

Fabian Völker*

Die Legitimation von Entmenschlichung, Misogynie und Gewalt im Hinduismus

<https://doi.org/10.1515/zfr-2023-0006>

Zusammenfassung: Seit Jahren steigt in Indien die Anzahl der spezifisch gegenüber Frauen, hierarchisch tieferstehenden Geburts- (*varṇa*) und Berufsgruppen (*jāti*) sowie Kastenlosen (*dalits*; *scheduled castes*) und indigenen Gemeinschaften (*ādivāśi*; *scheduled tribes*) angezeigten Gewalttaten kontinuierlich an. Diese Gewaltakte und Tötungsdelikte sind aufgrund ihrer Qualität und vor allem aufgrund ihrer quantitativen Größenordnung als systemisch anzusehen. Dass sie in dieser Form noch immer ein akutes Gegenwartsproblem von allerhöchster sozialer und politischer Brisanz im vordergründig säkularisierten Indien darstellen, legt einen gesamtgesellschaftlichen Konsens über deren grundsätzliche Rechtmäßigkeit nahe, der sich anhand tradierter Normen- und Wertvorstellungen sowie prämoderner Denk- und Handlungsmuster legitimiert, die auf traditionell hinduistischen Ideen basieren. Dabei kann der politische Aufstieg der nationalreligiös argumentierenden und agitierenden „Indischen Volkspartei“ (BJP: *Bhāratīya Janatā Pārṭī*) sowie ihr politisch forciertter Rückgriff auf den Hinduismus als einzelner, aber dennoch entscheidender Einflussfaktor gesehen werden, der die anhaltende Verschärfung innergesellschaftlicher Gegensätze und die kontinuierliche Intensivierung der Gewaltdynamiken ursächlich zu erklären vermag. Um diese Zusammenhänge zu beleuchten, vollzieht der Beitrag die ideengeschichtlichen Grundlagen religiös legitimierter Entmenschlichung und Gewalt sowie latenter wie offener Misogynie im Hinduismus von seinen vedischen Ursprüngen im 2. vorchristlichen Jahrtausend bis zur Gegenwart nach.

Schlagwörter: Religiöse Gewalt, Kastengewalt, Gender, Hinduismus, Bhagavadgītā, Hindu-Nationalismus (Hindutva)

Abstract: The number of crimes specifically targeting women, hierarchically lower birth- (*varṇa*) and occupational groups (*jāti*) as well as ‘casteless’ (*dalits*; *scheduled castes*), and indigenous groups (*ādivāśi*; *scheduled tribes*) has increased continually over the last years in India. These acts of violence are to be considered systemic

***Kontaktperson:** Dr. Fabian Völker, Institut für Interkulturelle Religionsphilosophie, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 5. Stock; 1010 Wien,
E-Mail: voelkerf83@univie.ac.at

because of their quality and quantitative magnitude. The fact that they still pose an acute contemporary problem suggests a broader social consensus on the legitimacy of these acts within a superficially secularized Indian society that is based on inherited norms and values as well as premodern patterns of thought and action firmly rooted in traditionally Hindu ideas. The political rise of the “Indian People’s Party” (BJP: Bhāratīya Janatā Pārṭī) and its political recourse to Hinduism can be seen as a single, but nonetheless decisive factor that may causally explain the continuous aggravation of social antagonisms as well as the further intensification of the dynamics of violence. In order to shed light on these connections, the article traces the ideological foundations of this religiously legitimized dehumanization and violence as well as latent and open misogyny in Hinduism from its Vedic origins in the second millennium B. C. to the present.

Keywords: Religious violence, caste violence, gender, Hinduism, Bhagavadgītā, Hindu nationalism (Hindutva)

1 Einleitung

Seit dem Jahr 1953 publiziert die indische Zentralstelle für die Erfassung von Verbrechen (*National Crime Records Bureau*) regelmäßig eine landesweite Kriminalstatistik. Den Daten aus dem Jahr 2021 zufolge stieg die Anzahl der gegenüber Frauen angezeigten Gewalttaten im Vergleich zum Vorjahr um 15,3 % auf insgesamt 428.278 dokumentierte Fälle an. Im Jahr 2000 waren es noch 141.373, während im Jahr 2010 bereits 213.585 Fälle geschlechterspezifischer Gewalt registriert wurden. Da die meisten dieser kontinuierlich zunehmenden Gewaltverbrechen behördlich nicht registriert und in der öffentlichen Berichterstattung gerne ausgeblendet oder medial verschleiert, relativiert oder verharmlost werden, liegt die Dunkelziffer jedoch fraglos höher. Dem indischen Strafgesetzbuch (*Indian Penal Code*) zufolge umfasst spezifisch Frauen gegenüber verübte Gewalt neben Vergewaltigung, Entführung, Verschleppung, (sexueller) Belästigung sowie psychischer und physischer Folter auch das immer wieder aufsehenerregende Phänomen der Mitgiftmorde (*dowry deaths*), bei denen Frauen aus finanziellen Motiven entweder aufgrund unzureichender Mitgift ermordet oder strafrechtlich in der Regel folgenlos durch „Küchenunfälle“ beseitigt werden, um durch eine erneute Verheiratung des Ehemannes weitere Geldzuwendungen oder andere materielle Güter als Mitgift zu erhalten. Brachte Sītā ihrem Gatten Rāmā im indischen Nationalepos *Rāmāyaṇa* noch mehrere hunderttausend Kühe, Pferde, Elefanten, Sklaven, Seidengewänder und andere unvorstellbare Reichtümer ein, so sind heute trotz des gesetzlichen Verbotes der Mitgiftzahlung im Jahr 1961 (*Dowry Prohibition Act*) bereits ein Kühlschrank, ein

Fernseher oder andere Konsumgüter und Statussymbole hinreichendes Mordmotiv (*Rāmāyaṇa* I, 73. In: Goldman 1990, 263).¹ Für das Jahr 2021 wurden allein 6.753 Mitgiftmorde registriert, während NGOs in Indien die Zahl der Todesfälle auf mindestens 30.000 beziffern (Kakar 2015, 91). Die soziale Stigmatisierung der Mädchen und Frauen, deren Unwert als finanzielle Belastung effektiv im gesellschaftlichen Bewusstsein tradiert wird, ist auch einer der tieferen Gründe für die geschlechtsselektive Abtreibung weiblicher Föten und die gezielte Ermordung Neugeborener weiblichen Geschlechts (Infantizid/Femizid), was durch die Einführung pränataler Geburtsdiagnostik weiter verschärft wurde und das demographische Geschlechterverhältnis in Indien erheblich aus dem Gleichgewicht gebracht hat.²

Zu den Verbrechen, die gegenüber „Kastenlosen“ (*dalits; scheduled castes*) verübt werden, zählt das indische Strafgesetz Mord, Körperverletzung, Vergewaltigung, Entführung, Verschleppung, (gemeinsamer) Raubüberfall und Brandstiftung. Die erhobenen Zahlen zeigen, dass auch hier die Anzahl der angezeigten Verbrechen und sogenannten „Gräueltaten“ („Atrocities“) im Vergleich zum Vorjahr um 1,2 % auf 50.900 registrierte Fälle anstieg. Auch hier ist ein beständiger Zuwachs zu verzeichnen: Im Jahr 2000 waren es noch 25.455, während im Jahr 2010 bereits 32.712 angezeigte Fälle kastenspezifischer Gewalt registriert wurden. Bei den sogenannten „Gräueltaten“ handelt es sich um einen legal definierten Terminus, der zur Bezeichnung spezieller Strafbestände gegenüber den marginalisierten indigenen Gemeinschaften (*ādivāṣī; scheduled tribes*) und Kastenlosen im Jahr 1989 als Sonderkategorien im *Prevention of Atrocities Act* vom Parlament eingeführt und in das indische Strafgesetzbuch aufgenommen wurde. Dazu zählen Dieter Conrad (1932–2001) zufolge „gewisse über die traditionell legitimierten Praktiken der Behandlung Unberührbarer hinausgehende Aggressionsformen, wie gewaltsame Vertreibung von ihrem Land, sexueller Mißbrauch ihrer Frauen, gewaltsame Entkleidung bzw. entwürdigende nackte Zurschaustellung, Zwang, ungenießbare oder schädliche Substanzen zu essen, Verunreinigung ihrer Brunnen, absichtliche Verschmutzung ihrer Behausung durch Ablagerung von Fäkalien oder Kadavern, Überziehung mit ungerechtfertigten Rechtshändeln usw.“ (Conrad 1999, 137) Wie der Amnesty International Report (2022, 190–192) zur weltweiten Lage der Menschenrechte für die Jahre 2021/22 für Indien informiert, hielten die Diskriminierung auf-

1 Da die teilweise minderjährigen Mädchen aus einer niedrigeren Geburtsklasse als der des Mannes stammen müssen (*anuloma* = Hypergamie; *pratiloma* = Hypogamie), wird die Mitgift als „Wertausgleich“ gezahlt bzw. der resultierende Statusgewinn durch die Mitgift erkaufte (Slaje 2012, 12; Syed 2001, 84; Wezler 1998).

2 Zum „Frauendefizit“ vgl. Rothermund 1995a, 62f. Einer Untersuchung der Universität Toronto folge sind innerhalb von 20 Jahren etwa 10 Millionen weibliche Föten gezielt abgetrieben worden (Slaje 2009a, 196).

grund von Kastenzugehörigkeit und Gewalt gegen Dalits („Gebrochene“, „Unterdrückte“) und Ādivāsīs („Ureinwohner“) unvermindert an. Trotz der formalen, weitgehend wirkungslosen Abschaffung des Status der Unberührbarkeit im Jahre 1950 sowie der Einführung von Quoten- und Förderprogrammen im Rahmen der sogenannten „positiven Diskriminierung“ sind sie dem Bericht zufolge weiterhin in hohem Maße Übergriffen ausgesetzt.³ Wie der Indologe Walter Slaje in einer entschiedenen Stellungnahme zutreffend schreibt, sind die Gewaltakte und Tötungsdelikte gegenüber dem weiblichen Geschlecht, hierarchisch tieferstehenden Geburts- (*varṇa*) und Berufsgruppen (*jāti*) sowie Kastenlosen „aufgrund ihrer Qualität und vor allem aufgrund ihrer quantitativen Größenordnung als systemisch anzusehen“ (Slaje 2012, 4). Dass sie trotz expliziter Verbote in dieser Form noch immer ein akutes Gegenwartsproblem von allerhöchster sozialer und politischer Brisanz im vordergründig säkularisierten Indien sowie der indischen Diaspora darstellen, legt einen breiten gesamtgesellschaftlichen Konsens über deren grundsätzliche Rechtmäßigkeit nahe, der sich anhand tradierter Normen- und Wertvorstellungen sowie prämoderner Denk- und Handlungsmuster legitimiert, die auf traditionell hinduistischen Ideen basieren. Die ideengeschichtlichen Hintergründe dieser religiös legitimierten Gewalt und latenten wie offenen Misogynie reichen im Rahmen des Hinduismus dabei bis auf seine vedischen Ursprünge im 2. vorchristlichen Jahrtausend zurück, dessen normative Idealvorstellungen bis in die soziale Realität der Gegenwart als traditions- und identitätsstiftend im kulturellen Gedächtnis der indischen Bevölkerung fest verankert sind und daher praktisch ungebrochen fortwirken.⁴

Für ultraorthodoxe Führungspersönlichkeiten und hindu-nationalistische Hardliner, die seit dem politischen Aufstieg der nationalreligiös argumentierenden und agitierenden „Indischen Volkspartei“ (BJP: *Bhāratīya Janatā Pārṭī*) und der Machtübernahme durch den amtierenden Premierminister Indiens Narendra

³ Bei den 201,4 Millionen Dalits (*scheduled castes*) (Census 2011), die 16,6 % der Gesamtbevölkerung Indiens ausmachen, handelt es sich allerdings nicht, wie der Name suggeriert, um eine homogene Bevölkerungsgruppe, sondern um mehr als tausend endogame Gruppen (*jāti*), die im Anhang zur indischen Verfassung (1950: zählt 1108 Subkasten) aufgelistet werden und ihrerseits einer interner Kastenhierarchie unterliegen. Das rigide Hierarchieprinzip bleibt also auch innerhalb der rivalisierenden Dalit-Subkasten unwidersprochen und verhindert so bleibend die einheitliche Bildung einer solidarischen Bewegung (Böck 1995, 127). Das indische Varṇa- und Jāti-System ist zudem nicht statisch, sondern mit integrativen Transformationspotentialen ausgestattet. Zu den Prozessen der Sanskritisierung volkskultureller Elemente und Parochialisierung (Vergemeinschaftung brahmanischer Elemente) sowie der Möglichkeit sozialer Mobilität innerhalb des Kastensystems vgl. Dumont 1976, 232–234; Michaels 1998, 177–193; Bronger 2021, 75–77.

⁴ Viele Aspekte der behandelten Themen und zugehörige Problemkreise bleiben aufgrund der gedrängten Darstellung zwangsläufig unbehandelt. Zur Lebendverbrennung von Frauen (*sati*) bzw. „Witwenverbrennung“ vgl. Slaje 2009a.

Dāmodardās Modī im Jahre 2014 immer mehr an politischem Spielraum und gesellschaftlichem Einfluss gewinnen, sind die ideengeschichtlichen Grundlagen von Misogynie, Entmenschlichung und Gewalt hingegen weder kritikwürdig noch der Hinduismus in seinen althergebrachten Traditionen insgesamt reformbedürftig. Im Gegenteil: Angesichts eines politisch forcierten und stark selektiven Rückgriffs auf spezifische Elemente der genuin heterogenen Traditionen des Hinduismus lässt sich vielmehr ein aktiver und engagierter Einsatz für die selbstbewusste Erneuerung und Fortsetzung dieser tief internalisierten Überzeugungsschemata und Deutungsmuster konstatieren, denen vielfach gewaltsam Nachdruck verliehen wird.⁵ Angesichts der irreduzibel komplexen und multikausalen Entstehungsprozesse von Gewaltphänomenen wäre eine monokausale Verkürzung auf die legitimatorische Kraft der hinduistischen Ideenwelt allerdings eine fraglos sachlich unangemessene Simplifizierung. Dennoch scheint es plausibel, dass das Erstarken traditionell hinduistischer Werthaltungen als einzelner, aber dennoch entscheidender Einflussfaktor gesehen werden kann, der die anhaltende Verschärfung innergesellschaftlicher Gegensätze und die kontinuierliche Intensivierung der Gewaltdynamiken ursächlich zu erklären vermag. Dabei gilt es gegen uniformierende Tendenzen und reduktive Rekonstruktionen eines vermeintlich homogen konstituierten „Hindutums“ (*hindutva*) die seit den vedischen Ursprüngen existierende Diversität der hinduisti-

5 Neben Hassreden gegenüber Nicht-Hindus betrifft dies mitunter Gewalt gegenüber Hindutva-kritischen Journalisten, weitreichende Protestaktionen und Klagen gegen wissenschaftliche Arbeiten, die hindu-nationalistische Positionen unterminieren oder offen kritisieren sowie die von Hindu-Nationalisten erlassenen Gesetze zum kompromisslosen Schutz der Kuh, deren strikte Einhaltung von paramilitärischen Hindu-Milizen überwacht wird und dessen rigorose Durchsetzung wiederholt zu Gewalttaten und Lynchmorden an den Rindfleisch konsumierenden muslimischen und christlichen „Barbaren“ geführt hat. Die euphemistisch als „Zurück-nach-Hause“ (*ghār wāpsi*) bezeichnete und nicht immer freiwillige „Heimkehr“ der zum Islam oder Christentum konvertierten Hindus zum Hinduismus steht zudem in einem sachlichen Zusammenhang mit dem konfliktreichen Narrativ des so genannten „Love Jihad“, wonach muslimische Männer angeblich gezielt hinduistische Mädchen und Frauen verführen, um sie zum Islam zu konvertieren, das in den vergangenen Jahren ebenfalls wiederholt gewaltsame Auseinandersetzungen und Morde provoziert hat (Gottschlich 2019, 434–438). Trotz dieser anti-modernistischen Bestrebungen im Rahmen einer umfassenden religiösen, kulturellen und ethnischen Selbstbesinnung verbindet sich die hindu-nationalistische Agenda in ihrem ambivalenten Wesen auch mit geradezu hyper-modernistischen Motiven, wie der Förderung moderner Technologien oder der neo-liberalistischen Wirtschaftspolitik der BJP. Für eine erste Übersicht über die Familie der RSS-affilierten Organisationen (*Sāṅgh Parivār*), die eine umfassende praktische Umsetzung der hindu-nationalistischen Ideologie anstreben und zu der neben der BJP u.a. auch der „Welt-Hindu-Rat“ (VHP: *Viśva Hindu Parīṣad*), der „All-Indische Studentenrat“ (ABVP: *Akhil Bhāratīya Vidyārthī Parīṣad*), die nach Hanumān benannte Jugendorganisation *Bajraṅg Dāl* sowie die reaktionsäre Frauenorganisation *Durgā Vāhīnī* zählen, vgl. Malinar 2019, 217–220.

schen Traditionen zu pointieren.⁶ Im Kontext der Gender-Thematik wäre hier u.a. auf die Existenz weiblicher Ḗsīs (*r̥ṣikā*) wie Lopāmudrā (*Rgveda* I, 179) oder Ghoṣā (*Rgveda* X, 40) sowie das *brahman* verkündende „Theologinnen“ (*brahmavādinī*) zu verweisen, die wie Maitreyī oder Gārgī in den Upaniṣads als Lehrerinnen auftreten (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* II, 4; III, 6; III, 8; IV, 5. In: Slaje 2009b, 131–135.148.153–156.185–193).⁷ Die Göttin, die im Hinduismus normalerweise als Partnerin eines Gottes erscheint, erhält im Śaktismus zudem eine zentrale Stellung und wird in einigen Varianten mit dem Absoluten selbst identifiziert.⁸ Neben zahllosen Mystikerinnen, Dichterinnen und Asketinnen (*saṃnyāśinī*) hatte Indien darüber hinaus mit Indirā Gāndhī (1917–1984) von 1966 bis 1977 und 1980 bis zu ihrer Ermordung im Jahr 1984 eine Frau als Premierministerin (Tharu 1991).⁹ Innerhalb der kastenkritischen Bhakti-Bewegungen sind neben Cokhāmelā (13./14. Jh.), Nāmdev (13.–15. Jh.) und Kabīr (14.–16. Jh.) zudem bedeutende Heilige aus den Kreisen der Śūdras und Kastenlosen hervorgegangen, während mit Kocheril R. Nārāyaṇan (1920–2005) ein „Unberührbarer“ (Dalit) in den Jahren 1997–2002 erstmals das Amt des Präsidenten innehatte.¹⁰ Der 1828 von Rām Mohan Rāy (1772–1833) gegründete *Brāhma Samāj* sowie die 1875 von Dayānanda Sarasvatī (1824–1883) ins Leben gerufene „Gemeinschaft der Ārya“ (*Ārya samāj*) traten fernerhin kritisch gegenüber sozialen Miss-

⁶ Der wegweisende Ideologe eines völkischen Hindu-Nationalismus und Hindu-Suprematismus Vināyak Dāmodar Sāvarkar (1883–1966) hatte das „Hindutum“ (*hindutva*) als inhaltliche Grundlage eines Hindu-Reiches (*hindu-rāṣṭra*) in seinem programmatischen Traktat *Essentials of Hindutva* (1923) auf dreifache Weise inhaltlich bestimmt: Demnach ist Hindu, wer das vom Himalaya bis zum Meer und vom Indischen Ozean bis zum Atlantik sich erstreckende Indien (*Sindhustān*) nicht nur als Vaterland (*pitrbhū*), sondern im Gegensatz zu indischen Angehörigen des Christentums (Palästina) und Islams (Mekka; Medina) auch als heiliges Land (*punyabhū*) verehrt, weil es Schauplatz aller großen mythischen Ereignisse war; zugleich gilt Sāvarkar nur derjenige als Hindu, der zur selben, durch gemeinsames Blut verbundenen völkischen Einheit (*jāti*) gehört und das Sanskrit (*saṃskṛti*) als „heilige Sprache“ (*devabhbāṣā*) und kollektive Grundlage der geistigen Überlieferung und zivilisatorischen Errungenschaften Indiens verehrt (Sāvarkar 2018, 84–102).

⁷ Vgl. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* II, 4; III, 6; III, 8; IV, 5. In Slaje 2009b, 131–135.148.153–156.185–193. Eine Liste weiblicher Ḗsīs gibt *Bṛhaddevatā* II, 82–86. In: MacDonell 1904, 55f. Darüber hinaus verdient Varāhamihiras (6. Jh.) „Lob der Frauen“ (*striprasāmsa*) in der *Bṛhatsaṃhitā* (LXXIV) eine gesonderte Erwähnung (Śāstrī 1946, 591–597).

⁸ Vgl. *Devībhāgavatapurāṇa* VII, 33, 13–15. In: Vijñānānanda 1890, 711.

⁹ Zu den berühmtesten Mystikerinnen, Dichterinnen und Asketinnen zählen u.a. Kāraikkāl Ammaiyyār (6. Jh.), Āṇṭal (9. Jh.), Akkā Mahādevī (12. Jh.), Janābāī (13. Jh.), Muktābāī (13./14. Jh.), Gaṅgāsātī (zw. 12.–14. Jh.), Lallā bzw. Lalleśvarī (14. Jh.), Kānhopātrā (15. Jh.), Mirābāī (16. Jh.), Bahīṇabāī (1628–1700) und Anandamāyī Mā (1896–1982).

¹⁰ In einigen Tantras werden zudem alle kasten- und geschlechterspezifischen Differenzen und Schranken explizit transzendiert. So heißt es beispielsweise im *Kulārṇavatantra* (VII, 97. In: Mayer-König 1998, 159): „Ob nun Frau oder Mann [oder] sonst irgendein Mensch, der Allerniedrigste oder ein Hochgeborener, in diesem Kreis gibt es wirklich keinen Unterschied; alle gelten als Śiva gleich.“

ständen wie der Kinderehe, der traditionellen sozialen und rechtlichen Stellung der Frau sowie dem hierarchischen Kastensystem und damit als Gegenpol zu den reaktionären Reformbewegungen innerhalb des Hinduismus auf (Klimkeit 1981, 96–102.168–212).¹¹ So kämpften in Bengalen der Sozialreformer Īśvaracandra Vidyāsāgar (1820–1891) und in Mahārāṣṭra Viṣṇuśāstrī Paṇḍit (1827–1876), Kāśināth Trimbak Telang (1850–1893), Gopāl Ganeś Āgarkar (1856–1895), Mahādev Govind Rānade (1841–1901) sowie Rāmakṛṣṇa Gopāl Bhandārkar (1837–1925) mit großem Einsatz für die gesetzliche Möglichkeit der Wiederverheiratung von Witwen (Kulkarni 1996, 192; Syed 2001, 121). Seither wurden gegen den beharrlichen Widerstand von ultrakonservativer Seite Gesetze gegen die Kinderehe erlassen und die Schulpflicht für beide Geschlechter eingeführt, die nach dem Gesetz zudem gleichberechtigt sind. Die pränatale Geburtsdiagnostik zum Zweck der Abtreibung wurde ebenso verboten wie die ruinierende Mitgiftzahlung. Darüber hinaus wurde nicht nur das Wahlrecht für Frauen, sondern auch das Frauenerbrecht, die Möglichkeit der gerichtlichen Scheidung sowie die Möglichkeit der Wiederverheiratung von Witwen eingeführt (Syed 2001, 30–32).¹² Diese gegenläufigen Tendenzen, die ein auffällig disperates Gesamtbild des Hinduismus sichtbar machen, sind im Folgenden immer mitzudenken, wenn der Anlage des Aufsatzes entsprechend die ideengeschichtlichen Grundlagen von Entmenschlichung, Misogynie und Gewalt sowie deren Wirkungsgeschichte bis zur Gegenwart beleuchtet werden.

2 Ideengeschichtliche Grundlagen von Entmenschlichung, Misogynie und Gewalt

Die natürliche Ungleichheit der Menschen und deren hierarchische Unterteilung in vier stratifizierte Geburtsstände (*varṇa*: „Farbe“) ist bereits für die älteste der insgesamt vier chronologisch angeordneten Textschichten der Veden (*Samhitā, Brāhmaṇa, Āranyaka, Upaniṣad*) bezeugt. Bei den insgesamt vier Veden (*Rg-, Sāma-, Yajur-, Atharva-Veda*) handelt es sich orthodoxer Auffassung gemäß um ewig vorhandene, „autorlose“ (*apauruṣeya*) und daher mit einem unbedingten Wahrheitsanspruch versehene Texte (*bráhman*), die der späteren Tradition zufolge von Sehern (*r̥sis*) mittels der im Kosmos wirksamen Wahrheitskraft (*rta*) sowie der aus Versen-

¹¹ So verteidigte Bāl Gaṅgādhar Tilak (1856–1920) die Praxis der Kinderehe mit dem Hinweis auf „die göttliche Einsetzung hinduistischer Bräuche“ und „die in den Heiligen Schriften gegebenen Begründungen für hinduistische Lebenspraktiken“ (Klimkeit 1981, 237).

¹² Für eine erste Übersicht zur innerhinduistischen Kritik am Kastenwesen sowie der traditionellen Stellung der Frau vgl. Ceming 2010, 275–320; Knott 2016, 74–87.

kung und Andacht gewonnenen Inspiration (*dhi*) „gesehen“ (*drś*) bzw. „gehört“ (*śruti*: „das Gehörte“) wurden (Witzel 2007, 428.444). Diese zeitlos gültige Offenbarungssautorität wurde als sprachlich verdichtete Wahrheit von streng patrilinear organisierten (*gotra*), regional getrennten und nach Veda-Zugehörigkeit differenzierten Ritualschulen (*carāṇa/sākhā*) zunächst ausschließlich mündlich tradiert. Aus den insgesamt 1028 Gebetshymnen (*sūkta*) des *R̄gveda* (ca. 1500–1000 v.Chr.) ist insbesondere der *Puruṣasūkta* (X, 90) nicht nur für das brahmanische Selbstverständnis, sondern für die Religions-, Rechts- und Sozialgeschichte Indiens insgesamt von erheblicher Bedeutung. Der Text präsentiert uns den tausendköpfigen, tausendäugigen und tausendfüßigen *Puruṣa* („Mensch“) als riesenhaftes „Urgeistwesen“, das in einer Art kosmogonischem Selbstopfer aus der rituellen Zerstückelung seines zunächst überkosmischen Körpers das Weltganze in der Vielfalt seiner Erscheinungen hervorgehen lässt. Dabei wird nur ein Viertel (*pāda*: „Fuß“) von ihm zur manifesten Allheit des immanent Seienden, während drei Viertel von ihm als transzendenten Unsterblichkeit im Himmel verbleiben. Aus den Gliedern des geopferten *Puruṣa* geht aber nicht nur die Werdwelt mitsamt ihrer universalen Ordnung, sondern auch die vedische Gesellschaftsordnung in ihrer naturgegebenen Hierarchie hervor: Aus seinem Mund entsteht der Priester und Ritualexperte (*Brāhmaṇa*), aus seinen Armen der Kriegeradel (*Rājanya* bzw. *Kṣatriya*) und aus seinen Schenkeln die mit Ackerbau, Viehzucht und Handel betrauten freien Angehörigen (*Vaiśya*) der vedischen Stammesgesellschaft. Gegenüber diesen drei Geburtsständen der *Ārya* („die Wirtlichen, Gastlichen“) und in den Veda initiierten „Zweimalgeborenen“ (*dvija*) wird der aus der rituellen Gemeinschaft ausgeschlossene einmalgeborene (*ekaja*) „Diener“ (*Śūdra*) aus den Füßen (*padā*) des *Puruṣa* geboren, die traditionell als unreinster und damit allerverworfenster Teil des menschlichen Körpers gelten (*R̄gveda* X, 90. In: Geldner 1951, 286–289; *Mānavadharmaśāstra* I, 31. In: Michaels 2010, 11).¹³

Die organische Einheit des vedischen „Gesellschaftskörpers“ zerfällt somit in vier hierarchisch gestufte Geburtsgruppen (*varṇa*), die als unveränderbar und wesensmäßig voneinander verschieden konzipiert werden. Ihre jeweiligen Pflichten (*svadharma*) und spezifischen Berechtigungen (*adhikāra*) werden erst in den ab 300 v.Chr. entstehenden Dharmasūtras (des *Āpastamba*, *Baudhāyana*, *Gautama*, *Vasiṣṭha*, *Viṣṇu* und *Vaikhānasa*) umrissen und in den daraus schöpfenden Dharmaśāstras (des *Bṛhaspati*, *Hārīta*, *Kātyāyana*, *Manu*, *Nārada*, *Parāśara*, *Yājñavalkya* und *Vyāsa*) normiert, legitimiert und in ihren zahllosen Einzelbestim-

¹³ Die Grenze zwischen Reinheit und Unreinheit verläuft dabei entlang des Nabels, wobei der oberhalb des Nabels liegende Teil des Körpers mitsamt seinen Körperöffnungen als rein, alles unterhalb Liegende als unrein gilt (*Mānavadharmaśāstra* V, 132. In: Michaels 2010, 113).

mungen präzise determiniert (Olivelle 1999, xxv; Michaels 2010, 287–289).¹⁴ Besondere Bedeutung erlangte dabei das um die Zeitenwende kompilierte „Dharma-Lehrbuch des Manu“ (*Mānavadharmaśāstra, Manusmṛti*), das als autoritative Rechtsquelle nicht nur eine jeden Bezug zur gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit erma-gelnde Ideologie der Brahmanen kodifiziert, sondern in der brahmanischen Reflexion gebrochene Lebenspraxis konkret abbildet (Slaje 2009a, 204).¹⁵ Neben den allen gemeinsamen und daher allgemeingültigen Rechten und Pflichten (*sāmāsika dharma*) unterscheidet die altindische Rechtsliteratur spezifische Gebote (*svadharma*), die jeweils dem biologischen Geschlecht und der Geburtsgruppe entsprechend geregelt sind oder nur für besondere Berufsgruppen oder die einzelnen brahmanischen Lebensstadien (*āśrama*) als zölibatärer Veda-Student (*brahmacārya*), Haushalter (*grhastha*), Waldbewohner (*vānaprastha*) und Wanderasket (*pravrajita/samnyāsa*) Geltung besitzen.¹⁶ Diese „Ordnung der Geburtsstände und Lebensstufen“ (*varṇāśramadharma*) findet erstmals im *Gautamadharmasūtra* und *Mahābhārata* als „Code für die Totalität des *dharma*“ (Olivelle 1993, 142) Erwähnung und bildet zusammen mit der formalen Anerkennung (*astika*) der Offenbarungs-autorität der Veden (*śruti*) und der sich auf sie stützenden Überlieferung (*smṛti*) den Inbegriff der vedisch-brahmanischen Religion (*Gautamadharmasūtra* XI, 29. In: Olivelle 1999, 97; *Mahābhārata* XII, 64, 24. In: Ganguli 1890, 206).

14 Der Sanskrit-Begriff *dharma* leitet sich von der Verbalwurzel *dhṛ* ab und bezeichnet das, was die sozio-kosmische Ordnung „trägt“, „aufrechterhält“ und „stützt“, und damit nicht nur die naturgegebene Hierarchie der Menschen untereinander kodifiziert, sondern auch ihr gesellschaftliches Verhalten reguliert, indem es Moral und Sitte definiert. Die Bedeutung kann kontextuell stark variieren, wobei *dharma* im Wesentlichen die brahmanische Orthopraxie bezeichnet, also die Kodifizierung von traditionellen Rechten, Sitten und Gebräuchen, wie sie vedakundige Brahmanen als Gewohnheitsrecht und Brauchtum (*ācāra*) festlegen. Quellen des Dharma als Inbegriff idealer Verhaltensnormen sind der Veda (*śruti*) und die sich darauf stützende Tradition (*smṛti*) sowie die Lebensführung der Gebildeten (*śiṣṭa*) und Guten (*sādhu*). Die entscheidenden Belegstellen, i. e. *Āpastambadharmasūtra* (I, 20, 7), *Gautamadharmasūtra* (I, 1–2), *Mānavadharmaśāstra* (II, 6), *Taittirīyāraṇyaka* (X, 63, 1) und *Vasiṣṭhasmṛti* (I, 3–4), gibt Michaels 2010, 283–285. Vgl. Hacker 1965.

15 Während Slaje (2009a, 203) „die angebliche Wirklichkeitsferne der Dharmaśāstras“ als unbeweisene Behauptung zurückweist und dafür argumentiert, dass der „deskriptive Anteil“ in diesen Texten „ausgesprochen hoch“ sei, geht Michaels (1998, 188) davon aus, dass das Varṇa-System „von Anfang an nicht einmal der Versuch“ gewesen sei, „soziale Wirklichkeit zu erfassen, sondern eine Methode, die Wirklichkeit mit einem bestimmten Ziel auszulegen.“ Für den profunden Einfluss, den die altindischen Dharmaśāstras auch heute noch ausüben, argumentiert überzeugend Lariviere (2022, 64–66). Zum Verhältnis von *varṇa* und *jāti* vgl. Bronger 2021, 51–53.

16 Zum Ursprung des Varṇāśramadharma-Systems vgl. Hiltebeitel 2011, 226f. Eine konzise Beschreibung der vier Lebensstufen bietet das von Kautilya (auch Cāṇakya oder Viṣṇugupta) verfasste *Artahāśāstra* (drei Entwicklungsphasen zw. 50 v. und 300 n.Chr.) I, 3, 9–12. In: Meyer 1926, 3.

Während der Veda-kundige Brahmane als „ewige Verkörperung des Dharma“ (*mūrtir dharmasya sāsvati*) und Herr (*īśa*) der ganzen Welt (*sarvasya jagat*) glorifiziert wird, der als höchste Gottheit (*parama daivata*) Götter (*deva*) zu Nicht-Göttern (*adeva*) machen kann, ist der Śūdra, dessen Dasein als Diener ihm als unveräußerliche Wesensnatur angeboren (*nisargaja*) ist, zur Sklavenarbeit für die oberen drei Stände der Ārya bestimmt (*Mānavadharmaśāstra* I, 98–100; VIII, 410–414; IX, 245.315–319. In: Michaels 2010, 18.190.216.222). Die bereits bei Āpastamba belegte Vorstellung, dass die bloße Berührung durch einen Śūdra rituell verunreinigt, war durch die bereits seit vedischer Zeit bestehenden Konfliktkonstellationen innerhalb der komplex konfigurierten indischen Gesellschaft ursprünglich motiviert. In der Folge führte die dialektische Radikalisierung sozialer Grenzen und brahmanischer Ideologie zur konsequenten Errichtung weiterer gesellschaftlicher Barrieren wie der Kommensalität (Speisegemeinschaft) und Endogamie (Eheschließung innerhalb der sozialen Gruppe) sowie einer weitreichenden Reglementierung und Ritualisierung der alltäglichen Lebenspraxis anhand normativer Reinheitsgebote, die auch im gegenwärtigen Indien noch zu einem bestimmenden Merkmal der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit gehören (*Āpastambadharmaśūtra* I, 17. In: Olivelle 1999, 27). Entsprechend aussagekräftig ist dann auch der sozio-religiöse Hintergrund für den gesellschaftlichen Umgang mit Angehörigen der untersten Geburtsgruppe, wenn Manu den Śūdra auf eine Stufe mit den Tieren stellt. Nach dem Tod führt eine als „Weg der Finsternis“ (*tāmasī gati*) beschriebene Schicksalsfährte immer (*nitya*) zu einer tierischen Wiedergeburt und das impliziert für Manu (*Mānavadharmaśāstra* XII, 40, 43. In: Michaels 2010, 268f.) eben auch die Reinkarnation als Śūdra oder Mleccha („Fremder“) – dem „viehähnlichen“ (*paśuprāya*) „Abschauum der Menschheit“ (*manusyā-/puruṣā-pasada*), wie Vācaspatimiśra (10. Jh.) in seiner *Nyāyavārtikatātparyāṭikā* (CDXXXII. In: Halbfass 1981, 214) und *Tattvakumudī* (V. In: Garbe 1891, 36) schreibt.¹⁷

Die menschenverachtenden Konsequenzen dieser geburtsgruppenbezogenen Reinheitsideologie mit ihren religiös legitimierten Exklusionsmechanismen, die den Menschen im Glauben an dessen wesenhafte und unüberbrückbare Differenzen in oppositionelle Kategorien von höherwertig/rein und minderwertig/unrein einteilt, werden an Manus Katalog drakonischer Strafmaßnahmen überdeutlich, deren unverhältnismäßige und unmenschliche Härte gegenüber den Śūdras damit legitimiert wird, dass sie von „unterster Geburt“ (*jaghanya-prabhava*) seien. So soll dem Śūdra, der seine göttlich auferlegte Unreinheit und Sklavenexistenz nicht unwider-

17 Richard Garbe (1857–1927) übersetzt mit „Auswürflingen der Menschheit, viehähnlichen Leuten.“ Der als „Land der Ārya“ (*āryavārtā*) bezeichnete Teil Indiens gilt als das zivilisierte Land, in dem die vier Geburtsstände (*cāturvarṇa*) fest verankert sind und von dem die übrige Welt als Dharma-loses „Barbarenland“ (*mlecchadeśa*) ab- und ausgesetzt wird (*Viṣṇusmṛti* LXXXIV, 4. In: Olivelle 2009, 146).

sprochen verinnerlicht und sich beleidigend, abschätzig oder überheblich gegenüber einem Mitglied der oberen drei Geburtsgruppen äußert, die Zunge abgeschnitten, ein glühender Eisennagel in den Mund geschoben oder heißes Öl in Mund und Ohren gegossen werden, während ein Śūdra, der einen Ārya tötlich angreift, verstümmelt werden soll, indem man ihm das bei der Tat zum Einsatz gebrachte Körperteil abschneidet (*Mānavadharmaśāstra* VIII, 270–272, 279, 281. In: Michaels 2010, 176f.). Während der Brahmane aufgrund seines übermenschlichen Geburtsstandes von der Todesstrafe generell ausgenommen ist, ist die Todesstrafe für Śūdras und andere sozial marginalisierte und unterprivilegierte Gesellschaftsschichten schon bei vergleichsweise nichtigen Zu widerhandlungen vorgesehen. Der Dharma-gemäße Unwert des Lebens eines Śūdras zeigt sich nicht zuletzt auch an der von Manu vorgesehenen Sühne (*prāyāscitta*), die man nach der Ermordung eines Śūdras (*śūdrahatyā*) zu erbringen hat und die der abzuleistenden Sühne für die Tötung einer Krähe oder eines Hundes entspricht (*Mānavadharmaśāstra* XI, 131–132. In: Michaels 2010, 251).

Obschon nach dem *Mahābhārata* (XII, 47, 18. In: Hiltebeitel 2011, 215) und Manu (X, 4. In: Michaels 2010, 225) im idealtypischen Varṇa-Modell ein fünfter (*pañcama*) Geburtsstand (*varṇa*) nicht existiert (*nāsti*), gibt es doch seit Alters her eine große Gruppe derer, die außerhalb der vier Varṇas stehen, entweder weil sie als Teil der indigenen Bevölkerung noch nicht den Prozessen der Sanskritisierung und Parochialisierung unterworfen waren, aus einer unrechtmäßigen Vermischung der Stände (*varṇasaṅkara*) hervorgegangen waren oder aufgrund eines besonders schweren Vergehens aus ihrer Geburtsgruppe ausgeschlossen bzw. außerhalb des Varṇa-Systems wiedergeboren und damit „unter den Füßen des *purusa*“ (Böck 1995, 126) zugleich aus- und eingegliedert wurden. So kehrt derjenige, der sich des Verbrechens der Brahmentötung (*brahmahā*) schuldig gemacht hat, als Hund, Schwein, Esel, Kamel, Rind, Ziege, Schaf, Wildtier, Vogel oder „Unberührbarer“ (*Caṇḍāla*, *Paulkasa*, *Śvapāka*, usw.) wieder; homosexueller „Geschlechtsverkehr mit einem Mann“ (*maithunam pumsi*) führt hingegen zum unmittelbaren Ausschluss, während ein durch widernatürliche (*pratiloma*) Vermischung der Stände entstandener Sohn, der von einem Brahmanen und einer Śūdra-Frau gezeugt wurde, als „Ausgestoßener“ (*bāhya*) gilt und mit einem „lebenden Toten“ (*pāraśava*) verglichen wird (*Mānavadharmaśāstra* IX, 178; XI, 68; XII, 55. In: Michaels 2010, 209.270). Caṇḍālas sollen aufgrund ihrer kontaminierenden Natur in sozialer Isolation außerhalb der Dörfer (*bahirgrāmapratिस्रaya*) oder am Rande der geächteten Leichenverbrennungsstätten (*śmasāna*) ihr anonymisiertes und entindividualisiertes Da-sein fristen und für alle erkennbar sein, indem sie nur denjenigen Tätigkeiten nachgehen dürfen, die von den „Zweimalgeborenen“ verachtet werden (*Arthaśāstra* II, 4. In: Meyer 1926, 76). Sie sollen als „Niedrigste unter den Menschen“ (*adhama nr̥ṇām*) erkannt, durch das Tragen eines Totengewandes (*mṛtavastra/mṛtacela*) so-

zial stigmatisiert und durch den Konsum verwerflicher Speisen (*garhitānna*) von zerbrochenen Tellern ihrem vielgleichen Rang entsprechend gedemütigt und entmenschlicht werden (*Mānavadharmaśāstra* X, 35–56. In: Michaels 2010, 228–230). Ein Brahmane, der etwas von einer Caṇḍāla-Frau annimmt, fällt folglich sofort aus seinem Stand (*patati*) (*Mānavadharmaśāstra* XI, 176. In: Michaels 2010, 255).

Die karmische Reinkarnationslehre war zwar ursprünglich kein Bestandteil des vedischen Brahmanismus, diente aber bereits in den spätvedischen Upaniṣads der Rationalisierung dieses Menschenbildes, das mit dem Śūdra, dem Caṇḍāla und der Frau auch unterschiedliche als minderwertig und untermenschlich denunzierte Existenzformen beinhaltet, die nun als selbstverschuldete Formen karmischer Vergeltung rationalisiert und legitimiert werden konnten (Halbfass 1981, 371).¹⁸ Jede Handlung (*karma*), die dem Denken (*manas*), der Rede (*vac*) oder dem Körper (*deha*) entspringt, trägt Manu zufolge unerbittlich eine gute (*śubhā*) oder schlechte (*aśubhā*) Frucht (*phala*), sodass alle hohen (*uttama*), niedrigen (*adhama*) und mittelmäßigen (*madhyama*) Existenzweisen des Menschen unserien freien Handlungen eigenverantwortlich entspringen (*Mānavadharmaśāstra* XII, 3. In: Michaels 2010, 265). Einem vielzitierten Vers aus der *Chāndogyopaniṣad* (V, 10, 7. In: Slaje 2009b, 296) zufolge geht man nach dem Tod je nach karmischer Disposition entweder in einen anmutigen und schönen (*ramaṇya*) oder einen übelriechenden und widerlichen (*kapūya*) Mutterleib (*yoni*) ein. Ersterer umfasst die Geburt in die drei sozial und religiös privilegierten Geburtsstände der Brāhmaṇas, Kṣatriyas und Vaiśyas, während letzterer in zweifelsohne hierarchisch gemeinter Reihenfolge die Wiedergeburt im Schoß eines Hundes (*śvan*), eines Schweins (*sūkara*) oder eines Caṇḍālas bedeutet, der als Niedrigster (*antya*) damit zusammen mit zwei als besonders unrein geltenden Tieren eine eigene Kategorie bildet.¹⁹

Neben den sozial deprivierten Unberührbaren wird innerhalb des normativ-autoritativen Orientierungsrahmens der Dharmaśāstras auch die menstruierende Frau (*rajasvala*) auf diese untermenschliche Daseinsform reduziert, wenn sie bei Manu in einer unzweideutigen Reihung mit einem Caṇḍāla, Eber (*varāha*), Hahn (*kukkuṭa*), Hund (*śvan*) und Impotenten (*śaṇḍha*) Erwähnung findet (*Mānavadharmaśāstra* III, 239. In: Michaels 2010, 69). Die Freundschaft (*sakhya*) zu einer Frau wird bereits im *R̥gveda* (X, 95, 15. In: Geldner 1951, 303) als unmöglich verworfen, weil Frauen die Herzen (*hrdaya*) von Hyänen (*sālāvṛka*) hätten. Im *Śatapathabrahmaṇa* (XIV, 1, 1, 31. In: Eggeling 1900, 446) wird die Frau (*strī*) dann

¹⁸ Zur Frühgeschichte der indischen Karmalehre sowie Karma und Wiedergeburt in den philosophischen Systemen des Hinduismus vgl. Halbfass 2000, 37–63.129–175.

¹⁹ Zur Ethisierung der Karma- und Wiedergeburtenlehre siehe auch *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV, 4, 6 (Slaje 2009b, 180): „Handelt er gut [sādhul], wird er gut. Handelt er schlecht [pāpa], wird er schlecht. Gutes [punya] Handeln macht ihn verdienstvoll, schlechtes schuldhaft.“

zusammen mit dem Südرا, Hund (*śvan*) und Raben (*kṛṣṇa śakuni*) mit Sünde (*pāpa*) und Finsternis (*tamas*) sowie Unwahrheit, Lüge und Betrug (*anṛta*) identifiziert, während dem *Jaiminīyabrahmaṇa* (I, 98. In: Caland 1919, 19–21) das „Verlangen nach Frauen“ (*strikāmyā*) als eines jener Übel gilt, das die Götter den Menschen beilegten, um ihren Aufstieg in den Himmel zu verhindern. Diese bereits in den ältesten Texten klar bezeugte Misogynie verschärfte sich zunehmend und fand in Form frauenvorachtender Schmähreden vielfach Eingang in die großen Epen und Purāṇas. So lässt sich Yudhiṣṭhira im *Mahābhārata* (XIII, 38. In: Ganguli 1893, 231–234) von Bhīṣma bestätigen, dass Frauen von Natur aus (*striśvabhāva*) unbeständig (*laghucitta*) und die Wurzel allen Übels seien (*striyo hi mūlam doṣāṇam*). Der „Seher“ (Rṣi) Nārada habe sich von einem übernatürlichen weiblichen (!) Himmelswesen (*apsaras*) namens Pañcacūḍā darüber unterrichten lassen, dass es nichts Übleres (*pāpiyastara*) gebe als Frauen, deren Verlangen nie zu befriedigen sei und die sich trotz eines liebenden und ansehnlichen Gatten wahllos jedem Mann – sei er schön (*rūpavanta*), hässlich (*virūpa*), verkrüppelt (*kubja*), blind (*andha*), einfältig (*jaḍa*) oder zwergenhaft (*vāmana*) – hingeben würden. Auch im *Skandapurāṇa* (I, 1, 12, 19–22. In: Syed 1998, 199) ist es Viṣṇus Māyā, die in weiblicher Gestalt als betörend schöne „Verblenderin“ (*mohini*) erscheint und ebenfalls über die zahllosen Mängel (*doṣā*) des weiblichen Geschlechts freimütig Auskunft erteilt: Unwahrheit (*anṛta*), Unbesonnenheit (*sāhasa*), Täuschung (*māyā*), Dummheit (*mūrkhatva*), Habsucht (*lobha*), Unreinheit (*aśauca*), Grausamkeit (*nirghṛnatva*), Lieblosigkeit (*nīḥsnehatva*) und Verschlagenheit (*dhūrtatva*) bestimme das wahre Wesen (*tattvata*) selbst der eigenen Frauen innerhalb der Familie, weshalb der Weise die Frau stets als Raubtier (*śvāpada*) unter den Menschen erkenne. Viṣṇuśarmans (um 300 n.Chr.) *Pañcatantra* (I, 142. In: Rajan 1995, 56) sowie die Bharṭhari (5. Jh.) zugeschriebenen *Śringāraśataka* (XCIV. In: Syed 1998: 200) verdammten die Frau schließlich in dichterischen Versen nicht nur als „Hemmnis an der Himmelstür“ (*svarga-dvārasya vighna*), „Eingang zur Höllenstadt“ (*narak-pura-mukha*) und „Behälter aller Blendungen“ (*sarva-māyā-karaṇḍa*), sondern auch als „Fessel der Menschenwelt“ (*prāṇilokasya pāśa*).²⁰ In ihrem kosmisch fundierten Geschlechtscharakter, der ihr vom „Herrn der Geschöpfe“ (*prajāpati*) bei der Schöpfung essentiell eingeschrieben wurde, ist sie für Manu dann auch wesenhaft (*svabhāva*) verdorben und wird in ihrer körperlichen, geistigen und emotionalen Existenz aufgrund ihrer anlagebedingten Inferiorität gegenüber dem Mann kategorisch abgewertet. In ihren dominanten Wesenszügen charakterisiert er sie als mannstoll (*paumścalya*), wankelmüsig (*calacitta*) und lieblos (*naisnehya*). Darüber hinaus gehören die Empfänglichkeit für Alkoholexzesse (*pāna*) und der Umgang mit schlechten Menschen

20 Die Verse finden sich auch im *Mahāsubhāṣitasamgraha* (5371).

(*durjanasaṃsarga*) sowie Zorn (*krodha*), Ehrlosigkeit (*anāryatā*) und Arglist (*droha*) zu den zahllosen von Manu (IX, 13–17. In: Michaels 2010, 193) in seinen misogynen Ausfällen angeführten Mängeln (*dūṣaṇāni*) des weiblichen Geschlechts. Da „die Natur der Frauen“ auf Erden als „das Verderben der Männer“ (II, 213. In: Michaels 2010, 42) gilt, ist es folglich nicht nur legitim, sondern zwingend notwendig, ihr als Inbegriff des personifizierten Übels niemals Autonomie (*svatantra*) zu gewähren und sie dauerhaft männlicher Vormundschaft zu unterstellen (IX, 2–3. In: Michaels 2010, 191). Der sexuell vorbestimmte Daseinszweck einer Frau erschöpft sich dann auch bereits in den frühsten dokumentierten Zeugnissen weitestgehend darin, dass der alles dominierende Mann sich in ihr einen männlichen Nachkommen zeugt, um seine Schuld gegenüber den Ahnen (*pitr*) zu tilgen und den Himmel zu erlangen: „Ein Licht im höchsten Himmel ist wahrlich der Sohn, ein Unglück aber ist die Tochter“, wie es im *Aitareyabrahmaṇa* (VII, 13, 8. In: Syed 2001, 27) heißt.²¹ Darüber hinaus zeichnet sich die ideale Frau (*pativrata*) vor allem durch hingebungsvolle Selbstaufgabe gegenüber ihrem gottgleichen Ehemann aus, dem sie nicht nur gänzlich ihr Leben weihen, sondern auch dann noch bedingungslos unterordnen und unterwerfen soll, wenn er schlecht gesittet (*viśīla*) ist, allen seinen Gelüsten frönt (*kāmavṛtta*) oder jeder Tugend (*guna*) gänzlich ermangelt (*parivarjita*) (*Mānavadharmaśāstra* V, 148, 154. In: Michaels 2010, 115f.). Da die Frau in den Dharmasāstras normalerweise mit dem Śūdra gleichgestellt wird, ist sie nach Baudhāyana (I, 11, 7. In: Olivelle 1999, 149) zudem von der rituellen Opfergemeinschaft der „Zweimalgeborenen“ (*dvija*) auszuschließen. Nach Tryambakayajvans (17./18. Jh.) traditionell-brahmanischem *Leitfaden für den Dharma der Frauen* (*Strīdharmapaddhati*) beschränkt sich ihre religiöse Pflicht daher auf den gehorsamen Dienst am Ehemann als ihrem persönlichen Gott und Gebieter (*bhartṛ-pati-suśrūṣāna*), den sie ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben verrichten soll. Selbst, wenn er Sie verkaufen will oder sein Wille mit anderen religiösen Pflichten kollidieren sollte, ist der unbedingte Gehorsam ihre eigentliche Religion, denn „im Fall einer Frau steht ihr eigener Ehemann über Śāṅkara oder Viṣṇu“

21 Vgl. *Mānavadharmaśāstra* VI, 35–36; IX, 8, 106, 137. In: Michaels 2010, 121.192.202.205; *Rgveda* X, 85, 42–45. In: Geldner 1951, 273. *Indische Sprüche* (7203). In: Böthlingk 1873, 535; *Arthaśāstra* III, 2, 42. In: Meyer 1926, 245. Allein der leibliche Sohn konnte die traditionellen Totenriten vollziehen und aufgrund seiner Berechtigung zur rituellen Verehrung der Ahnen die im Opfer an sie verbürgte Unsterblichkeit des Vaters gewährleisten. Ein Mann ohne Sohn galt dem *Mahābhārata* (I, 111, 11. In: Syed 2001, 131) zufolge entsprechend als verloren: „Für einen Mann ohne (männlichen) Nachwuchs gibt es keine Pforte zum Himmel.“ Die positive Bewertung der Frau beschränkt sich im *Yājñavalkyadharmaśāstra* (I, 78. In: Syed 2001, 145) dann auch auf ihre Rolle als Mutter männlicher Nachkommen, weil man „durch Söhne, Enkel und Urenkel die Welt, die Unendlichkeit und den Himmel erlangt.“

(*Strīdharmaṇḍhati* XXIV, 1. In: Leslie 1989, 137).²² Für die folgsame Frau ist der Gatte einem indischen Sprichwort zufolge nicht nur Gott, sondern „ihr Lehrer, ihr Gesetz, ihr heiliger Badeplatz und ihr Gelübde: darum soll sie Alles aufgeben und nur den Gatten ehren“ (*Indische Sprüche* 4541. In: Böthlingk 1872, 482).²³ Der Betrug des Ehemannes kommt daher einem Sakrileg gleich, weshalb die von Manu empfohlene Bestrafung entsprechend drastisch ausfällt: Der König soll die ehebrecherische Gattin von Hunden an einem vielbesuchten Platz öffentlich zerfleischen und fressen lassen (*Mānavadharmaśāstra* VIII, 371. In: Michaels 2010, 186).²⁴

3 *Ahiṃsā paramo dharmaḥ*: Die Delegitimierung der Gewalt

Bereits die Gebetshymnen des *Rgveda* dokumentieren eine ambivalente Haltung gegenüber der rituellen Gewalt des neben dem Soma-Opfer im Mittelpunkt des vedischen Kultes stehenden Tieropfers (*paśu-bandha*) (*Āpastambaśrautasūtra* XVIII, 2,

22 Vgl. ferner *Strīdharmaṇḍhati* I, 2; XLVIII, 7. In: Leslie 1989, 29, 305. Zu Tryambakayajvan vgl. Heller 1999, 40–42. Wie Maitreyī Devī (1914–1989), die Jugendliebe Mircea Eliades (1907–1986) und Protagonistin seines Romans *La Nuit Bengali* (1933; dt. *Das Mädchen Maitreyī*) in ihrem Werk *Na Hanyate* (1974; dt. *Liebe stirbt nicht*) bezeugt, handelt es sich dabei nicht um patriarchal-misogyne Phantastereien ohne jeden Realitätsbezug, sondern um die Beschreibung der konkreten Lebenswirklichkeit hinduistischer Frauen innerhalb einer religiös sanktionierten Gesellschaftsordnung. So sei ihr Vater – der indische Philosoph Surendranāth Dasgupta (1887–1952) – als Herr des Hauses die alles dominierende Gottheit gewesen, dem die devote Mutter in einem beständigen Selbstopfer unermüdlich zu dienen hatte (Devi 1994, 104–106). Ramābāī Rānade (1862–1924), die elfjährig den zweieunddreißig Jahre alten Witwer Mahādev Govind Rānade heiratete, bezeugt in ihrer Autobiographie wiederum, dass selbst progressive Sozialreformer wie Rānade nicht weniger autoritär-patriarchalisch waren als „traditionelle“ Ehemänner (Tharu 1991, 281–290).

23 Weitere Textbelege finden sich bei Syed 1998, 206f. Syed zeigt darüber hinaus, dass die kulturell konstruierte „Frau“ und ihre „gesellschaftliche Verachtung“ als „ideelle wie historische Grundlage der Abwertung des Weiblichen in der Philosophie“ anzusehen ist, die wiederum „der Aufrechterhaltung bestehender Machtverhältnisse in der Gesellschaft“ dient (Syed 1998, 203.211). So gilt der positiv besetzte Geist (*puruṣa*) als männlich, während die bindende, hemmende, gefahrbringende und verführerische Materie (*prakṛti*) und Körperlichkeit mit dem Weiblichen assoziiert wird (Syed 1998, 201–203).

24 Zur Rolle der Frau im Hinduismus ist immer noch die materialreiche Studie von Moriz Winternitz (1863–1937) grundlegend (Winternitz 1920). Renate Syeds (1998, 2001) kritische Analyse, die sich als vertiefende Aktualisierung der Arbeit von Winternitz versteht, ist aufgrund ihrer profunden Kenntnis der altindischen Kultur, ihrer Sprache und Texte sowie eigener Erfahrungen im Land und zahlloser Gespräche mit Indern und Inderinnen weiterhin vorbildlich. Eine erste Übersicht bietet Young 2002.

12–17; XVIII 6, 7–14; XVIII, 7, 10–13. In: Caland 1928, 111f.120.122). Die traditionell etablierte Legitimationsstrategie für die als vedische Norm habitualisierte Tötung von Tieren gibt wiederum Manu (V, 39, 42.44. In: Michaels 2010, 104f.): Das Vieh (*paśu*) sei für das Opfer (*yajña*) geschaffen und das Opfer sei wiederum für das Wohl dieser ganzen Welt, weshalb die im Opfer vollzogene Tötung (*vadha*) keine Tötung (*avadha*) und die vom Veda vorgeschriebene Gewalt (*hiṃsā*) keine Gewalt (*ahiṃsā*) sei. Ein für die Zwecke des Veda getötetes Tier lasse vielmehr Opferer und Opfer zum höchsten Zustand (*uttama gati*) gehen.²⁵ Entsprechend wird dem rituell geopferten Ross beim Pferdeopfer (*asvamedha-yajña*) im *R̥gveda* (I, 162, 21. In: Witzel 2007, 292) versichernd zugeflüstert: „Nicht stirbst du ja hierbei. Nicht nimmst du Schaden. Zu den Göttern nur gehst du auf leichtgangbaren Wegen.“²⁶ In der *Anugītā* – dem „Nachgesang“ auf die *Bhagavadgītā* (mehrere Entwicklungsphasen ab. 300 v.Chr.) im *Mahābhārata* – wird eine sachlich zugehörige Unterredung überliefert, bei der ein Asket (*yati*) einem Opferpriester (*adhvaryu*) vorwirft, er mache sich beim Vollzug des vedischen Tieropfers der geächteten Schädigung lebender Wesen (*hiṃsā*) schuldig. In seiner Entgegnung erklärt der Adhvaryu, dass das Tier nicht wirklich zugrunde gehe, sondern vielmehr der im Veda (*śruti*) verheißenen Seligkeit (*śreyas*) teilhaftig werde und ihn, da er die vom Veda vorgeschriebene Satzung (*āgama*) ausführe, keine Schuld treffe (*Mahābhārata* XIV, 28, 7–8. In: Deussen 1906, 927). Der noch älteren *Chāndogyopaniṣad* (VIII, 15. In: Slaje 2009b, 347) zufolge geht derjenige ohne Wiederkehr in die Brahmanwelt (*brahma-loka*) ein, der alle Lebewesen schont (*ahiṃsā*), ausgenommen beim Opfer an „heiliger Stätte“ (*tīrtha*). Auf diese leicht durchschaubare Legitimationsstrategie zur ritualisierten Tötung von Tieren wussten schon die alt-indischen Materialisten (Cārvākas/Lokāyatas) nur noch mit der sarkastischen Gegenfrage zu antworten: „Wenn unterstellt wird, daß das beim Opfer getötete Tier in den Himmel kommt, warum tötet der Opfermäzen dann nicht aus demselben Grund seinen eigenen Vater“ (*Viṣṇupurāṇa* III, 18, 28. In: Schreiner 2013, 291)?²⁷

25 Siehe auch die einschlägige Stelle im *Bhāgavatapurāṇa* (V, 26, 24–25. In: Goswami 2010, 545), wonach derjenige, der Tiere außer in der vorgeschriebenen Weise (*atīrtha*) oder während eines bloß „geheuchelten Opfers“ (*dambha-yajña*) tötet, zur Hölle fährt.

26 Als kontrastierender Vergleich sei hier an das große Schlangenopfer (*sarpasattra*) des Königs Janamejaya erinnert, wie es als Rahmenhandlung des *Mahābhārata* im *Ādiparvan* überliefert wird. Da Janamejaya Vater Pārikṣita vom Schlangenkönig Takṣaka zu Tode gebissen wurde, gedenkt sich Janamejaya mit nicht weniger als der Vernichtung sämtlicher Schlangen der Erde zu rächen. Die in schwarze Gewänder (*Kṛṣṇavāsāṁsi*) gekleideten Priester (*rtvija*) zwingen daraufhin die Schlangen mit *mantras* herbei und richten sie im Opferfeuer zugrunde. Die Vollendung des Rituals kann erst durch den Brahmanen Āstūka verhindert werden (*Mahābhārata* I, 43–58. In: Ganguli 1884, 128–160).

27 Vgl. *Prabodhacandrodaya* II, 20. In: Nambiar 2012, 41; *Sarvadarśanasamgraha* I, 14. In: Agrawal 2002, 18.

In den Upaniṣads etablierte sich unter dem Eindruck der nun greifbaren Karma- und Wiedergeburtenlehre allerdings eine gewaltlose Alternative zum vedischen Opfer, die auf einer sukzessiv vollzogenen Interiorisierung der Opfervollzüge durch den brahmanischen Asketen beruht, der „in sein Selbst die (Opfer-)Feuer übertragen“ (*ātmany agnīn samāropya*) (*Mānavadharmaśāstra* VI, 25.38. In: Michaels 2010, 120f.) hat und – wie es in der späteren *Bṛhatsaṃnyāśopaniṣad* (14. Jh.) heißt – im „Feuer des Wissens“ (*jñānāgni*) die gesamte „phänomenale Wirklichkeit“ (*prapañca*) opfert (CCLXXII. In: Olivelle 1992, 256).²⁸ War es in den Brāhmaṇas noch der im Wissen um die kosmische Ordnung konkret vollzogene Opferakt im Ritual, so ist es nun im maßgeblichen Unterschied dazu die im Wissen verinnerlichte Wesensgleichheit oder Existenzidentität des verborgenen Selbst (*ātman*) des Menschen mit dem transzendenten Urgrund (*brahman*) alles Seienden, die vom individuellen Wiedertod (*punarmṛtyu*) befreit und mit der Unsterblichkeit identifiziert (*Śatapathabrahmaṇa* II, 3, 3, 8–9; X, 1, 4, 14; X, 2, 6, 19. In: Eggeling 1882, 343f.; Eggeling 1887, 296.327). Asketische „(Selbst-)Quäler“ (*tapasvin*) vedischer Provenienz richteten die mit dem Opfer verbundene Gewalt so gegen sich selbst und praktizierten ihre vom vedischen Kultus losgelösten Heilsmethoden und asketischen Observanzen (*vrata*) als exklusives Mittel zur Erlangung der Befreiung vom irdischen Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra-mokṣa*) (*Muṇḍakopaniṣad* III, 2, 6; *Śvetāśvataraopaniṣad* VI, 16. In: Slaje 2009b, 79.364).²⁹ Dem korrespondiert eine in

²⁸ Zur Verinnerlichung des Feuers durch den brahmanischen Asketen und die Opferung der Speise in den Opferfeuern der Atemwinde (*prāṇagnihotra*) vgl. *Āruṇi-* (II, 6), *Brahma-* (LXXXIX), *Jābāla-* (LXV-LXVI), *Kathaśruti-* (XXXII), *Kuṇḍikā-* (XIX), *Laghu-Saṃnyāsa-* (XVII); *Nāradaparivrājaka-* (CL, CLXV), *Parabrahma-* (CCXCIV) und *Paramahāṃsaparivrājaka-Upaniṣad* (CCLXXVII-CCLXXX). In: Olivelle 1992, 116.122f.130.144.152.182.191.258f.267. Auch die im *Śatapatha-* (I, 2, 3, 5. In: Eggeling 1900, 446) und *Aitareya-Brāhmaṇa* (II, 8–9. In: Keith 1920, 140f.) bezeugte Substitution (*pratimā*) des Opfertiers durch Vegetabilien („Opferkuchen“, *puroḍāśa/puroḍāśa*) sowie die Kritik an Indras Tieropfer im *Mahābhārata* (XIV, 94. In: Tieken 2005, 35) bezeugen eine aufkommende Kritik am blutigen Opferwesen. Zur kontrovers diskutierten Frage nach dem Ursprung der *ahimsā* im Kontext des vedischen Brahmanismus und der u.a. im *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra* (XVI, 10–14) und Bhartṛharis *Mahābhāṣyadīpikā* (I, 31, 21) beschriebenen rituellen Tötung von Menschen (*puruṣamedha*) vgl. Houben 1999, 120–122. Eine erste Übersicht über den Diskurs und die darin vorgetragenen Argumente von Ludwig Alsdorf (1904–1978), Louis Dumont (1911–1998), Johannes Cornelis Heesterman (1925–2014), Hanns-Peter Schmidt (1930–2017), Jan Houben, Herman Tull, Hendrik Wilhelm Bodewitz und Lambert Schmithausen bietet Patton 2007, 31f.

²⁹ Die Frage, ob die Askese indigenen, prävedischen Ursprungs ist oder wir mit Sven Wortmann (2019, 27) angesichts eines „Fehlen[s] von Spuren originär nichtvedisch-brahmanischer Askeseformen“ die Entstehung der Śramaṇa-Traditionen „als durch vom vedisch-brahmanischen Kontext abgefallene, sich verselbständigte Asketen erklären“ oder wir mit Johannes Bronkhorst *Two Sources of Indian Asceticism* (1998), i. e. zugleich vedische und außervedische Quellen aus dem Kulturraum von *Greater Magadha* (2007) postulieren müssen, kann hier nicht eingehend diskutiert werden (Bronk-

den Upaniṣads vorgenommene hierarchische Unterscheidung zwischen einem im Rg-, Yajur-, Sāma- und Atharva-Veda beschlossenen „niederen Wissen“ (*aparā-vidyā*), das mit Opferwerk (*karmā*) verbunden ist und auf dem „Väterweg“ (*pitrīyāna*) zur Wiedergeburt führt und einem „höheren Wissen“ (*parā-vidyā*) um das Unvergängliche (*akṣara*), das aktualisiert als Gnosis existentiell vom Wiedertod befreit und auf dem „Götterweg“ (*devayāna*) zur Unsterblichkeit führt.³⁰ Entsprechend erklärt Manu, dass die im Veda vorgeschriebenen Handlungen zweifach seien: der durch Verlangen (*kāmya*) getriebene „Fortgang“ (*pravṛtti*) in weltlichen Aktivitäten habe ein Anwachsen von Glück (*sukha*) und Gleichheit (*sāmyatā*) mit den Göttern (*devānā*) zur Folge, während das von Wissen (*jñāna*) geprägte und begierdefreie (*niṣkāma*) „Anhalten“ (*nivṛtti*) weltlichen Handelns zur Seligkeit (*naihśreyasika*) und dem befreienden Wissen um das Selbst (*ātmajñāna*) führe (*Mānavadharmaśāstra* XII, 88–92. In: Michaels 2010, 273). Ein Opfer, das der Überlieferung (*smṛti*) folgend rein innerlich im Geiste vollzogen werde (*mānasa*), sei daher tausendmal besser als ein nach vedischen Regeln durchgeföhrtes Opfer (*vidhiyajña*), wie es nun heißt (*Mānavadharmaśāstra* II, 85. In: Michaels 2010, 30).

Wie Ludwig Alsdorf (1904–1978) überzeugend gezeigt hat, war die Entwicklung von *ahinṣā* eine „gemeinindische Geistesbewegung“, die innerhalb des Brahmanismus allerdings „auf das schwere Hemmnis des überlieferten Opferkults und sonstigen tiertötenden Brauchtums stieß“ (Aldorf 1961, 47.49). Das war bei den im Kontext fortsetzender Urbanisierung auftretenden Asketenbewegungen der Śramaṇas („jmd., der sich abmüht, kasteit“), die sich zwischen 1000 und 600 v.Chr. aus oder parallel zu ihren vedischen Vorläufern (*Yati*, *Kesi*, *Vrātya*, usw.) entwickelten, deziert nicht der Fall, da sie sich gegen das Supremat des brahmanischen Opfer- und Priesterwesens und dessen elitären Standesdünkel insgesamt positionierten und die Offenbarungsautorität der Veden rigoros ablehnten (*nāstika*).³¹ Die aus den

horst 2020). Auch auf die Frage, ob die vedisch-brahmanische Askese eine konsequente, „orthogeneistische“ Weiterentwicklung des vedischen Opfers darstellt (Heesterman 1985, 40) oder vielmehr auf sozio-ökonomische Faktoren (Olivelle 1992, 20; Olivelle 2020, 106–109) zurückzuführen ist, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

³⁰ Diese Vorstellung findet sich in teilweise modifizierter Form in der *Bṛhadāraṇyaka*- (I, 5, 24; III, 2, 14; IV, 4, 4–8; VI, 1, 18–19), *Chāndogya*- (IV, 15, 5; V, 10), *Kauṣītaki*- (I, 2–4), *Muṇḍaka*- (I, 1, 4–5; I, 2, 10–11) und *Praśna-Upaniṣad* (I, 9–10; III, 7; V, 3–5). Vgl. Slaje 2009b, 18–20.120.145.180f.205f.285.295–297.355.357.366.370.374. Siehe auch *Maitrīyaṇīyopaniṣad* (VI, 30), *Mahābhārata* (III, 2, 67; XII, 17, 14; XIII, 16, 45) und *Bhagavadgītā* (VIII, 23–28), wo die beiden Bahnen (*gati*) als heller (*śukla*), nördlicher Weg (*uttarāyana*) und als dunkler (*kṛṣṇa*), südlicher Weg (*dakṣiṇāyana*) bezeichnet werden. Eine ausführliche Diskussion der Belegstellen sowie ihrer Analogien und Differenzen bietet Schmithausen 1995.

³¹ „Wenn ein Zweimalgeborener diese beiden [śruti und smṛti] bezweifelt, indem er den Lehren der Logik vertraut, soll er von den Guten als Ungläubiger [*nāstika*] und Vedaverächter ausgeschlossen

Śramaṇa-Bewegungen hervorgegangenen Religionen des Buddhismus und Jainismus waren also nicht die „eigentliche Quelle der Ahimsā“ (Alsdorf 1961, 49), aber aufgrund ihrer umfassenden Kritik an einem als nutzlos und barbarisch verworfenen Opferkult fraglos auf besondere Weise dazu prädestiniert, die gänzliche Verinnerlichung des Opfers im Opfernden als Selbstopfer sowie das Ideal des „Nicht-Verletzens“ (*ahimsā*) in unterschiedlicher Radikalität zu propagieren. Dabei erhoben sowohl Buddhisten als auch Jainas den grundsätzlichen Anspruch darauf, als „wahre Brahmanen“ den einzig wahren Dharma zu verkünden, der im Fall der Jainas die universalisierte und ethisierte *ahimsā* als alles überragenden Maßstab zum „höchsten Dharma“ (*ahimsā paramo dharma*) und handlungsleitenden Glaubensbekenntnis erhaben (*Dhammapada* 383–423. In: Nyānatiloka 1992, 329–352).³² Besonders eindrücklich illustrieren dies zwei Episoden aus dem *Uttarādhyayanasūtra* (ca. 3. Jh. v.Chr.) der Śvetāmbaras, in der die Jainas Harikeśa und Jayaghoṣa jeweils Brahmanen in einem Streitgespräch das wahre und richtige Opfer und Brahmentum erläutern (XII, 44. In: Luithle 2003, 373; XXV, 23. In: Alsdorf 1961, 48):

„Askese ist mein Feuer; das Leben mein Opferplatz; wahre (asketische) Anstrengungen sind meine Opferkelle; der Körper ist der getrocknete Kuhdung; *karma* ist mein Brennstoff; Selbstkontrolle, wahre Anstrengungen und Gleichmut sind die Opfergaben. [...] Wer vollständig

werden“ (*Mānavadharmaśāstra* II, 11. In: Michaels 2010, 22). Medhātithis (ca. 10. Jh.) *Manubhāṣya* (IV, 30. In: Jhā 1921, 336) zufolge ist derjenige *nāstika*, der eine jenseitige Welt (*paraloka*) und den Sinn von Gaben (*datta*) und Opferzeremonien (*huta*) leugnet. An anderer Stelle weist Medhātithi die Buddhisten, Jainas und Materialisten, deren Lehre sich nur „auf die Welt bezieht“ (*lokāyata*), als *nāstikas* aus. Ein brahmanischer Asket darf den frühen Rechtstexten zufolge alles aufgeben, nur nicht den Veda, denn dadurch wird er zum Südرا, zum Gefallenen (*patita*), zu Staub (*raja*) und geht zu Grunde (*dhvanya*), wie es im *Āpastamba*- (II, 24, 8), *Baudhāyana*- (II, 11, 34), *Gautama*- (XXI, 1) und *Vasiṣṭha-Dharmasūtra* (X, 4) heißt (Olivelle 1999, 68.114.195.272).

³² Dass es der Buddha als geborener Kṣatriya überhaupt gewagt hatte, als Dharma-Lehrer aufzutreten, war für den Mīmāṃsaka Kumārila (7. Jh.) hingegen bereits eine illegitime „Übertretung seiner spezifischen Standespflicht“ (*svadharmātikrama*), wie er im *Tantravārttika* (I, 3, 4. In: Yoshimizu 2022, 33) schreibt. Zur buddhistischen Kritik am brahmanischen Opfer vgl. Freiburger 1998. Olivelle (2011, 121–135) hat versucht, zu zeigen, dass der *dharma*-Begriff im Verlauf des Aneignungsprozesses durch die Buddhisten eine semantische Transformation durchlief, die ihn erstmals in das Zentrum des religiösen und kulturellen Diskurses rückte, und dass der Begriff in dieser Form von den Brahmanen rezipiert, adaptiert und den Dharmasūtras zugrunde gelegt wurde. Nathan McGovern (2019, 51–63.217–224) hat wiederum die konzeptuelle Grenze zwischen orthodoxen Brāhmaṇas und heterodoxen Śramaṇas in Frage gestellt und die darauf gründende Vorstellung kritisiert, der Begriff des Brahmanen sei mit seiner angeblich klar demarkierten Grenze lediglich nachträglich von den Buddhisten und Jainas rhetorisch vereinnahmt worden. Der Begriff „Brahmane“ sei hingegen vielmehr von mehreren Gruppen beansprucht worden, von denen sich die Verfasser der Dharmasūtras letztendlich durchsetzen konnten.

kennt alle sich bewegenden Lebewesen und die unbeweglichen, wer sie nicht verletzt in dreifacher Weise [mit Gedanken, Worten und Taten], den nennen wir einen Brahmanen.“

Wie Wilhelm Halbfass (1940–2000) feststellte, ist die „Verteidigung des vedischen Dharma gegen solche universalistischen Ansprüche des *ahimsā*-Ideals“ ein „jahrhundertelang für die hinduistische Geistesgeschichte symptomatisches Phänomen“ (Halbfass 1981, 381) geblieben, das auch heute seine Brisanz und Relevanz nicht verloren hat. Als bleibende Spannung zwischen Gewalt (*hiṃsā*) und Gewaltlosigkeit (*ahimsā*), rituellem Opferwerk (*karman*) und Wissen (*jñāna*), kritischer Rationalität (*tarka*) und heiliger Überlieferung (*āgama*), dem „Weg der Zuwendung (zum Handeln)“ (*pravṛtti-mārga*) des Haushalters (*grhastha*) und dem „Weg der Abwendung (vom Handeln)“ (*nivṛtti-mārga*) des Wanderasketen (*pravrajita/samnyāsa*) sowie den möglichen Zielen des menschlichen Strebens (*puruṣārtha*) nach religiös-sozialem Gesetz (*dharma*), materiellem Vorteil (*artha*) und sinnlichem Vergnügen (*kāma*) einerseits und dem Streben nach Befreiung (*mokṣa*) andererseits hat es innerhalb der hinduistischen Auseinandersetzung um eine der Daseinsbewältigung angemessene Lebensform unterschiedliche Antworten und Syntheseversuche hervorgebracht. Neben Bhartṛhari (5. Jh. n.Chr.) Erklärung in der *Mahābhāṣyadīpikā* (I, 31, 6. In: Houben 1999, 126), dass Gewalt (*hiṃsā*) in Form des Pferdeopfers (*aśvamedha*) dem Dharma diene, findet das vedische Opferwesen sowie die damit verbundene Tötung von Tieren (*paśuhiṃsā*) in Kumārilas (7. Jh.) *Ślokavārttika* (I, 1, 2. In: Kataoka 2011, 481–521) eine umfassende Verteidigung. Auch Śaṅkara (zw. 650 und 780 n.Chr.) erklärt in seinem *Brahmasūtrabhāṣya* (III, 1, 25. In: Deussen 1920, 499f.) und *Chāndogyopaniṣadbhāṣya* (V, 10, 6. In: Jhā 1942, 269) das blutige Tieropfer für „vollkommen rein“ (*viśuddha*), weil für die Erkenntnis von Recht (*dharma*) und Unrecht (*adharma*) der offenbarte Schriftkanon (*śāstra*) den alleinigen Erkenntnisgrund bilde und das vom Veda vorgeschriebene Werk auch das Tieropfer als Ausnahme (*apavāda*) von der allgemeinen Regel (*utsarga*) der Unrechtmäßigkeit (*adharma*) der Schädigung lebender Wesen (*ahimsā*) vorsehe.³³ Im *Mahābhārata* (XII, 15, 20–28. In: Biardeau 2003, 95) wird das asketische Ideal der absoluten Gewaltlosigkeit darüber hinaus als naiv und weltfremd regelrecht verspottet, wenn Arjuna dem aufgrund des ungeheuren Gemetzels von Skrupel geplagten und nach Entsa-

³³ Wenn auch Śaṅkara, Rāmānuja (11./12. Jh.) und Madhva (1238–1317) in ihren Kommentaren zu den *Brahmasūtras* die vom Vedawort vorgeschriebene (*sabda-vihitatvā*) Tötung von Tieren als sündlos sanktionieren, so gilt doch zumindest Madhva für seine Anhänger bis heute als Urheber einer gewaltlosen Ritualpraxis, bei der ein aus Backwerk bestehendes Opfertier (*piṣṭa-paśu*) als lebloses Substitut dient. Vgl. *Brahmasūtraśaṅkarabhāṣya* III, 1, 25. In: Deussen 1920, 499f.; *Śrībhāṣya* III, 1, 25. In: Karmarkar 1964, 797f.; *Brahmasūtramadhvabhāṣya* III, 1, 27. In: Rau 1904, 180f. Zu *Madhvavijaya* IX, 44–50 vgl. Glasenapp 1923, 84.

gung (*samnyāsa*) verlangenden Bruder Yudhiṣṭhīra erklärt, dass er in dieser Welt niemanden sehe, der sein Leben durch die Praxis der *ahimsā* erhalte. Die Wesen bestünden allein dadurch, dass sie einander verzehren und der Stärkere sein Leben immer auf Kosten des Schwächeren zu erhalten trachte. Man solle daher nicht denken, dass man ohne zu töten existieren könne – selbst im Wald lebende Asketen (*tāpasā*) könnten ihr Leben nicht aufrechterhalten, ohne andere Geschöpfe zu töten, da schon ein einzelner Lidschlag unzählige Lebewesen töte, die sich aller Wahrnehmung entziehen. Würde die *ahimsā* radikal verwirklicht, gäbe es weder Bewegung noch Leben, wie es in der *Anugītā* heißt: Existenz ohne *himsā* sei daher schlechterdings unmöglich (*Mahābhārata* XIV, 28, 16. In: Deussen 1906, 928).³⁴

Ein hierarchisierender Versuch, die asketische Daseinsweise und deren rigoristisches *ahimsā*-Ideal zu assimilieren und die revolutionäre Kraft der heterodoxen Śramaṇa-Bewegungen wirkungsvoll zu domestizieren, war die spätestens seit Manu (VI, 87–97. In: Michaels 2010, 126f.) überlieferte Beschränkung der Askese auf das Lebensende und damit die letzten zwei der insgesamt vier altersbezogenen Lebensstufen (*āśrama*). Wer den Geist auf die Befreiung (*mokṣa*) ausrichte, ohne durch das Studium des Veda, die Zeugung eines Sohnes und die Darbringung von Opfern die drei Schulden (*r̥ṇāni trīṇy*) gegenüber den Sehern, Ahnen und Göttern (*maharṣi-pitr-devānā*) beglichen zu haben, der sinke im *samsāra* in der Hierarchie nach unten, wie es bei Manu (VI, 35–36. In: Michaels 2010, 121) warnend heißt.³⁵ Wirkungsgeschichtlich besonders einflussreich erwies sich allerdings der konzeptuelle Versuch, die scheinbar unvereinbaren Gegensätze miteinander zu identifizieren und *himsā* und *ahimsā*, *karman* und *jñāna* sowie *pravṛtti*- und *nivṛtti-mārga* nicht als alternativ konkurrierende Optionen, sondern komplementäre Aspekte eines einheitlichen Daseinsvollzugs zu erweisen. In diesem Zusammenhang spielt die von allen Denominationen innerhalb des Hinduismus als verbindlich anerkannte *Bhagavadgītā* („Gesang des Erhabenen“) eine zentrale Rolle, die den eminent einflussreichen Versuch darstellt, die „beiden Lebenspole“ der „Einkehr in die schaffende Tiefe der Seele und Welt“ sowie der „Hinkehr zu einem Leben der Tat und des Kampfes“ in „schöpferischer Spannung zueinander zu bringen“ (Hauer 1934, 3), wie

³⁴ Innerbrahmanische Kritik am Tieropfer sowie an der damit verbundenen Gewalt findet sich u.a. im *Mahābhārata* (XII, 260–263), in Patañjalis *Yogaśāstra* (II, 34) oder Īśvarakṛṣṇas (5. Jh. n.Chr.) *Sāṃkhyakārikā* (II) sowie in den zugehörigen Kommentaren, i. e. *Sāṃkhyavṛtti*, *Sāṃkhyasaptativṛtti*, *Gauḍapādabhāṣya*, *Tattvakaumudi*, *Yuktidīpikā* sowie *Vijñānabhiṣikṣus* (16. Jh.) *Sāṃkhyapravacanabhbāṣya* (I, 6). Eine Diskussion bietet Houben 1999, 134–144.160–162.

³⁵ Diese Idee findet sich bereits in der *Taittirīyasāṃhitā* (VI, 3, 10, 5. In: Keith 1914, 526): „A Brahman on birth is born with a threefold debt, of pupilship to the Ṛṣis, of sacrifice to the gods, of offspring to the Pitrs.“

es der Indologe, Religionswissenschaftler, Kirchengründer und Nationalsozialist Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962) einmal formulierte.

4 Die Relegitimierung der Gewalt in der *Bhagavadgītā*

Die *Bhagavadgītā* berichtet vom Beginn der achtzehntägigen Entscheidungsschlacht auf dem „Feld der Kurus“ (*kurukṣetra*) zwischen den beiden verfeindeten Fürstengeschlechtern der Kauravas und Pāṇḍavas, deren divergierende Herrschaftsansprüche und kriegerische Konflikte im Zentrum der Erzählung des *Mahābhārata* stehen. Arjuna, der in den Reihen des kampfbereiten Heeres der gegnerischen Kauravas zahlreiche Blutsverwandte, Freunde und seinen verehrten Lehrer Droṇa erblickt, will, von Kummer überwältigt, nicht kämpfen, weil er sich in einem aporetischen Dharma-Konflikt weiß: Sein Krieger-Ethos (*kṣatriya-dharma*) gebietet ihm, rücksichtslos zu kämpfen und dabei gerade diejenigen Menschen erbarmungslos auszulöschen, denen er seinem *kula-dharma* (*kula* = Großfamilie, Sippe) zufolge eigentlich Loyalität und Ehrerbietung schuldet. Die Erfüllung seiner Standespflicht als Kṣatriya diene damit nicht mehr länger dem eigentlichen Schutz des *kula-dharma*, sondern seiner Vernichtung, wie er gegenüber seinem Wagenlenker Kṛṣṇa klagt. Dadurch werde aber das unantastbare Weltgesetz (*dharma*) insgesamt zerstört, sodass allgemeine Gesetzeslosigkeit (*adharma*) die unerbittliche Folge sei, wodurch wiederum die Frauen der Familie sittenlos würden und es zur unvermeidlichen Vermischung der Stände (*varṇasaṅkara*) komme, die nicht nur das Schicksal einzelner gefährde, sondern die gesamte Welt mitsamt ihrer sozio-kosmischen Ordnung ins Verderben stürze (*Bhagavadgītā* I, 26–47; II, 4–10. In: Brück 2007, 12–17).

Arjunas auf Moral und Mitleid basierende Verzweiflung, die ihn davor zurückschrecken lässt, seine eigenen Verwandten in der Schlacht standesgemäß zu töten, ist für Kṛṣṇa allerdings nichts als die „erbärmliche Herzensschwäche“ (*kṣudra hṛdaya-daurbalya*) eines feigen „Eunuchen“ (*klība*), die es restlos abzutöten und gänzlich auszumerzen gilt. Wer das ungeborene (*aja*), ewige (*nitya*), immerwährende (*śāśvata*), alldurchdringende (*sarvagata*), unveränderliche (*sthāna/avikarya*), unbewegliche (*acala*), unentfaltete (*avyakta*) und unvorstellbare (*acintya*) Selbst für den Tötenden oder Getöteten halte, der habe in seiner weltbefangenen Verblendung noch nicht schauend erkannt und existentiell verinnerlicht, dass das Selbst weder töte noch getötet werde. Daher gebe es auch für denjenigen, der dies erkannt habe, keinen nachvollziehbaren Grund, um die ohnehin der ubiquitären Vergänglichkeit unausweichlich ausgelieferten und unwiderruflich dem Tod überantworteten Wesen zu betrauen, die wie abgetragene Kleider seien, die das verkörperte

Selbst (*dehin*) arglos wegwerfe, um sich andere anzulegen. Auch eingedenk seiner eigenen Standespflicht (*svadharma*) dürfe Arjuna nicht wankelmüttig werden, weil es für einen Kṣatriya nichts Besseres gebe als den „rechtmäßigen Kampf“ (*dharma* *yuddha*), der wie das „Tor zum Himmel“ (*svarga-dvāra*) sei (*Bhagavadgītā* II, 2–3, 11–72. In: Brück 2007, 16–26). Enthalte er sich der Dharma-gemäßen Teilnahme an dem bevorstehenden Gemetzel sowie des standesspezifisch gebotenen Tötens, könne Arjuna angesichts vorherrschender Ehrkonzepte nur verlieren; kämpfend auf dem Schlachtfeld hingegen nur gewinnen: „Wirst du getötet, gelangst du in den Himmel. Bist du aber siegreich, wirst du die Erde genießen. Deshalb, oh Kuntī-Sohn, erhebe Dich entschlossen zum Kampf“ (*Bhagavadgītā* II, 37. In: Brück 2007, 19).

Wenn Arjuna zudem absichts- und begierdelos handle und ungeachtet der guten oder schlechten Resultate (*phala*) mit Gleichmut (*samatva*) innerlich unbeteiligt seinem *svadharma* als Kṣatriya folge, könne er unbeirrt in den opferreichen Krieg ziehen. Geeint durch die von Kṛṣṇa gelehnte Einsicht (*buddhyā yukto*) überwinde er als Mensch festgegründeter Weisheit (*sthitaprajña*) die Bindung durch die Taten (*karmabandha*) und damit ineins auch die Schuld des unvermeidlichen Tötens. Denn derjenige, der die Welt der Wahrheit gemäß versteht, an dem haftet keine üble Tat, so wie Wasser nicht an einem Lotusblatt (*puṣkarapalāśa*) haftet, wie es bereits in der *Chāndogyopaniṣad* (IV, 14, 3. In: Slaje 2009b, 284) heißt. Selbst als Krieger erlange Arjuna auf diese Weise den inneren Frieden (*śānti*) und befreit von der Bindung an die Wiedergeburten (*janmabandhavīnirmukta*) im Tode das endgültige Verlöschen im Brahman (*brahmanīrvāṇa*) (*Bhagavadgītā* II, 38–72. In: Brück 2007, 21–26).³⁶ Nicht der körperliche Rückzug aus der in unausgesetztem Werden befangenen Sinnenwelt, sondern die geistige Abkehr von allen partikularen Eigeninteressen und weltlichen Aktivitäten ist die Antwort Kṛṣṇas, die ein inneres Nicht-Handeln im äußeren Handeln und damit eine Synthese von *hiṃsā* und *ahiṃsā* in der innerweltlichen Askese des *karma-yoga* erlaubt. Da es aufgrund einer durch Selbstdäigkeit bestimmten Natur (*prakṛti*) letztlich unmöglich sei, nicht zu handeln, soll Arjuna sein von allen Eigeninteressen entbundenes Handeln dem karmisch nicht bindenden Zweck (*artha*) der von Kṛṣṇa gewünschten „Aufrechterhaltung der Welt“ (*lokasaṃgraha*) opfern und es damit als kultische Mīmēśa göttlichen Handelns innerlich unbeteiligt in den als „Opferrad“ (*yajñacakra*) vorgestellten Weltlauf restlos reintegrieren (*Bhagavadgītā* III, 10–16. In: Brück 2007, 28f.). Auf diese Weise wird die Erfüllung seiner standesgemäßen (*svadharma*) Pflichten selbst zum welterhaltenden Opferritual und das unabdingbare Töten darin zum liturgischen

36 Zum Brahmanīrvāṇa vgl. Malinar 1996, 208–210. Die jüngeren, theistischen Textschichten ordnen diesem Frieden und Brahmanīrvāṇa noch den auf Kṛṣṇa beruhenden Frieden in einem höchsten (*parama*) Nirvāṇa als Erlösungsziel hierarchisch über (*Bhagavadgītā* V, 29; VI, 15. In: Brück 2007, 45.48).

Vollzug. Wie Madeleine Biardeau (1922–2010) in ihrer Interpretation des Textes zeigt, soll Arjuna sich als „Opferveranstalter“ (*yajamāna*) begreifen, für den das ritualisierte Töten im Krieg zur authentischen Gottesverehrung (*bhakti*) und *kṣatriya*-spezifischen Variante des brahmanischen Opfers wird. Die glorifizierte Gewalt des Krieges sei damit genau so gerechtfertigt wie jede Tötung im Rahmen eines vedischen Opferritus. Sie könne nicht *himsā* genannt werden, wenn diese gottgewollte Gewalt nicht um des Tötens willen, sondern um des welterhaltenden Opfers willen geschehe (Biardeau 1988, 93).³⁷

5 Realistische und allegorische Interpretationen der *Bhagavadgītā*

Die *Bhagavadgītā* wurde innerhalb der indischen Politik- und Geistesgeschichte vielfach als reaktionärer Versuch der Brahmanen zur Zeit Puṣyamitra Śuṅgas (2. Jh. v.Chr.) gelesen, ohne prinzipiellen Verlust der Erlösungsmöglichkeit die religiöse Rechtmäßigkeit kriegerischer Gewaltanwendung zu re legitimieren (Malinar 1996, 418.437–443.448–451).³⁸ Der Aufbau einer metaphysisch begründeten Gegenmoral war vor allem angesichts der grundsätzlichen Kritik der Buddhisten und Jainas notwendig geworden, die ihre universalisierte *ahimsā* gegen den spätvedischen Opferkult sowie die brahmanisch sanktionierte und konstitutiv auf „Strafgewalt“ (*danda*: „Stock, Stab, Prügel“) gründende Gesellschafts- und Herrschaftsordnung insgesamt ausgespielt hatten (Brück 2007, 137). Als ideologische Basis dieser restaurativen Re-

³⁷ Dieser Topos vom „Opfer der Schlacht“ (*raṇayajña*) findet sich bereits im Udyogaparvan des *Mahābhārata* (V, 57, 12–14. In: Malinar 1996, 81f.). Hier erklärt Duryodhana seinen Erzfeind Yudhiṣṭhīra zum Opfertier (*paśu*), seinen Streitwagen zum Opferplatz (*vedi*), sein Schwert zum Opferlöffel (*sruva*), seine Keule zur Opferkelle (*sruc*), seine Rüstung zur Opferhütte (*sadas*), seine Pferde zu den vier Opferpriestern (*cāturhotra*), seine Pfeile zu dem beim Opfer verwendeten *darbha*-Gras und den Ruhm zum Opferguss (*havis*).

³⁸ Für Prem Nath Bazaz (1905–1984) war die *Bhagavadgītā* in erster Linie ein Text der neo-brahmanischen „counter-revolution“ und Krṣṇa „the great apostle of neo-Brahmanism“ (Bazaz 1975, 169.188). Indische Kommunisten wie Śrinivās Gaṇeś Sardesāī (1907–1996) interpretierten die *Bhagavadgītā* wiederum als ideologische Waffe, die allein dem Schutz der Interessen der besitzenden und herrschenden Klasse diene, indem sie unterdrückende und ausbeuterische Gesellschaftsverhältnisse wie das Varna-System sanktioniere, damit gesellschaftliche Übel konsolidiere und den menschlichen Fortschritt insgesamt unterminiere (Sardesai 1982, 14–16.42f.). Für den indischen Revolutionär und Kommunisten Mānabendra Nāth Rāy (1887–1954) war vor allem Śaṅkara der für die Folgezeit zentrale Repräsentant dieser reaktionären Geisteshaltung: „He [Śaṅkara] was the ideologist of the Brahmanical reaction and patriarchal society which were re-established on the ruins of the Buddhist revolution“ (Rāy 1952, 556f.).

aktion kommt der *Bhagavadgītā* dabei eine zentrale Rolle zu, da in ihr der Versuch unternommen wird, den überkommenen Wertekosmos des vedischen Brahmanismus mit den neuen Idealen von Gewaltfreiheit und Erlösung konfliktfrei zu vermitteln und damit neu zur Geltung zu bringen. Entsprechend interpretiert Walter Slaje das im interpretatorischen Gesamtzusammenhang der *Bhagavadgītā* einschlägige Kompositum *rājavidyā* (IX, 2a) als „der Könige Wissen“ (*rājñām* *vidyā*), für das ausschließlich der Adel qualifiziert sei. Darin sieht er den Topos „eines besonderen, auch unter Bedingungen von Gewaltausübung etc. Heilsgewissheit vermittelnden Wissens berührt, eines Wissens, das nur Könige benötigen, das allein ihnen dient, auf das allein sie Anwartschaft besitzen“ (Slaje 1999, 159).

Auch von indischen Interpreten wurde die *Bhagavadgītā* ganz realistisch als religiöse Gewaltlegitimierung im Kontext eines realpolitischen Pragmatismus gelesen und die von Krṣṇa verkündete Lehre als „doctrine of murder“ (Narasimham 1939, 17) vehement kritisiert, da sich mit ihr jedes unmenschliche Verbrechen problemlos legitimieren lasse. Krṣṇas inkohärente und inkonsistente Lehre ethischer Indifferenz, deren letzte Konsequenz der Amoralismus sei, pervertiere nicht nur die genuinen Lehren der Upaniṣads, sondern diene allein der Verwirrung Arjunas, um ihn in blindem Gehorsam zu einem beispiellosen Blutvergießen zu bewegen (Roy 1981, 22). Rabīndranāth Thākur (1861–1941) verglich die metaphysische Vision der *Bhagavadgītā* mit der weltenthobenen Sicht aus einem Flugzeug, in der sich die Erde auf eine zweidimensionale Photographie reduziere, in der keine wesentlichen Details und ethisch relevanten Unterschiede mehr erkennbar seien. Ein Soldat, der als Kampfpilot die Erde auf diese distanzierte Weise sehe, könne arglos hunderte von Bomben werfen und zahllose Menschenleben auslöschen, weil er kein unmittelbares Gefühl für die Ungeheuerlichkeit des Verbrechens mehr habe (*Rabindra Rachanabali* XXII, 433–435. In: Sardesai 1982, 60). Dagegen steht vor allem die von Gāndhī (1869–1948) über theosophische Kreise vermittelte Interpretation Kurukṣetras als einer bloßen Metapher für den inneren Kampf des Menschen, die das *ahimsā*-Ideal im Rahmen spiritueller Selbstvervollkommnung und einer Politik des äußerlich gewaltfreien Widerstands in den Vordergrund stellt.³⁹ Eine solche

39 „The Gita is not a historical discourse. A physical illustration is often needed to drive home a spiritual truth. It is the description not of war between cousins but between the two natures in us – the Good and the Evil. [...] The field of battle is our own body“ (Desai 1946, 136). Vgl. Gāndhī 1969a, 96. Am 11.10.1925 schrieb Gāndhī an einen Kritiker seiner *Bhagavadgītā*-Deutung: „Personally, I believe that Duryodhana and his supporters stand for the Satanic impulses in us, and Arjuna and others stand for God-ward-impulses. The battle-field is our body. The poet-seer, who knows from experience the problems of life, has given a faithful account of the conflict which is eternally going on within us“ (Gāndhī 1968, 320). Gāndhī las die *Bhagavadgītā* auf Anregung der beiden Theosophen Bertram (1860–1944) und Archibald Keightley (1859–1930) erstmals 1889 in London in der englischen Übersetzung von Sir Edwin Arnold (1832–1904), i. e. *The Song Celestial* (1885) (Bergunder 2020, 82–84).

allegorische Interpretationslinie der Rahmenhandlung der *Bhagavadgītā* kann bis auf Abhinavaguptas (ca. 950–1020 n.Chr.) *Gītartha-saṅgraha* (I, 1. In: Sharma 1983, 102f.) zurückverfolgt werden, der sich dabei selbst auf ältere Kommentatoren beruft, die Kurukṣetra mit dem Körper identifiziert und die Kauravas und Pāṇḍavas als die im Menschen beständig um Einfluss ringenden Kräfte der Verblendung (*avidyā*) und Weisheit (*vidyā*) gedeutet hatten (Sharma 2002). Sarvapallī Rādhākrṣṇan (1888–1975), der Vizepräsident (1952–1962) und nachmalige Präsident (1962–1967) Indiens, hatte in seinem bezeichnenderweise Gāndhī gewidmeten Kommentar zur *Bhagavadgītā* nicht nur Kurukṣetra als inneren Konflikt zwischen Dharma (Pāṇḍavas) und Adharma (Kauravas) allegorisch ausgelegt, sondern den apologetischen Versuch unternommen, die ebenso unmissverständlichen wie kontroversen Aussagen des vormodernen Textes zur Ständeordnung und Gewalt einer entschärfenden Neudeutung zu unterziehen und damit an die westlich-humanistischen Ideale seines Regierungsprogramms für ein modernes und demokratisches Indien anzulegen (Rādhākrṣṇan 1958, 89–91);⁴⁰ – ein Reformprojekt, das der erste Justizminister der unabhängigen Republik Indiens und „Unberührbare“ (Dalit) Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) für revisionistisch und aussichtlos hielt. Seine Kontroverse mit Gāndhī, der die prinzipielle Abschaffung des in den unantastbaren Veden bezeugten und damit sakrosankten Ständewesens für unmöglich hielt, hatte Ambedkar unter anderem zu der Einsicht geführt, dass der Hinduismus nicht reformiert, sondern überwunden werden müsse und zu diesem Zweck eine buddhistische Reformbewegung als religiöse Alternative und Voraussetzung einer wahrhaft egalitären Gesellschaft etabliert.⁴¹ Der neunzehnte der insgesamt „zwei-

40 Rādhākrṣṇans Lesart zufolge werden die vier *varṇas* „nicht durch Geburt oder Farbe bestimmt, sondern durch psychologische Merkmale, die uns für bestimmte Aufgaben innerhalb der Gesellschaft geeignet machen.“ Jeder Einzelmensch besitze „eine Wesensnatur, *svabhāva*“ und seine Pflicht (*svadharma*) bestehe darin, „diese seine Wesensnatur im Leben wirksam zu machen“ (Rādhākrṣṇan 1958, 418f.). In seiner Apologetik versteigt sich Rādhākrṣṇan dann allerdings zu der Behauptung, dass der „gegenwärtige krankhafte Zustand Indiens, der auch in die Kasten und Unterklassen eingebrochen“ sei, „im Gegensatz zu der von der *Gītā* gelehnten Einheit“ (Rādhākrṣṇan 1958, 184) stehe. Diese Universalisierung, Individualisierung und Psychologisierung der vier *varṇas* und des Dharma-Begriffes lässt sich im Kontext hinduistischer Reformbestrebungen bis auf Baṇikacandra Caṭṭopādhyāya (1838–1894) zurückverfolgen (*Dharmatattva* III; X. In: Ray 2003, 46–48.112–114; *Śrimadbhagavadgītā* II, 11; III, 35; IV, 13. In: Harder 2001, 39–42.134.149f.). Zur Loslösung des Dharma-Begriffes von der „Ordnung der Geburtsstände und Lebensstufen“ (*varṇāśramadharma*) als zentrales Merkmal des so genannten „Neohinduismus“ vgl. Hacker 1958, 1965. Zu Hackers Kritik vgl. Harder 2001, 180–195. Die anhaltende Kontroverse, die Hackers Neohinduismus-These in Hindutva-Kreisen ausgelöst hat, kann hier nicht gebührend berücksichtigt werden. Vgl. Malhotra 2014.

41 „If caste and varna are convertible terms and if varna is an integral part of the Shastras which define Hinduism, I do not know how a person who rejects caste, i. e., varna can call himself a Hindu“ (Gāndhi 1976, 226). In einem Interview mit *Young India* vom 24.11.1927 hatte Gāndhi das Varṇa-System

undzwanzig Eide“ (*bāvīsa pratijñā*), die von Konvertiten während der Initiationszeremonie im Anschluss an die dreifache Zuflucht (*triśarana*) zu Buddha, Dharma und Saṅgha aufgesagt werden, ist in dieser Hinsicht unzweideutig: „I shall quit the Hindu *dharma* which hinders the progress of humanity, which creates inequality between human beings and makes them vile in nature“ (Beltz 2005, 58).

Angesichts einer unüberschaubaren Vielzahl divergierender und zum Teil widersprüchlicher Auslegungen der *Bhagavadgītā*, muss in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang nicht die sachgemäße Interpretation des Textes, sondern vielmehr die ideologiekritische Frage im Vordergrund stehen, ob die explizit gewaltlegitimierenden Passagen des Textes mit ihrer Metaphysik des Tötens sich geistes- und realgeschichtlich ausgewirkt und zur tatsächlichen Legitimation von Gewalt in Theorie und Praxis mittelbar oder unmittelbar beigetragen haben. Beides ist für Indien nachweislich der Fall.

6 Die Anwendung von Gewalt im Namen der *Bhagavadgītā*

Bereits im Spätwerk des bengalischen Poeten Baṇkimacandra Caṭṭopādhyāya (1838–1894) wird der kämpferische Held Krṣṇa-Vāsudeva aus dem *Mahābhārata* politisch vereinnahmt und gegen den flötespielenden Krṣṇa-Gopāla aus dem *Bhāgavatapurāṇa* und Jayadevas (12. Jh.) *Gītagovinda* ausgespielt, der sich unter dem Einfluss der stark emotional und erotisch gefärbten Krṣṇa-Bhakti als normative Leitfigur in der bengalischen Bevölkerung souverän durchgesetzt hatte. Für Caṭṭopādhyāya, der die *Bhagavadgītā* vornehmlich im Ringen um religiöse Selbstbehauptung und ein neues national-solidarisches Selbstbewusstsein ins Zentrum seines westlich geprägten Denkens rückte, ist die entmythologisierte und historisierte Idealgestalt Krṣṇas das welt- und religionsgeschichtlich singuläre Phänomen eines Gottmenschen, der alle physischen und psychischen Vermögen (*vṛtti*) zu größtmöglicher Perfektion ausgebildet hat und dem es bei der je eigenen „Kultivierung“ (*anuśīlana*) des in Krṣṇa vollendeten „Menschentums“ (*manusyatva*) tatkräftig nachzustreben gilt (*Dharmatattva* IV. In: Ray 2003, 57f.; *Kṛṣṇacaritra* VII, 2. In: Bhattacharya 1991, 367–370). Auf das Problem des von Krṣṇa moralisch legitimierten Tötens kommt Caṭṭopādhyāya dabei in mehreren seiner Werke wiederholt zu

bereits mit dem Hinweis auf dessen angeblich naturgesetzlichen Status verteidigt: „It [*varṇa*] is not a human invention, but an immutable law of nature – the statement of a tendency that is ever present and at work like Newton's law of gravitation. Just as the law of gravitation existed even before it was discovered so did the law of *varṇa*“ (Gāndhī 1969b, 518).

sprechen. Die *ahimsā* sei zwar der höchste Dharma und das Töten von Tieren zum Nahrungserwerb oder Zeitvertreib „utter adharma“ (*Kṛṣṇacaritra* VI, 6. In: Bhattacharya 1991, 323), aber daraus folge wiederum nicht, dass jede Form von *hiṃsā* prinzipiell illegitim sei, wie er im *Kṛṣṇacaritra* (1886/1892) und seinem unvollendet gebliebenen Kommentar zur *Bhagavadgītā* (*Śrīmadbhagavadgītā*, 1886–88, 1902) gegen jedes rigoristisch vorgetragene Tötungsverbot schreibt (*Śrīmadbhagavadgītā* II, 31. In: Harder 2001, 77). Jeder Schluck Wasser, jeder Atemzug und jeder einzelne Schritt fordere bereits das Leben abertausender mikroskopisch kleiner Organismen, weshalb ein volliger Verzicht auf Gewalt gegenüber allen Lebewesen schlechterdings unmöglich und im göttlichen Weltgesetz nicht vorgesehen sei. Folglich sind nicht nur gravierende Gewaltmittel zur durchgehenden Selbstverteidigung für Caṭṭopādhyāya moralisch zulässig. Auch militärische Interventionen zum Schutz Dritter und blutige Verteidigungskriege gegen imperialistische Aggressoren stehen für ihn ganz im Einklang mit dem höchsten Dharma, selbst wenn dabei Hunderttausende ihr Leben lassen (*Kṛṣṇacaritra* VI, 6. In: Bhattacharya 1991, 322f.; *Śrīmadbhagavadgītā* II, 18. In: Harder 2001, 69f.). In seinem dialogisch angelegten Traktat *Dharmatattva* (1888) weist er dann auch den vom Schüler gegenüber seinem Meister erhobenen Einwand zurück, bei der *Bhagavadgītā* handele es sich um keine Schrift der Gottesliebe (*bhakti*), sondern um ein „Handbuch für Todeshändler“ („a death-dealer’s manual“; *Dharmatattva* XIII. In: Ray 2003, 132). Das allein auf Gott gerichtete und selbstlose Handeln ohne Wünsche und Erwartungen (*niṣkāma-karman*) sei praktizierte Bhakti, auch wenn diese tatkräftige Gottesliebe dharmaische Formen drastischer Gewaltanwendung impliziere (*Dharmatattva* XIV. In: Ray 2003, 138f.).⁴² Dabei steht für Caṭṭopādhyāya in einer gottwärts gerichteten Lebensführung die patriotische Liebe zum Mutterland (*desabhakti*) nach der Fürsorge für die eigene Familie und der ursprünglichen Selbstsorge als ethisches Ideal an zweithöchster Stelle, die nur von der umfassenden Liebe zur gesamten Menschheit übertroffen wird (*Dharmatattva* XXIV. In: Ray 2003, 211). Nachhaltig wirksamen Einfluss übte Caṭṭopādhyāya aber nicht mit dieser kosmopolitischen Spitze seines Denkens, sondern vornehmlich mit seinen nationalreligiösen Syntheseversuchen aus, die ihn zum „psychologische[n] Wegbereiter eines zunehmend kämpferisch-politischen Hinduismus“ (Klimkeit 1981, 113) machten und in dessen Rahmen die *Bhagavadgītā* zu einem „Erbauungsbuch der um ihre Freiheit kämpfenden Inder“,

⁴² Es ist bemerkenswert, dass Caṭṭopādhyāya bei seiner ethisierenden Deutung auch auf weitreichende, die Textkritik freilich mildernde Interpolationsannahmen zurückgreift, wie sein Kommentar zu den Versen II, 34–37 zeigt. Kṛṣṇas Versuch, Arjuna mit der drohenden Schande des Ehrverlustes und der an egoistische Triebe appellierenden Aussicht auf den Himmel zum Kampf zu drängen, lehnt er als inhaltlich verachtenswerte und der *Bhagavadgītā* insgesamt unwürdige Einschübe scharf ab (*Śrīmadbhagavadgītā* II, 37. In: Harder 2001, 79).

„besonders der Terroristen und Boykottkämpfer“ (Ruben 1964, 102) wurde.⁴³ In der spannungsreichen Atmosphäre um die Jahrhundertwende bemächtigte sich laut Viśvanāth Prasād Varmā nun ein „mystischer Militarismus“ (Varmā 1960, 126) der jungen Generation, von der die *Bhagavadgītā* als Grundschrift zur „Rechtfertigung des terroristischen Einsatzes“ (Rothermund 1965, 40f.) und ideologischen Überwindung religiöser Gewissensskrupel umfassend instrumentalisiert wurde. Für den jungen Aurobindo Ghoṣ (1872–1950) war der einflussreiche Wortführer Caṭṭopādhyāya dann auch der gotterwählte Ṛṣi der Revolution und sein inspirierter Hymnus auf das von Dūrga verkörperte Mutterland (*Bandā Mātaram*: „Heil der Mutter“) das heilige *mantra* der hindu-nationalen Befreiungsbewegung (Aurobindo 2003, 637). Der aus Mahārāṣṭra stammende „Erz-Revolutionär und Hauptideologe des neo-hinduistischen Radikalismus“ (Rothermund 1965, 29) Bāl Gaṅgādhar Tilak (1856–1920) äußerte sich dann auch früh in einer Rede aus dem Jahr 1897 unzweideutig über die legitimationsstiftende Botschaft der *Bhagavadgītā* für den selbstlosen Befreiungskampf im fortgesetzten Ringen um die politische Selbstherrschaft (*svarāj*) und wirtschaftliche Autarkie (*svades*) Indiens: „Great men are above the common principles of morality. [...] Shrimat Krishna's teaching in the *Bhagavad Gita* is to kill even our teachers and our kinsmen. No blame attaches to any person if he is doing deeds without being motivated by a desire to reap the fruit of his deeds“ (*Kesari* (15.6.1897). In: McLane 1970, 56).⁴⁴

Dieser ideologischen Vereinnahmung des Textes im Namen scharf akzentuierter Militanz fielen dann kurz darauf der britische Leiter des Seuchenkomitees in Pune Walter Charles Rand (1863–1897) und sein Begleiter Charles Edgerton Ayerst (1870–1897) zum Opfer. Am 22. Juni 1897 verübten die Chapekar-Brüder ein Attentat auf Rand, bei dem sein Begleiter Ayerst sofort starb, während Rand am 3. Juli seinen

⁴³ Walter Ruben (1899–1982) urteilt, dass sich Caṭṭopādhyāyas Botschaft dabei vor allem in seinem Roman *Ānandamath* (1882) mit einem „fanatischen Mordgeschrei gegen die Mohammedaner“ (Ruben 1964, 102f.) verband (*Ānandamath* IV, 1. In: Lipner 2005, 214). Auch Tanika Sarkar kommt zu dem Ergebnis, dass Caṭṭopādhyāya der erste „Hindu-Nationalist“ gewesen sei, der „das kraftvolle Bild eines apokalyptischen Krieges gegen die Muslime“ (Sarkar 2001, 141) schuf. Ein wesentlich ausgewogeneres Bild von Caṭṭopādhyāyas Haltung gegenüber dem Islam und den indischen Muslimen zeichnet Lipner 2005, 61–70. Vgl. auch Klimkeit 1981, 114–116.

⁴⁴ Diese Auffassung hat Tilak auch Jahre später nochmal in seinem 1915 ursprünglich auf Mārāṭhi erschienenen Kommentar zur *Bhagavadgītā* (*Śrīmadbhagavadgītārahasya athavā Karmayogaśāstra* XVIII, 17. In: Tilak 1936, 1182f.) bekräftigt: „[E]ven if a man [...] does something, which may appear improper from the worldly point of view, yet, the seed of that Action must be pure; and [...] such a pure-minded person cannot be held responsible for such Action.“ Der kommentierte Vers (XVIII, 17. In: Brück 2007, 115) lautet: „Wer nicht in einem ich-zentrierten Bewußtseinszustand ist, wessen höhere Einsicht nicht befleckt ist, tötet nicht und wird von der Tat nicht gebunden, selbst wenn er alle Welt erschläge.“ Zu Tilaks Verhältnis zur Gewalt vgl. Klimkeit 1981, 241–243.

Verletzungen erlag. Außer zwei Schwertern, einer Axt und ihren Pistolen hatten die Brüder auch die *Bhagavadgītā* mitgenommen.⁴⁵ Als geistige Grundlage einer vorbehaltlosen Opferbereitschaft im bewaffneten Widerstand gegen die Fremdherrschaft der britischen Kolonialmacht spielte die *Bhagavadgītā* aber nicht nur bei Tilak und den Chapekar-Brüdern eine zentrale Rolle, sondern im Leben zahlreicher junger Revolutionäre (Ker 1973, 48–50). So betrat der bengalische Student Khudiram Basu (1889–1908) den Galgen lächelnd mit einer Ausgabe der *Bhagavadgītā* in der Hand, nachdem er für das gescheiterte Bombenattentat auf den Richter Douglas Hollinshead Kingsford (geb. 1871) und den zwei dabei versehentlich getöteten Engländerinnen zum Tode durch den Strang verurteilt worden war (Sardesai 1982, 54). Khudiram gehörte zusammen mit Aurobindo der revolutionären Geheimgesellschaft *Anusilan Samiti* an, deren Mitglieder einem geheimen Polizeibericht zufolge ihren Schwur vor einem Bildnis der Göttin Kālī leisteten, während sie mit der *Bhagavadgītā* in der einen und dem Revolver in der anderen Hand flach ausgestreckt auf einem menschlichen Skelett lagen (Mukherjee 1966, 16f.). Es wundert daher nicht, dass jede Person, in deren Besitz sich mehrere Exemplare der *Bhagavadgītā* befanden, automatisch als Terrorist verdächtigt wurde (Das 2001, 99). Auch Aurobindo war als geistiger Führer zusammen mit seinem jüngeren Bruder Barindra Kumar Ghoṣ (1880–1959) in das militante Milieu dieser Tage involviert und in deren agitatorischen Netzwerken in führenden Positionen engagiert. Barindra und Swāmī Vivekānandas (1863–1902) jüngerer Bruder Bhupendranāth Datta (1880–1961) waren maßgeblich an der Herausgabe der radikal-revolutionären Zeitung *Yugāntar* („Neues Zeitalter“, 1906–1908) beteiligt, während Barindra eine gleichnamige Untergrundorganisation gründete, die ihr Zentrum in einem Garten in Maniktala (Kolkata) hatte, in dem der Herstellung von Bomben offenbar ebenso viel Bedeutung beigemessen wurde wie dem physischen Training und spirituellen Übungen auf der Grundlage der *Bhagavadgītā* (Sarkar 1973, 486). Die Mitglieder dieser zum Äußersten entschlossenen Terrororganisation beriefen sich in ihrem national-religiösen Sendungsbewusstsein und umstürzlerischen Aktivitäten nicht nur explizit auf Krṣṇas Zusage in der *Bhagavadgītā* (IV, 7–8. In: Brück 2007, 35), in Zeiten zunehmender Ungerechtigkeit zur Vernichtung der Übeltäter und zur Wiederherstellung der Weltordnung zu erscheinen, um direkt zum Mord an den Engländern aufzurufen, sondern identifizierten sich darüber hinaus auch kollektiv mit dem im *Kalkipurāṇa* prophezeiten letzten Avatāra („Herabstieg“) Viṣṇus, der in Zukunft als Kalkī erscheinen und in einer apokalyptischen Endschlacht die Befleckungen (*kalka*) dieser Welt (= Buddhisten, Mlecchas) restlos vernichten wird (Abegg 1928, 73–138; Chirol 1910, 91f.). Im Publikationsorgan der Gruppe scheute man sich auch nicht

45 „We even took with us our sacred scripture, the Gita“ (Chapekar 1958, 1013).

davor, direkt zu politisch motiviertem Mord im Namen der Gottheit sowie dem selbstlosen Opfer des eigenen Lebens auf dem Altar der Nation aufzurufen: „Will the Bengali worshippers of *Shakti* shrink from the shedding of blood? [...] Lay down your life, but first take a life. The worship of the goddess will not be consummated if you sacrifice your lives at the shrine of independence without shedding blood“ (Chirrol 1910, 94).⁴⁶

Aurobindo, der im Zusammenhang mit dem von Khudiram verübten Bombenattentat wegen Aufwiegelung verhaftet wurde und während seiner Untersuchungshaft in Alipur durch Kṛṣṇa in Auditionen und Visionen auf den Weg vom geistigen Führer im Zentrum jener terroristischen Zirkel zum kosmopolitischen Guru gebracht wurde, hatte sich wiederholt selbst auf die *Bhagavadgītā* berufen, um die Rechtmäßigkeit des bewaffneten Widerstands gegen die Kolonialherrschaft zu begründen. In der gerechten Sache des Freiheitskampfes vor Gewalt und Mord zurückzuschrecken, sei eine Schwäche, die eine ebenso strenge Rüge verdiene, wie sie Arjuna von Kṛṣṇa erhalten habe, als er vor dem „kolossalen zivilen Gemetzel“ (Aurobindo 2002, 278) auf dem Feld von Kurukṣetra zurückschrak.⁴⁷ Nicht zuletzt berief sich auch Gāndhīs Mörder Nathūrām Godse (1910–1949) in seiner mehrere Stunden andauernden Verteidigungsrede vor dem Obersten Gerichtshof im Punjab am 8. November 1948 zur ideologischen Rechtfertigung seiner Tat auf die *Bhagavadgītā*. Der

⁴⁶ Vgl. Southard 1971, 394–399. Über seine aktive Beteiligung an der *Yugāntar*-Gruppe sowie deren Publikationsorgan gab Aurobindo in einer späteren autobiographischen Skizze in der dritten Person Auskunft: „[T]here came the partition of Bengal and a general outburst of revolt which favoured the rise of the extremist party and the great nationalist movement. Sri Aurobindo's activities were then turned more and more in this direction and the secret action became a secondary and subordinate element. He took advantage, however, of the Swadeshi movement to popularise the idea of violent revolt in the future. At Barin's suggestion he agreed to the starting of a paper, *Yugantar*, which was to preach open revolt and the absolute denial of the British rule and include such items as a series of articles containing instructions for guerrilla warfare“ (Aurobindo 2006, 50).

⁴⁷ Diese unmittelbare Instrumentalisierung des Textes hielt Aurobindo allerdings nicht davon ab, in *The Gita and Terrorism* (1910) den Vorwurf des Staatssekretärs Sir Herbert Hope Risley (1851–1911), die *Bhagavadgītā* sei als „gospel of terrorism“ (Aurobindo 1997a, 452) missbraucht worden, als gegenstandslos zurückzuweisen. Obschon sich der ehemals national-verengte Blick des militanten Revolutionärs in seinen *Essays on the Gita* (1916–1918) bereits allumfassend geweitet hatte, blieb die Gewalt doch auch nach dem Ende seiner politischen Lebensphase noch unhintergehbar legitimer Bestandteil auf dem spirituellen Pfad zum universalen Weltfrieden für Aurobindo. Kurukṣetra ist als Feld des Todes die existentielle Metapher schlechthin für Aurobindo, die für die Schlacht des sich aus Schmerz, Leid und Zerstörung emporwindenden Lebens steht: Auf diesem fortschreitenden Weg der Evolution zur spirituellen Vervollkommnung bilden Krieg und Zerstörung nicht nur ein universales Prinzip unserer materialen, sondern auch unserer mentalen und moralischen Existenz für Aurobindo (Aurobindo 1997b, 42).

anwesende Richter Gopāl Dās Khosla (1901–1996) erinnert sich rückblickend (Khosla 1963, 245):

„Godse had made a study of *Bhagwadgita* and knew most of its verses by heart. He liked to quote them to justify acts of violence in pursuing a righteous aim. [...] His main theme [...] was the nature of a righteous man's duty, his *dharma* as laid down in the Hindu scriptures. He made moving references to historical events and delivered an impassioned appeal to Hindus to hold and preserve their motherland and fight for it with their very lives. He ended his peroration on a high note of emotion, reciting verses from *Bhagwadgita*. The audience was visibly and audibly moved.“⁴⁸

Angesichts dieser vielfach dokumentierten schuldlosen, da göttlich legitimierten, Inhumanität überrascht es nicht, dass führende NS-Politiker wie Heinrich Himmler (1900–1945) die *Bhagavadgītā* als „den hohen arischen Gesang“ besonders schätzten, ihn bei sich führten, aus ihm zitierten und Hitler als eine der „ganz großen Lichtgestalten“ mit Krṣṇa verglichen, der vom „Karma des Germanentums“ vorbestimmt sei, „den Kampf gegen den Osten zu führen und das Germanentum der Welt zu retten“ (Kersten 1952, 185.189f.), wie die Tagebuchaufzeichnungen seines finnischen Leibarztes Felix Kersten (1898–1960) bezeugen.⁴⁹ Einflussreiche NS-Indologen wie Hauer und Walther Wüst (1901–1993) erblickten in Krṣṇas weltanschaulicher Unterweisung die in Vollkommenheit verwirklichte Synthese von weltabgeschiedener Innerlichkeit und weltzugewandter Kampfbereitschaft, die den arischen Menschen durch den weltgestaltenden „Yoga der Tat“ (*karma-yoga*) effektiv zum herrenmenschlichen „Kriegerekstatiker“ (Hauer 1921, 172–174) forme.⁵⁰ Hauer, der sich mit dem militanten Freiheitskämpfer Subhāṣ Candra Basu (1897–1945) bei *Indiens Kampf um das Reich* (Hauer 1932) im Geist vereint wusste, las die *Bhagavadgītā* explizit als *Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat* (Hauer 1934). Er entwickelte in seinem Kommentar eine für die germanische Kriegerkaste der SS eminent anschlussfähige „sakrale Legitimation des Völkermordes“ (Trimondi 2002, 83), die den yogisch geschulten Soldaten uneingeschränkt dazu befähigen sollte, auch grausamste Gewaltverbrechen auf dem Schlachtfeld gleichsam

48 Da sowohl Gāndhi als auch sein Mörder die *Bhagavadgītā* mit subjektiver Gewissheit zur ideologischen Rechtfertigung ihrer Taten in Anspruch nehmen konnten, lehnen selbst hindu-nationalistische Denker wie Arun Shourie ihre ambivalenten Lehren als weltanschauliche Grundlage für die indische Gesellschaft ab (Shourie 1979, 190f.216.221).

49 Zu Himmlers Rezeption der *Bhagavadgītā* vgl. Tietke 2011, 174–208; Trimondi 2002, 23–34.

50 Zu Wüst, der in einem mehrfach gehaltenen Vortrag über *Des Führers Buch „Mein Kampf“ als Spiegel arischer Weltanschauung* (1936/37) das Erwachen des Buddha mit Hitlers Vision einer nationalsozialistischen Weltanschauung verglich und diese „erbverwandte Dauerüberlieferung“ auf die „Grundtatsache der Rassenanlage“ (Simon 1999, 20) beider zurückführte, vgl. Junginger 2008; Trimondi 2002, 39–61.

wie von außen betrachtend und innerlich unbeteiligt völlig diszipliniert ausführen zu können (Hauer 1934).⁵¹ Aber auch auf indischer Seite war man durchaus bereit, voneinander zu lernen. So war die rigorose Reinigung Deutschlands von den semitischen Rassen durch die Nazis für den hindu-fundamentalistischen Ideologen und zweiten „Führer“ (*sarasaṅghacālaka*) des „Nationalen Freiwilligenverbands“ (RSS: *Rāṣṭriya Svayamsevak Saṅgh*) Madhav Sadaśiv Golwalkar (1906–1973) ein nachahmenswertes Vorbild, aus dem „Hindusthan“ für die Gestaltung der eigenen Zukunft lernen könne, wie er in *We or Our Nationhood defined* (1939) schrieb (Golwalkar 1947, 43). Golwalkar – eine der „Perlen im nationalen Rosenkranz“ (Modi 2015, 45), wie ihn Modi in seiner hagiographischen Verherrlichung bezeichnet – hatte bereits in *Bunch of Thoughts* (1966) den totalen Krieg mit Pakistan und der Atommach China als providentielle Katharsis, als innere Reinigung und Befreiung der Nation herbeigesehnt (Golwalkar 2018, 326). Das eigene Leben im Kampf für die Entfachung der „reinen Flamme des nationalen Selbst dieses heiligen Landes“ zu geben, sei der aus der *Bhagavadgītā* ergehende Ruf des „nationalen svadharma“ (Golwalkar 2018, 65), für den jeder einzelne mit seiner Existenz einstehen müsse.

7 Ausblick

Bereits im Jahr 1995 hatte Dietmar Rothermund (1933–2020) auf die unbewältigte Spannung zwischen Javāharlāl Nehrūs (1889–1964) Idee eines säkularen Indiens, basierend auf den Prinzipien der Französischen Revolution (Liberté – Égalité – Fraternité), und einer „vom Kastengeist geprägten Gesellschaft“ hingewiesen und das bleibende Problem thematisiert, dass sich „die Idee des Säkularismus der großen Masse der Bevölkerung nicht vermitteln ließ“ (Rothermund 1995b, 99). Im Jahr 2012 konstatierte Slaje eine gegenüber Rothermund erheblich verschärzte Situation und eine „allmähliche Abkehr von westlichen Wertmaßstäben“ sowie eine „Zuwendung zu eigenen traditionellen Werten.“ Unter dem „hauchdünnen Firnis einer politischen Unabhängigkeit und Demokratie“ wirkten in Indien „Ideen und traditionelle Regulierungskräfte einer jahrtausendealten gesellschaftlichen Orthopraxie unbeirrbar weiter“ und schafften sich „beharrlich Raum“ (Slaje 2012, 22). Die damals von Slaje prognostizierten Entwicklungsmöglichkeiten einer „Akzeptanz der Superiorität europäisch-säkularer Menschenrechts- und Gleichheitsgrundsätze“ einerseits und dem Einlassen auf einen „zweiten Entkolonialisierungsprozeß“ andererseits,

⁵¹ Hauers Text wird anhand von fünf Aspekten sachgemäß rekonstruiert: „Die Bhagavadgītā ist ein Yoga-Lehrbuch für Krieger. Der Krieg ist der ultimative Initiationsweg. Der Krieg macht selbst vor dem eigenen Blut nicht Halt. Leben und Kampf sind immer tragisch. Der Krieg kann zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit und zur Erleuchtung führen“ (Trimondi 2002, 83).

der auch „ideelle Formen kolonialer Hinterlassenschaften zugunsten religiös angeleiteter Traditionen aus dem Lande“ (Slaje 2012, 22) entferne, scheinen sich seither immer mehr zugunsten letzterer zu entscheiden. Entsprechend urteilte auch Angelika Malinar (2019, 228), dass vieles dafür spreche, dass „die Bemühungen um eine weitere Umsetzung der Hindutva-Programmatik zur Schaffung eines Hindu-Staates weitergehen“ würden und damit die „Religionsfreiheit und andere Grundrechte“ ebenso auf dem Spiel stünden, „wie der religiöse Pluralismus.“

Ein solche kritische Bestandsaufnahme darf fraglos nicht zu kritikwürdigen Pauschalurteilen führen, die der extrem heterogenen Bevölkerung Indiens in ihrer religiösen, weltanschaulichen, ethnischen und sprachlichen Pluralität ohnehin nie gerecht werden könnten. Andererseits kann nicht jede problemorientierte Analyse, die auf die „abschreckenden Extreme“ schaut, sogleich als negative Form des „Exotismus“ (Michaels 1998, 116) denunziert oder aufgrund der Herkunftskultur oder des Geschlechts ihres Verfassers als illegitime Perpetuierung eurozentrischer Überlegenheitsdünkel und neo-kolonialistischer Orientalismus kategorisch vom Diskurs ausgeschlossen werden.⁵² Wenn auch keine der hier inkriminierten Lehren sowie die sich auf sie stützenden Praxisformen von hinduistischer Seite unwidersprochen geblieben sind, so entfalten sie den Statistiken zufolge doch trotz aller den Zahlen gegenüber gebotenen Skepsis auch weiterhin ihre legitimatorische Kraft. Die rechtliche und soziale Gleichstellung von Frauen und Unberührbaren scheint in einem hinduistischen Bezugssystem mit seinen vermeintlich unaufgebbaren Sozialstrukturen daher nur unter der Voraussetzung radikaler Reformen und einer weitreichenden Umgestaltung der eigenen Tradition denkbar, wozu es an inner-hinduistischen Initiativen indes nicht fehlt.⁵³ Bleibt der gegenwärtige Einfluss hindu-nationalistischer Homogenisierungs- und Uniformierungsbestrebungen hingegen ungebrochen, muss eine solche gesamtgesellschaftliche Polarisierung unver-

52 Siehe dazu die treffenden Erwiderungen in Syed 2001, 10–22. Wesentlich und in ihrer notwendigen Schärfe immer noch weitgehend unbeachtet ist vielmehr Slajes ebenso überzeugende wie bleibend aktuelle Kritik an der postkolonialen und postmodernen Unterminierung universaler Geltungsansprüche. So werde der „postkoloniale Überwindungsdiskurs“ im indischen Kontext mit dem „begrifflichen Instrumentarium der ehemaligen Kolonialherren geführt“, wobei die ideologische und potenziell totalitäre „De(kon)struktion der Moderne“ primär der kulturrelativistischen Wiederbelebung der einheimischen Vormoderne Vorschub leiste, die sich dann mitunter in der unmenschlichen „Rückforderung auf das Recht zur Witwenverbrennung“ artikuliere. Zur „zweiten Phase der Dekolonialisierung“ als fortgesetzte Emanzipation von „europäischen“ Ideen und Werten vgl. Slaje 2009a, 196–198.

53 Eine erste Übersicht über indische Frauenbewegungen, die die normativen Geschlechterrollen und traditionellen Weiblichkeitskonzeptionen ihrer hinduistischen Traditionen infrage stellen, bietet Heller 2010. Für einen zeitgenössischen Entwurf einer hinduistischen Befreiungstheologie vgl. Rambachan 2015.

meidlich zu weiteren gewaltsamen Konfrontationen zwischen Hindus und Nicht-Hindus führen. So hatte bereits Golwalkar mit kompromissloser Härte unmissverständlich deutlich gemacht, dass jeder Bewohner Indiens neben der Sprache auch das hinduistische Kultur- und Wertesystem annehmen müsse und keiner anderen Idee als der Verherrlichung der sakralisierten Hindu-Nation anhängen dürfe. Die einzige Alternative sah Golwalkar in der vollständigen sozialen Unterwerfung und bedingungslosen Aufgabe einer gleichberechtigten Teilhabe am kulturellen Leben und politischen Diskurs – „claiming nothing deserving no privileges far less any preferential treatment – not even citizen rights“ (Golwalkar 1947, 56). Angesichts einer vielfach konstatierten, fortschreitenden Hinduisierung Indiens wird es auch in Zukunft weiterhin schwieriger werden, die Rechte der Frauen und Unberührbaren gegen das Gewicht der religiösen und sozialen Tradition und die Macht eingewurzelter Interessen durchzusetzen (Knott 2016, 84).

Bibliographie

- Abegg, Emil. 1928. *Der Messiasglaube in Indien und Iran. Auf Grund der Quellen dargestellt.* Berlin: Walter de Gruyter.
- Amnesty International. 2022. *Amnesty International Report 2021/22. The State of the World's Human Rights.* London: Amnesty International.
- Agrawal, Madan Mohan. 2002. *Sarva-Darśana-Saṅgraha of Mādhabācārya.* Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishtthan.
- Alsdorf, Ludwig. 1961. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien.* Wiesbaden: Franz Steiner.
- Aurobindo. 1997a. *Karmayogin. Political Writings and Speeches 1909–1910.* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo. 1997b. *Essays on the Gita.* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo. 2002. *Bande Mataram. Political Writings and Speeches 1890–1908.* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo. 2003. *Early Cultural Writings.* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo. 2006. *Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest.* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Bazaz, Prem Nath. 1975. *The Role of Bhagavad Gita in Indian History.* New Delhi: Sterling Publishers.
- Beltz, Johannes. 2005. *Mahar, Buddhist and Dalit. Religious Conversion and Social-Political Emancipation in Contemporary Maharashtra.* New Delhi: Manohar.
- Bergunder, Michael. 2020. „Hinduism, Theosophy, and the *Bhagavad Gita* within a Global Religious History of the Nineteenth Century.“ In *Theosophy across Boundaries. Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement*, hg. v. Hans Martin Krämer und Julian Strube, 65–107. Albany: State University of New York Press.
- Bhattacharya, Pradip. 1991. *Bankim Chandra Chatterjee. Krishna-Charitra.* Calcutta: Birla Foundation.
- Biardeau, Madeleine. 1988. „The Salvation of the King in the *Mahābhārata*.“ In *Way of Life. King, Householder, Renouncer*, hg. v. Triloki Nath Madan, 75–97. Delhi: Motilal BanarsiDass.

- Biardeau, Madeleine. 2003. „Ancient Brahmanism, or Impossible Non-Violence.“ In *Violence/Non-Violence. Some Hindu Perspectives*, hg. v. Denis Vidal, 85–104. New Delhi: Manohar.
- Böck, Monika und Aparna Rao. 1995. „Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens: Kasten und Stämme.“ In *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch*, hg. v. Dietmar Rothermund, 111–131. München: Beck.
- Böthlingk, Otto. 1872. *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch. Zweiter Theil*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Böthlingk, Otto. 1873. *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch. Dritter Theil*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Bronger, Dirk. 2021. *Das Kastenwesen – Die Identität Indiens?* Berlin: LIT Verlag.
- Bronkhorst, Johannes. 2020. „Historical Context of Early Asceticism.“ In *The Oxford History of Hinduism. Hindu Practice*, hg. v. Gavin Flood, 62–78. New York: Oxford University Press.
- Brück, Michael von. 2007. *Bhagavad Gitā. Der Gesang des Erhabenen*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Caland, Willem. 1919. *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*. Amsterdam: Johannes Müller.
- Caland, Willem. 1928. *Das Śrautasūtra des Āpastamba. 16. bis 24. und 31. Buch*. Amsterdam: Kon. Akademie van Wetenschappen.
- Ceming, Katharina. 2010. *Ernstfall Menschenrechte. Die Würde des Menschen und die Weltreligionen*. München: Kösel.
- Chapekar, Damodar Hari. 1958. „Autobiography of Damodar Hari Chapekar.“ In *Source Material for a History of the Freedom Movement in India. Volume II. 1885–1920*, hg. v. Government of Bombay, 955–1015. Bombay: Government Central Press.
- Chirol, Valentine. 1910. *Indian Unrest*. London: MacMillan.
- Conrad, Dieter. 1999. *Zwischen den Traditionen. Probleme des Verfassungsrechts und der Rechtskultur in Indien und Pakistan*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Das, Rahul Peter. 2001. „Die Rolle der Bhagavadgītā im indischen Nationalismus der Kolonialzeit.“ In *Religiöser Text und soziale Struktur*, hg. v. Walter Beltz und Jürgen Tubach, 93–109. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Desai, Mahadev. 1946. *The Gita according to Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Deussen, Paul. 1906. *Vier Philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan – Bhagavadgītā – Mokshadharma – Anugītā*. Leipzig: Brockhaus.
- Deussen, Paul. 1920. *Die Sūtra's des Vedānta oder die Cārīraka-Mimānsā des Bādarāyaṇ. Nebst dem vollständigen Commentare des Čākara*. Leipzig: Brockhaus.
- Devī, Maitreyī. 1994. *It does not die*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dumont, Louis M. 1976. *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*. Wien: Europaverlag.
- Eggeling, Julius. 1882. *The Satapatha-Brāhmaṇa according to the Text of the Mâdhyandina School. Part I. Books I and II*. Oxford: Clarendon Press.
- Eggeling, Julius. 1897. *The Satapatha-Brāhmaṇa according to the Text of the Mâdhyandina School. Part IV. Books VIII., IX., and X.* Oxford: Clarendon Press.
- Eggeling, Julius. 1900. *The Satapatha-Brāhmaṇa according to the Text of the Mâdhyandina School. Part V. Books XI., XII., XIII., and XIV.* Oxford: Clarendon Press.
- Freiberger, Oliver. 1998. „The Ideal Sacrifice: Patterns of Reinterpreting Brahmin Sacrifice in Early Buddhism.“ *Bulletin d'Études Indiennes* 16: 39–49.
- Gāndhī, Mohandas Karamchand. 1968. „Meaning of the ‚Gita‘.“ In *The Collected Works of Mahatma Gandhi. XXVIII (August – November 1925)*, 315–321. Ahmedabad: Navajivan Press.
- Gāndhī, Mohandas Karamchand. 1969a. „Discourses on the ‚Gita‘.“ In *The Collected Works of Mahatma Gandhi. XXXII (November 1926 – January 1927)*, 94–376. Ahmedabad: Navajivan Press.

- Gāndhī, Mohandas Karamchand. 1969b. „The Law of Varna.“ In *The Collected Works of Mahatma Gandhi. XXXV (September 1927 – January 1928)*, 518–525. Ahmedabad: Navajivan Press.
- Gāndhī, Mohandas Karamchand. 1976. Varna Versus Caste. In *The Collected Works of Mahatma Gandhi. LXIII (June 1 – November 2, 1936)*, 225–226. Ahmedabad: Navajivan Press.
- Ganguli, Kisari Mohan und Pratāpa Chandra Rāy. 1884. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Adi Parva*. Calcutta: Bhārata Press.
- Ganguli, Kisari Mohan und Pratāpa Chandra Rāy. 1890. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Çanti Parva*. Calcutta: Bhārata Press.
- Ganguli, Kisari Mohan und Pratāpa Chandra Rāy. 1893. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Anuçasana Parva*. Calcutta: Bhārata Press.
- Garbe, Richard. 1891. *Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit. Vācaspatimiṣṭra's Sāṃkhya-tattva-kaumudī*. München: Verlag der königlichen Akademie.
- Geldner, Karl Friedrich. 1951. *Der Rig-Veda. Dritter Teil. Neunter bis zehnter Liederkreis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glasenapp, Helmuth von. 1923. *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens. Mit einer Einleitung über Madhva und seine Schule. Ein Beitrag zur Sektengeschichte des Hinduismus*. Bonn: Kurt Schroeder.
- Goldman, Robert. 1990: *The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India. Volume I. Bālakāṇḍa*. Princeton: Princeton University Press.
- Golwalkar, Madhav Sadaśiv. 1947. *We or Our Nationhood defined*. Nagpur: Bharat Publications.
- Golwalkar, Madhav Sadaśiv. 2018. *Bunch of Thoughts*. Bengaluru: Sahitya Sindhu Prakashana.
- Goswami, C. L. 2010. *Srimad Bhāgavata Mahāpurāṇa. Part I*. Gorakhpur: Gitā Press.
- Gottschlich, Pierre. 2019. „Hindu-Nationalismus und geschlossene Identität in Indien.“ In *Offene oder geschlossene Kollektividentität. Von der Entstehung einer neuen politischen Konfliktlinie*, hg. v. Yves Bizeul, Ludmilla Lutz-Auras und Jan Rohgalf, 417–440. Wiesbaden: Springer VS.
- Hacker, Paul. 1958. „Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus.“ *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 42: 1–15.
- Hacker, Paul. 1965. „Dharma im Hinduismus.“ *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 49: 93–106.
- Halbfass, Wilhelm. 1981. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel: Schwabe.
- Halbfass, Wilhelm. 2000. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. München: Diederichs.
- Harder, Hans. 2001. *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagavadgītā. Translation and Analysis*. New Delhi: Manohar.
- Hauer, Jakob Wilhelm. 1921. *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik nach Rgveda und Atharvaveda*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hauer, Jakob Wilhelm. 1932. *Indiens Kampf um das Reich*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hauer, Jakob Wilhelm. 1934. *Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat. Die Bhagavadgītā in neuer Sicht mit Übersetzungen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heesterman, Johannes Cornelis. 1985. *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Heller, Birgit. 1999. *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Wien: Milena Verlag.
- Heller, Birgit. 2010. „Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation.“ *Gender* 2,1:28–46.
- Hiltebeitel, Alf. 2011. *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*. New York: Oxford University Press.
- Houben, Jan. 1999. „To kill or not to kill the sacrificial animal (*yajña-paśu*)? Arguments and perspectives in Brahmanical ethical philosophy.“ In *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, hg. v. Jan Houben, 106–183. Leiden: Brill.

- Jhā, Gaṅgānātha. 1921. *Manu-Smṛti. The Laws of Manu, with the Bhāṣya of Medhātithi*. Vol. II. Part II. Calcutta: University of Calcutta.
- Jhā, Gaṅgānātha. 1942. *The Chāndogyopaniṣad. A Treatise on Vedānta Philosophy translated into English with the Commentary of Śaṅkara*. Poona: Oriental Book Agency.
- Junginger, Horst. 2008. „From Buddha to Adolf Hitler: Walter Wüst and the Aryan Tradition.“ In *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, hg. v. Horst Junginger, 107–177. Leiden: Brill.
- Kakar, Katharina. 2015. *Frauen in Indien. Leben zwischen Unterdrückung und Widerstand*. München: Beck.
- Karmarkar, Raghunath Damodar. 1964. *Śrībhāṣya of Rāmānuja. Part III*. Puṇe: Aryabhushan Press.
- Kataoka, Kei. 2011. *Kumārila on Truth, Omnicience, and Killing. Part 2. An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāśūtra)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Keith, Arthur Berriedale. 1914. *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita. Part2: Kāṇḍas IV-VII*. Cambridge: Harvard University Press.
- Keith, Arthur Berriedale. 1920. *The Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauśītaki Brāhmaṇas of the Rig-veda*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ker, James Campbell. 1973. *Political Trouble in India. 1907–1917*. Delhi: Oriental Publishers.
- Kersten, Felix: 1952. *Totenkopf und Treue. Heinrich Himmler ohne Uniform. Aus den Tagebuchblättern des finnischen Medizinalrats*. Hamburg: Robert Mölich.
- Khosla, Gopāl Dās. 1963. *The Murder of the Mahatma. And Other Cases from a Judge's Notebook*. Bombay: Jaico Publishing House.
- Klimkeit, Hans-Joachim. 1981. *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Knott, Kim. 2016. *Hinduism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kulkarni, Ananta Ramachandra. 1996. „Satī in the Marāṭhā Country.“ In *Images of Women in Maharashtrian Literature and Religion*, hg. v. Anne Feldhaus, 171–198. Albany: State University of New York Press.
- Lariviere, Richard W. 2022. *Common Sense and Legal History in India. Collected Essays on Hindu Law and Dharmasāstra*. Delhi: Primus Books.
- Leslie, Julia. 1989. *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman according to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Delhi: Oxford University Press.
- Lipner, Julius J. 2005. *Bankimchandra Chatterji. Ānandamāṭh, or The Sacred Brotherhood*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Luithle, Andrea und Nicole Manon Lehmann. 2003. *Selbstopfer und Entzagung im Westen Indiens. Ethnologische Studien zum sati-Ritual und zu den Shvetambara Jaina*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- MacDonell, Arthur Anthony. 1904. *The Br̥had-Devatā attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda. Part II*. Cambridge: Harvard University Press.
- Malhotra, Rajiv. 2014. *Indra's Net. Defending Hinduism's Philosophical Unity*. Noida: Harper Collins.
- Malinar, Angelika. 1996. *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Malinar, Angelika. 2019. „Indiens ‚säkulare‘ Religion. Nationalistische Deutungen des Hinduismus.“ In *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf und Jens-Uwe Hartmann, 201–228. Berlin: Walter de Gruyter.
- Mayer-König, Birgit. 1998. „Zur Stellung der Frauen im śivaitischen Tantrismus.“ In *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte*, hg. v. Manfred Hutter, 156–184. Graz: Leykam.
- McGovern, Nathan. 2019. *The Snake & The Mongoose. The Emergency of Identity in Early Indian Religion*. New York: Oxford University Press.

- McLane, John R. 1970. *The Political Awakening in India*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Meyer, Johann Jakob. 1926. *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaçāstra des Kauṭilya*. Leipzig: Harrassowitz.
- Michaels, Axel. 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Michaels, Axel. 2004. *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*. München: Beck.
- Michaels, Axel. 2010. *Manusmṛti. Manus Gesetzbuch*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Modī, Narendra Dāmodardās. 2015. *Jyotiṣṇaj*. New Delhi: Prabhat Prakashan.
- Mukherjee, Uma. 1966. *Two Great Indian Revolutionaries*. Kalkutta: Mukhopadhyay.
- Nambiar, Sita K. 2012. *Prabodhacandrodaya of Kṛṣṇa Miśra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Narasimham, P. 1939. *The Gītā. A Critique*. Madras: Huxley Press.
- Nyānatilo, Mahāthera. 1992. *Dhammapada. Des Buddhas Weg zur Weisheit und Kommentar*. Uttenbühl: Jhana-Verlag.
- Olivelle, Patrick. 1992. *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. New York: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 1993. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 1999. *Dharmaśūtras. The Law Codes of Ancient India*. New York: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 2009. *The Law Code of Viṣṇu. A Critical Edition and Annotated Translation of the Vaiṣṇava-dharmaśāstra*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olivelle, Patrick. 2011. *Language, Texts, and Society. Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*. London/New York/Delhi: Anthem Press.
- Olivelle, Patrick. 2020. „The Early History of Renunciation.“ In *The Oxford History of Hinduism. Hindu Practice*, hg. v. Gavin Flood, 101–121. New York: Oxford University Press.
- Patton, Laurie L. 2007. „Telling Stories about Harm. An Overview of Early Indian Narratives.“ In *Religion and Violence in South Asia. Theory and Practice*, hg. v. John R. Hinnells und Richard King, 10–38. London/New York: Routledge.
- Rādhākrṣṇan, Sarvapalli. 1958. *Die Bhagavadgītā*. Baden-Baden: Holle Verlag.
- Rajan, Chandra. 1995. *Viṣṇu Śarma. The Pancatantra*. London: Penguin Books.
- Rambachan, Anantanand. 2015. *A Hindu Theology of Liberation. Not-Two is not One*. Albany: State University of New York Press.
- Rau, S. Subba. 1904. *The Vedanta-Sutra with the Commentary by Sri Madhwacharya*. Madras: Minerva Press.
- Ray, Apratim. 2003. *Bankimchandra Chattopadhyay's Dharmatattva (1888)*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rāy, Mānabendra Nāth. 1952. „Radhakrishnan in the Perspective of Indian Philosophy.“ In *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, hg. v. Paul Arthur Schilpp, 541–564. New York: Tudor Publishing.
- Rothermund, Dietmar. 1965. *Die politische Willensbildung in Indien 1900–1960*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rothermund, Dietmar. 1995a. „Das Bevölkerungswachstum.“ In *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch*, hg. v. Dietmar Rothermund, 59–65. München: Beck.
- Rothermund, Dietmar. 1995b. „Epochen der indischen Geschichte. In *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch*, hg. v. Dietmar Rothermund, 77–100. München: Beck.
- Roy, Amal Kumar. 1981. *The Gita – A Religious Book? An Appraisal of a Discourse*. Calcutta: Navana.
- Ruben, Walter. 1964. *Indische Romane. Eine ideologische Untersuchung. Band I. Einige Romane Bankim Chatterjees und Rabindranath Tagores*. Berlin: Akademie Verlag.
- Sardesai, Shriniwas Ganesh. 1982. *Marxism and the Bhagvat Geeta*. New Delhi: People's Publishing House.
- Sarkar, Sumit. 1973. *The Swadeshi Movement in Bengal 1903–1908*. New Delhi: Poeple's Publishing House.
- Sarkar, Tanika. 2001. *Hindu Wife, Hindu Nation. Community, Religion, and Cultural Nationalism*. London: Hurst & Company.

- Śāstri, Subrahmaṇya. 1946. *Varahamihira's Brihat Samhita*. Bangalore: Soobiah & Sons.
- Sävarkar, Vināyak Dāmodar. 2018. *Hindutva. Who is a Hindu?* New Delhi: Hindi Sahitya Sadan.
- Schmithausen, Lambert. 1995. „Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden.“ In *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*, hg. v. Gerhard Oberhammer, 43–74. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Schreiner, Peter. 2013. *Viṣṇupurāṇa. Althergebrachte Kunde über Viṣṇu*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Sharma, Arvind. 1983. *Abhinavagupta. Gitārthaśaṅgraha*. Leiden: Brill.
- Sharma, Arvind. 2002. „Where is Kurukshetra.“ In *Holy War. Violence in the Bhagavad Gita*, hg. v. Steven J. Rosen, 35–41. Hampton: Deepak Publishing.
- Shourie, Arun. 1979. *Hinduism: Essence and Consequence. A Study of the Upanishads, the Gita and the Brahma-Sutras*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Simon, Gerd. 1999. *Walther Wüst. Des Führers Buch „Mein Kampf“ als Spiegel arischer Weltanschauung*. <http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/WuestBuddha.pdf>, abgerufen am 14.05.2023.
- Slaje, Walter. 1999. „Rājavidyā.“ *Studien zur Indologie und Iranistik* 22: 131–166.
- Slaje, Walter. 2009a. „Textkultur und Tötungspraxis. Historische und aktuelle Aspekte ‚traditionsverankerten‘ Frauentötern in Indien.“ In *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, hg. v. Wolfgang Reinhard, 193–215. München: Beck.
- Slaje, Walter. 2009b. *Upanischaden. Arkanum des Veda*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Slaje, Walter. 2012. *Suum cuique. Zur ideengeschichtlichen Verankerung einiger indischer Gewaltphänomene*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Southard, Barbara. 1971. *Neo-Hinduism and Militant Politics in Bengal, 1875–1910*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Syed, Renate. 1998. „Materie, Göttin, Frau: Zur Vorstellung des Weiblichen im indischen Denken, dargestellt anhand ausgewählter śivaitischer Purāṇas.“ In *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte*, hg. v. Manfred Hutter, 185–220. Graz: Leykam.
- Syed, Renate. 2001. „Ein Unglück ist die Tochter“. Zur Diskriminierung des Mädchens im alten und heutigen Indien. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tharu, Susie und K. Lalita, Hg. 1991. *Women Writing in India. 600 B. C. to the Present. Volume I: 600 B.C. to the Early Twentieth Century*, 281–290. New York: The Feminist Press.
- Tieken, Herman. 2005. „The Mahābhārata after the Great Battle.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 48,1:5–46.
- Tietke, Matthias. 2011. *Yoga im Nationalsozialismus. Konzepte, Kontraste, Konsequenzen*. Kiel: Ludwig.
- Tilak, Bāl Gaṅgādhar. 1936. *The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion. Śrīmad Bhagavadgītā Rahasya or Karma-Yoga-Śāstra. Volume II*. Puṇe: Tilak Bros.
- Trimondi, Victor. 2002. *Hitler – Buddha – Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*. Wien: Ueberreuter.
- Varmā, Viśvanāth Prasād. 1960. *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*. Bombay: Asia Publishing House.
- Vijñānānanda, Swāmī. 1890. *Srimad Devi Bhagavatam. Part II*. Allahabad: Panini Office.
- Wezler, Albrecht. 1998. „„Dowry Deaths“ – Bemerkungen zu einer neuen Form von Gewalt in Indien.“ In *Aufgeklärte Kriminalpolitik oder Kampf gegen das Böse? Band II: Neue Phänomene der Gewalt*, hg. v. Klaus Lüderssen, 284–308. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Winternitz, Moriz. 1920. *Die Frau in den indischen Religionen. I. Teil: Die Frau im Brahmanismus*. Leipzig: Curt Kabitzsch.
- Witzel, Michal und Toshifumi Gotō. 2007. *Rig-Veda. Das Heilige Wissen. Erster und Zweiter Liederkreis*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Wortmann, Sven. 2019. „Strategien der vedisch-brahmanischen Religion zur Bewältigung religiöser Pluralität.“ In *Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte. Kritische Reflexionen über ein*

- etabliertes Konzept*, hg. v. Max Deeg, Oliver Freiberger und Christoph Kleine, 15–31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Yoshimizu, Kiyotaka. 2022. *Kumārila on How to Denounce Buddhism as a Heresy in Terms of the Sources of Dharma*. Kyōto: Ryūkoku-University.
- Young, Katherine K. 2002. „Women and Hinduism.“ In *Women in Indian Religions*, hg. v. Arvind Sharma, 3–37. Oxford: Oxford University Press.