung von Frauen an den einzigartigen göttlichen Ehemann führt in manchen Fällen zur radikalen Abwertung der »sterblichen« Ehemänner. Frauen, die Gott als ihren wahren Ehemann verehren, erhalten damit eine religiöse Legitimation zur Verweigerung der kulturell normierten weiblichen Rolle als Ehefrau. Die als ausschließlich erlebte Gottesbeziehung kann zum radikalen sexuellen Beziehungsabbruch führen. Frauen, die traditionell für ein Leben in der Abhängigkeit von Vater, Ehemann und Bruder oder Sohn bestimmt sind,¹⁰ ersetzen alle Formen sozialer Abhängigkeit mit der Bindung an Gott. Am Beispiel von Akkamahādevī,¹¹ einer Mystikerin aus dem 12. Jahrhundert, möchte ich dieses Phänomen erläutern.

Mahādevī wurde als Tochter eines frommen Śaiva-Ehepaares in Udutadi, einem Dorf in Westkarnataka geboren.¹² Das Datum ihrer Geburt ist nicht bekannt. Von Kindheit an soll sie mit Hingabe Śiva als *Cennamallikārjuna*, als »lieblichen Herrn, weiß wie Jasmin«, verehrt haben. Von einem unbekannten Guru wurde sie in die Śiva-Verehrung initiiert.

Als König Kauśika, ein Anhänger des Jainismus, ihr eines Tages begegnet, verliebt er sich in sie und will sie heiraten. Nach anfänglichem Widerstand willigt Mahādevī, um ihre Eltern zu schützen, schließlich in die unerwünschte Ehe ein. Sie knüpft ihre Zustimmung allerdings an die Erfüllung von drei Bedingungen: Sie verlangt von Kauśika völlige Freiheit und Ungestörtheit bei ihrer Śiva-Verehrung, für die Zeit, die sie mit Śiva-Heiligen verbringen will und für den Dienst an ihrem Guru. Kauśika geht auf ihre Bedingungen ein. Jene *Vacanas*, die ihr Leiden an dem (zukünftigen) Ehemann,¹³ den sie als Behinderung in der Beziehung zu ihrem wahren Ehemann *Cennamallikārjuna* erlebt, zum Ausdruck bringen, sollen aus der Zeit ihres Aufenthalts im Palast von Kauśika stammen:

⁹ Vgl. dazu MANISHA ROY, *Bengali Women*, Chicago 1975.

¹⁰ Vgl. *The Laws of Manu*, übers. v. BÜHLER, G. (Sacred Books of the East 25), Delhi Nachdruck 1988. Es handelt sich um die häufig zitierte Stelle Manu 11, 67.

¹¹ Zu Akkamahādevī liegen bislang nur wenige Untersuchungen vor. Eine umfangreichere Studie, die allerdings nicht historisch-kritisch angelegt ist, stammt von SAROJINI SHINTRI, *Akka Mahadevi*, Sirigere 1983. Mit speziellen Aspekten ihres Lebens beschäftigen sich die Beiträge von DAVID KINSLEY (»Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of Some Hindu Women Devotees«, in: *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, hg. v. LELE, J., Leiden 1981, 83–93) und JAN PETER SCHOUTEN (»Images of Akka Mahādevī«, in: *Female Stereotypes in Religious Traditions*, hg. v. KLOPPENBORG, R. / HANEGRAAFF, W.J., Leiden 1995, 123–150).

¹² Von den Liṅgāyats, die generell dem Śvaismus zugerechnet werden und die hauptsächlich in Karnataka verbreitet sind, wird Akkamahādevī bis heute stark verehrt. Bei den biographischen Angaben folge ich der populären Version des Lebens der Mystikerin, wie sie mir von Māte Mahādevī, dem Oberhaupt einer zeitgenössischen Reformbewegung der Liṅgāyats, erzählt wurde.

¹³ Die Quellen sind uneinig darüber, ob Akkamahādevī mit Kauśika überhaupt verheiratet war.

»Ich liebe den Hübschen:
er ist unberührt von Tod,
Verfall und Form,
von Ort und Richtung,
von Ende und Muttermalen.

Ich liebe ihn, oh Mutter. Hör zu.
Ich liebe den Schönen
ohne Bindung und Furcht
ohne Sippe und Land
ohne Begrenzungen
für seine Schönheit.

So ist mein Herr, weiß wie Jasmin, mein Ehemann.

Nimm diese Ehemänner,
die sterben und verwesen
und verbrenne sie
in deinem Küchenfeuer.«¹⁴

Kausika verstößt in kurzer Zeit gegen alle Abmachungen und Mahādēvi verläßt den Palast. Mit einer extremen Geste entledigt sie sich der aufgezwungenen Lebensführung und wirft ihre Kleider von sich. Indem sie nackt und ungeschützt den Palast und ihren Heimatort verläßt, bricht sie mit allen sozialen Konventionen. Sie wandert allein, nur bekleidet mit ihren langen Haaren, Richtung Kalyana, dem Zentrum einer sozio-religiösen Reformbewegung, die sich der ausschließlichen Verehrung des Gottes Śiva verschrieben hat. Mehrfach muß sie sich gegen männliche Belästigungen zur Wehr setzen. Als sie ihr Ziel schließlich erreicht, wird sie von den männlichen spirituellen Autoritäten einem harten Test unterzogen, der die spirituelle Reife der unkonventionellen jungen Frau überprüfen soll. Insbesondere das Faktum ihrer unentschiedenen Nacktheit – ihre Haare bedecken die Intimzonen – wird zum Anlaß scharfer Infragestellung. Mahādēvi kann ihre Erscheinung überzeugend rechtfertigen und geht aus dieser Prüfung als anerkannte spirituelle Autorität hervor. Sie wird als *Jaganmāte*, »Mutter der Welt«, gepriesen.

Akkamahādēvi verbringt als eine der führenden spirituellen Persönlichkeiten fünf bis sechs Jahre in Kalyana und vollendet dort ihre spirituelle Entwicklung. Schließlich macht sie sich zu dem Ort Srishaila in Nordindien auf, um sich mit Śiva zu vereinen. Kurze Zeit nach ihrer Ankunft erlangt sie dort auch das Ende ihres spirituellen Weges. Zum Zeitpunkt ihres Todes ist sie etwa 24 oder 25 Jahre alt.

Für Akkamahādēvi ist es unvereinbar, zugleich Ehefrau Gottes und eines sterblichen Mannes zu sein. Mit der ausschließlichen Bindung an Gott schafft sie ein Paradigma, das

¹⁴ Zitiert nach A.K. RAMANUJAN, *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973, 134, *Vacana* 283 (Übers. v. B. H.).

in einem unversöhnlichen Gegensatz zur traditionellen Rolle der Ehefrau steht. Akkamahādevī ist für zeitgenössische Liṅgāyats das bedeutendste Symbol für die Gleichberechtigung der Frau.¹⁵ Sie gilt als Vorläuferin der Frauenemanzipationsbewegung. Ihre Bedeutung und Anziehungskraft wird auf ihren außergewöhnlichen Kampf für Emanzipation, soziale Anerkennung und spirituelle Erfüllung zurückgeführt.

3. Die Śakti und ihre irdischen Manifestationen

Das metaphysische Konzept der Śakti ist in vielen hinduistischen Richtungen mit unterschiedlichem Stellenwert verbreitet. Frauen als irdische Manifestationen der göttlichen Śakti zu betrachten, ist ebenfalls in vielen hinduistischen Traditionen üblich. In der hinduistischen Volks- und Alltagsreligiosität spielt die Verehrung der göttlichen Mutter, die als ein besonderer Aspekt der Śakti gedeutet werden kann, seit langem eine zentrale Rolle. Diese reiche weibliche Symbolik hinduistischer Traditionen erfreut sich zur Zeit bei westlichen Frauen regen Interesses. Wie unterschiedlich sich das Symbol der Göttin auf das Frauenbild auswirken kann, möchte ich mit zwei Beispielen verdeutlichen.

3.1 Die »Heilige Mutter« zwischen Unterordnung und Autonomie

Im Zentrum des Frauenbildes der Rāmākṣṇa-Bewegung steht die Definition der Frau als Manifestation der göttlichen Mutter.¹⁶ Die Frau ist wesentlich Mutter, ihr Wesen erfüllt sich im »Muttertum«. Ich verwende diesen Terminus zur Umschreibung der biologischen Mutterschaft in Verbindung mit dem daraus abgeleiteten Eigenschaftskomplex der Mütterlichkeit, nämlich absichtslose Liebe, grenzenlose Geduld, Vergebungsbereitschaft, uneigennütziger Dienst.

Das weibliche Hauptleitbild der Bewegung wird durch die historische Person Sārādā Devī repräsentiert.¹⁷ Sārādā Devī lebte als Frau des Mystikers Rāmākṣṇa, von dem sich die Bewegung herleitet, unscheinbar und zurückgezogen. Die Ehe wurde sexuell nie vollzogen. Sārādā Devī kümmerte sich vor allem um das leibliche Wohlergehen ihres asketischen Ehemannes. Erst nach seinem Tod begann ihr Aufstieg zur spirituellen Autorität. Allmählich wurde sie als Erbin der spirituellen Errungenschaften von Rāmākṣṇa und als »Ordensmutter« verehrt. Ihre Bedeutung wird historisch und religiös begründet mit

¹⁵ Vgl. z.B. SHINTRI, a.a.O., 48f; SIDDHAYA PURANIK, *Mahādevī*, Dharwad 1986, 1; 21.

¹⁶ Vgl. z.B. die thematisch aus seinen Werken zusammengestellten Auszüge von SWAMI VIVEKANANDA, *Our Women*, Calcutta 1982, 11; 27. Die von Vivekānanda vertretenen Positionen dominieren das Denken der Rāmākṣṇa-Bewegung bis heute.

¹⁷ Die Rāmākṣṇa-Bewegung hat etliche Biographien über Sārādā Devī veröffentlicht. Als Standardwerk gilt SWAMI GAMBHIRANANDA, *Holy Mother. Sri Sarada Devi*, Mylapore, Madras 1986. Die folgenden biographischen Angaben sind diesem Werk entnommen.

dem von Rāmākṛṣṇa vollzogenen Akt ihrer rituellen Verehrung als *Śakti* (wahrscheinlich in der Neumondnacht des 5. Juni 1872). Das gewöhnliche Dorfmädchen Sārādā Devī wird dadurch als vollkommene irdische Manifestation der göttlichen Mutter des Universums offenbar. Bereits zu Lebzeiten gilt sie als »Heilige Mutter«, als Rāmākṛṣṇas letztgültiges Wort hinsichtlich des Ideals indischer Weiblichkeit. Sārādā Devī wird in Hymnen und Gebeten der Bewegung als ideale Ehefrau, aber genauso als Verkörperung sämtlicher Göttinnen, universale Mutter und Erlöserin verehrt:

»Die aus ihrem eigenen freien Willen Geborene.
 Die Keusche.
 Die unschuldige und reine Braut.
 Die sich dem Dienst an ihrem Ehemann widmete.
 Die das ganze Wissen von ihrem Ehemann erhielt.
 Deren Schmuck die Liebe zu ihrem Ehemann war.
 Die ihr Sein zu Füßen ihres Ehemanns weihte.
 Die die Früchte der asketischen Anstrengungen ihres Ehemanns erntete.
 Die universales Muttertum erlangte.
 Die das göttliche Spiel von Śrī Rāmākṛṣṇa vollendete.
 Die Seine Kraft war.
 Die gläubig den Anordnungen ihres Ehemanns folgte.
 Verkörperung der beständigen Hingabe an Gott.
 Die Vollkommene.
 Die den Befehlen ihres Guru (Ehemanns) gehorchte.
 Die das Universum gebar.
 Der grenzenlose Ozean des Mitleids.
 Die unsere Sehnsüchte stillt. Die unser Unglück zerschlägt.
 Die Zuflucht.
 Die Mutter, die Lakṣmī, Kālī und Sārādā oder Sarasvatī ist.
 Die Personifikation aller Göttinnen.«¹⁸

Rāmākṛṣṇa verehrte die Göttin Kālī als Inbegriff der göttlichen Mutter. Für die spätere Bewegung sind die wichtigen hinduistischen Göttinnen untereinander austauschbar und symbolisieren den weiblichen Aspekt Gottes. Die »Heilige Mutter« Sārādā Devī gilt als persongewordene Offenbarung von Gottes Muttertum.¹⁹

Für die Rāmākṛṣṇa-Bewegung ist nicht die Person Sārādā Devī, sondern ihre Funktion als (historisch kinderlose) »Heilige Mutter« von Bedeutung. Da sie nach Ansicht der Bewegung in ihrem Leben die verschiedenen idealtypischen Frauenrollen Ehefrau, Mutter,

¹⁸ Auswahl aus SWAMI HARSHANANDA, *Śrī Sārādādevī Aṣṭottaraśata Nāma Stotram*, Bangalore 1990. Der litaneiartige Text wurde als Pendant zu ähnlichen Texten, die sich auf Rāmākṛṣṇa beziehen, konzipiert und ist zur Andacht für die Gläubigen bestimmt. Der Verfasser ist Oberhaupt des *Rāmākṛṣṇa-Āśrama* in Bangalore.

¹⁹ Vgl. SWAMI TAPASYANANDA, *Sri Sarada Devi. The Holy Mother*, Mylapore, Madras 1986, 295ff.

Nonne und Guru integriert hat, gilt sie als ein komplexes und universales Symbol für sämtliche weibliche Lebensentwürfe.²⁰ In ihrer universalen Mütterlichkeit versöhnen sich die gegensätzlichen Pole von Ehefrau und Nonne sowie die traditionellen und modernen Eigenschaften idealer Weiblichkeit. So ist Sārādā Devī einerseits das Modell der idealen Ehefrau, die sich völlig an ihrem göttlichen Ehemann orientiert. Sie nimmt ihm gegenüber die Rolle der Dienerin, Schülerin, Gehilfin und asexuellen Mutter ein. Sārādā Devī verkörpert eine perfekte Ehefrau, die sich zu Lebzeiten ihres Ehemannes hingebungsvoll um sein leibliches Wohl gekümmert hat und nach dem Tod ihres Ehemannes und Gurus seine spirituelle Mission fortgeführt hat. Andererseits stellt sie aber genauso das spirituelle Leitbild der *saṁnyāsini*s des nach ihr benannten *Śrī Sārādā Maṭh* dar.²¹ Sie inspiriert die religiöse Autonomie von Frauen, die sich auf ihre Nachfolge berufen, wenn sie den traditionell für Frauen verschlossenen Weg des *saṁnyāsa* wählen.

Mit dem spirituellen Konzept der »Heiligen Mutter« hat die Rāmākṛṣṇa-Bewegung das traditionell hinduistische Frauenideal reformuliert. Die Gefahr der weiblichen Sexualität, die den Mann bei seiner spirituellen Entwicklung behindert, wird durch die Definition der Frau als Mutter gebannt. Als Ehefrau muß sich die Frau nach dem Vorbild der »Heiligen Mutter« ihrem Ehemann in traditioneller Weise unterordnen, als *saṁnyāsini* wird ihr Autonomie und spirituelle Autorität zugestanden. Der eigenartige Widerspruch zwischen der völligen Unterordnung unter den Ehemann und der souveränen Macht von Sārādā Devī ist unübersehbar. Die traditionell der Göttin zugewiesene kreative und befreiende Macht hat sich in Sārādā Devī auf eine Weise Ausdruck verschafft, daß ihr heute dieselbe Bedeutung wie Rāmākṛṣṇa selbst zukommt. An dieser Autorität partizipiert allerdings nur die *saṁnyāsini*, für die unvollkommenen Manifestationen der göttlichen Mutter bleibt die Unterordnung unter den Ehemann aufrecht.

3.2 Ermächtigung von Frauen

Die indischen Göttinnen, allen voran die Göttin Kālī, ziehen seit etlichen Jahren die Aufmerksamkeit von spirituell interessierten westlichen Frauen auf sich. Der Reichtum weiblicher religiöser Symbolik hinduistischer Traditionen ist attraktiv für Frauen, die nach Alternativen zu einer patriarchal geprägten Religiosität suchen. Während sich die überwiegende Mehrheit der hinduistischen Frauen, die sich im Rahmen der vielfältigen indischen Frauenbewegung engagieren, von Religion nichts mehr erwartet, versuchen hinduistische Frauen, die im Westen leben, andere Wege zu gehen.

²⁰ Vgl. dazu PRAVRAJIKĀ AMALAPRANA, »The Role of Women in Bridging the Gulf Between India's Past and Future«, in: *Bulletin* 39 (1988), 163.

²¹ Der *Śrī Sārādā Maṭh* wurde 1954, dem Jahr des hundertjährigen Geburtstagsjubiläums von Sārādā Devī, als völlig autonome Parallelorganisation zum *Rāmākṛṣṇa-Maṭh* geschaffen. Die lange Vor- und Gründungsgeschichte des weiblichen Ordens beschreibt ausführlich BETTY SUE ROBINSON, *The Ramakrishna Sarada Math: A Study of a Women's Movement in Bengal*, Diss. Columbia Univ., New York 1978, microfilm (UMI).

In Anknüpfung an die christlich-feministische Theologie nimmt Lina Gupta eine Reinterpretation und Rekonstruktion der hinduistischen Traditionen in Angriff.²² Die hinduistischen Göttinnen sollen zur Quelle sozialer und spiritueller Befreiung von Frauen und Männern werden. Besonders die Göttin Kālī wird als post-patriarchales Modell jenseits von Mutter und Ehefrau betrachtet. Die schreckenerregende Erscheinung der Göttin wird nicht durch die übergeordnete Deutung als universale Mutter gezähmt, sondern als Symbol für weibliche Grenzüberschreitung, Nonkonformität, Schöpfungsmacht und Rebellion gegen Unterdrückung interpretiert. Kālī wird so zum »personifizierten Zorn aller Frauen in allen Kulturen« und ihr »schreckenerregendes Geheul zur Forderung nach Gleichberechtigung«.²³

4. Zur Vieldeutigkeit geschlechtsspezifischer Gottessymbole

Die angeführten Beispiele machen deutlich, daß Gottes- und Menschenbilder in einem komplexen Bezugsnetz stehen. Männliche und weibliche Gottessymbole sind vieldeutig und werden in einem gesellschaftlichen Kontext in ihrer Bedeutung für menschliches, d.h. männliches und weibliches Leben festgelegt. Männliche und weibliche Gottesbilder können die traditionellen Geschlechterrollen legitimieren oder in Frage stellen. Geschlechtsspezifische Gottesbilder können zur Festschreibung bestehender Herrschaftsverhältnisse herangezogen werden: So stehen der göttliche Ehemann und die Heilige Mutter im Dienst des Patriarchats. Sie können aber auch traditionelle Rollenzuschreibungen außer Kraft setzen und neue Identifikationsmöglichkeiten anbieten: So befreien der göttliche Ehemann, die Heilige Mutter und die schreckliche Göttin von sozial normierten weiblichen Rollen.

Summary

Images of God are determined by culturally constructed categories of gender. This article is focused on the interrelation between God and gender. All examples are taken from Hindu traditions and belong to different times and regions of India. It turns out that the image of God as husband functions to reinforce and legitimate the traditional subordination of the orthodox Hindu wife and the stereotype of female devotion and self-surrender. The exclusive devotion of women to the divine husband, however, can bring about freedom from mortal husbands. According to the concept of women as manifestations of the Divine Mother women can partly participate in her divine power but are also reduced to motherhood. A completely different model for women is derived from the wrathful and rebellious Goddess Kālī. It is evident that gender-specific symbols of God are polyvalent. The social context determines their meaning for female and male life.

²² Vgl. LINA GUPTA, »Kali, the Saviour«, in: *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, hg. v. COOEY, P.M. u.a., Maryknoll, New York 1991, 15–38.

²³ Vgl. L. GUPTA, a.a.O., 31.