

Rebellionen II

Reaktionen der Charaktere in ausgewählten modernen Sanskrit-Erzählungen auf eine Beeinträchtigung durch traditionelle Normen

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Beate Guttandin

aus Mainz

Bonn 2025

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Carmen Brandt

(Vorsitzende)

Prof. Dr. Konrad Klaus

(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Jürgen Hanneder

(Gutachter)

Prof. Dr. Kristina Großmann

(Weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 2025

Für ihre motivierende Unterstützung

bedanke ich mich herzlich bei

Madhav Deshpande

Jürgen Freitag

Kristina Großmann

Jürgen Hanneder

Bethany Walker und

Malgorzata Wielinska-Soltwedel.

Inhalt	2
Formalia	6
Abkürzungsverzeichnis	8
I. Einleitung	9
1. Hinführung zur Forschungsfrage	9
1.1. Entstehung des Forschungsinteresses	9
1.2. Das Forschungsfeld „Moderne Sanskritliteratur“	9
1.3. Eingrenzung des Forschungsfeldes auf Kurzepik in der Zeit nach der Unabhängigkeit	13
1.4. Fokus der Forschungsfrage: Rebellionen in den Erzählungen	16
2. Leitgedanken der Untersuchung	17
2.1. Die Sichtweise der Charaktere muss eingenommen werden	17
2.2. Die Autoren und Autorinnen haben immer Recht	19
2.3. Erfundene Traditionen	20
2.4. Die Welthaltigkeit von Erzählungen	22
2.4.1. Welthaltigkeit bedarf des Beweises	22
2.4.2. Welthaltige Belletristik als Quelle für anthropologische Erkenntnisse	24
2.4.3. Die Welthaltigkeit von Alltagsgeschichte ist persönlich und politisch	26
2.5. Transkulturalität und das Individuum in der Alltagsgeschichte	27
3. Methodik	28
3.1. Annäherung an die Einschätzung der Rebellionen in den Erzählungen	28
3.2. Belege aus den Erzählungen für die Notwendigkeit der Vorgehensweise	30
3.3. Definition einiger dehnbarer Begriffe für ihre Verwendung im Untersuchungstext	31
4. Textmaterial für die Untersuchung	32
4.1. Die zehn übersetzten Erzählungen	33
4.1.1. Die Originalausgaben	33
4.1.2. Der Übertragungsprozess der Sanskrit-Originale in die Zielsprache	34
4.2. Säkulare Rechtstexte, anthropologische Studien und soziologische Datenerhebungen	35

4.3	Traditionelles Textmaterial	37
4.3.1	Frühe Textquellen für Kernnormen der Muslime	38
4.3.2	Frühe Textquellen für Kernnormen der Hindus	39
5.	Erzählungs- und Untersuchungsinhalte	43
5.1	Dramatis Personae in den Erzählungen	43
5.2	Kapitelinhalte der Untersuchung	44
6.	Erkenntnisgewinn	46
II.	Hauptteil	48
	Untersuchung zur Frage:	
	Wie reagieren die Personen in ausgewählten modernen Sanskrit-Erzählungen auf eine Beeinträchtigung durch traditionelle Normen?	
1.	Die Älteren als Autoritätspersonen	48
1.1	Die Älteren der Tradition	48
1.2	Die Älteren und die Jüngeren in einem Lebenszusammenhang	52
1.3	Die „Älteren“ der säkularen Ehe- und Familiengesetze	54
1.4	Widerstand gegen die Autorität der Älteren in den Erzählungen	57
2.	Das Konzept der arrangierten Ehe in den Erzählungen	59
2.1	Die Auffassung einer Heirat als <i>samskāra</i> als Grund für eine arrangierte Ehe	61
2.2	<i>Sahadharma</i> (Partnerschaft in der Ritualdurchführung) als Grund für eine arrangierte Ehe	63
2.2.1	Hinweise auf Rituale in den Erzählungen	64
2.2.2	Bestandskraft der Ahnenrituale, Privatheit von Ritualen und ihre Kurzformen	67
2.3	Patrilineare Nachfolge als Grund für eine arrangierte Ehe	71
2.4	Endogame Nachkommen als Grund für eine arrangierte Ehe	72
2.5	Belohnung für das Ehepaar als Grund für eine arrangierte Heirat	74
2.6	Gründe von Muslimen für eine arrangierte Ehe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	76
2.7	Strafandrohungen der Tradition für den Erhalt der Linientreue zum System	79
2.7.1	Strafmaß für Verstöße gegen traditionelle Normen	79

2.7.2	<i>karma[n]</i> als unterstützendes Glaubensgerüst für den Erhalt der Tradition	81
2.7.3	Kontrolle durch das Umfeld	84
2.7.4	Konzertierte Aktion	88
2.8	Rebellionen in den Erzählungen gegen das traditionelle Konzept der arrangierten Ehe	90
3.	„Matchmaking“	99
3.1	Die verantwortlichen Personen	100
3.1.1	Die Eltern	100
3.1.2	Der Bruder der Ehefrau	101
3.2	Kriterien der Personen, die am Prozess der Partner*innenvermittlung beteiligt sind	108
3.2.1	Das Heiratsalter als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen	109
3.2.2	<i>Jāti</i> -Endogamie als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen	113
3.2.3	Im Einklang stehende Geburtshoroskope als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen	116
3.2.4	Mitgift als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen	119
3.2.5	Versicherung der körperlichen und geistigen Gesundheit der Heiratswilligen als Kriterium für die Eheanbahnung in den Erzählungen	129
3.2.6	Beteiligung der Brautleute in den Erzählungen am Prozess der Partner*innensuche	133
3.3	Vier Reaktionen von Personen in den Erzählungen auf die Partner*innensuche der Älteren	137
3.3.1	Einordnung	137
3.3.2	Verzicht	141
3.3.3	Flucht	142
3.3.4	Individualisierung	149
4.	Alltag in der Ehe	154
4.1	Patrilokalität als Residenzregel nach der Eheschließung	155
4.2	Pflichten der Ehefrau nach einer traditionellen Heirat	157
4.3	„Bringing the men back in“	167
4.4	Rebellionen in der Ehe	176
4.4.1	Rebellionen während der Ehe in den Erzählungen	177

4.4.2 Ehebruch	184
III. Ergebnisdiskussion	192
1. Die eingeführten Leitgedanken ergaben eine wichtige Grundlage für die Untersuchung der Erzählungsinhalte.	192
1.1 „Erfundene Traditionen“ werden in den Erzählungen offengelegt.	192
1.2 Studien sollten genauere Fragestellungen anbieten.	193
1.3 Die Erzählungen können als illustrierende Informationsquelle für soziologische oder anthropologische Studien dienen.	194
2. Die Persönlichkeit der Rebellierenden und die Ausprägung ihres Widerstandes sind komplex ausgestaltet.	195
2.1 Bei den Jüngeren herrscht der Wille zum Konsens vor, während es den Älteren und Anweisungsbefugten an Flexibilität und Toleranz mangelt.	195
2.2 Die Gründe für Widerstand sind individuell.	196
2.3 Auslöser des Widerstands ist die Unerträglichkeit der persönlichen Situation.	197
2.4 Die Rebellierenden richten ihren Widerstand nicht gegen das traditionelle System, sondern gegen konkrete Personen.	198
2.5 Die Repressionsmechanismen der Gegenseite bestehen aus systemimmanenteren Drohungen.	199
2.6 Die Rebellierenden passen ihre Strategien der individuellen Situation an.	199
2.7 Die Rebellen stören andere Normen als die Rebellinnen.	199
2.8 Die Rebellionen sind erfolgreich.	201
3. Ergebnisse außerhalb der Fragestellung	201
3.1 Beispiel für ein <i>sūtra</i> von Āpastamba	201
3.2 Beweis für Individualität hinter einer scheinbaren Uniformität in hierarchisch strukturierten Zusammenhängen.	202
IV. Zitierte Literatur	203

Formalia

Die Gestaltung des Textes folgt den Vorgaben des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften (IOA) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Hg.) (2018): *Formalregeln*, S. 1–18. Entsprechend wurden Zeichensetzung und Rechtschreibung von Zitaten aus der Sekundärliteratur und die voneinander abweichenden Gestaltungen der Zitate aus Guttandin (2018, 2020, 2021) beibehalten.

Zitate aus den untersuchten Erzählungen wurden mit dem Datum der Publikationen der Originalwerke zitiert, um die jeweils erzählte Zeit anzuzeigen. Beigefügt wurde die Publikation der Transliteration und der Übersetzung mit Seitenzahl. Im Literaturverzeichnis wurde für manches Werk aus der Sekundärliteratur das Datum der Erstausgabe beigegeben, um die Relevanz seiner Inhalte für eine der erzählten Zeiten anzuzeigen. Auf Kapälchen, die Einrückung der Nummerierung und ein zusätzliches Glossar der fremdsprachlichen Fachausdrücke wurde in Absprache mit dem Betreuer verzichtet. Sanskritbegriffe werden jeweils bei der ersten Erwähnung übersetzt und im Folgenden ohne Übersetzung verwendet.

Indische Gesetze wurden unter ihrem im Text zitierten Akronym oder, wenn nicht vorhanden, unter ihrem offiziellen Zitiernamen in das Inhaltsverzeichnis aufgenommen, zusammen mit der Webseite, in die das Gesetz eingestellt wurde und der URL, die direkt auf die Seite mit dem Gesetzestext führt. Nach einmaligem Zitat des vollen Namens mit Akronym wird bei wiederholter Erwähnung nur noch das Akronym zitiert.

Urteile an indischen Gerichtshöfen sind unter dem Namen des*der Richter*in mit Tagesdatum zitiert, um Verwechslungen mit Urteilen derselben Richter*innen aus dem gleichen Jahr zu vermeiden. Entsprechend wurden sie zusammen mit den Angaben der Webseite und der URL in das Inhaltsverzeichnis aufgenommen.

Alle Internetadressen wurden am 14.10.2024 nachgeprüft und waren gültig. Sie führen zur Webseite „India Code – digital repository of all Indian State Acts“ (Content Provided by the Ministries/Departments in the Government of India) und zu der privaten Webseite „Indian Kanoon“, deren Links sich häufig stabiler verhalten. Auf den Webseiten sind sämtliche Gesetze und Urteile der Republik Indien und teilweise auch die Gesetze aus der Kolonialzeit eingestellt. Für einige Urteile musste auf Links juristischer Webseiten wie casemine.com zurückgegriffen werden.

Geschlechterneutrale Formulierungen oder der Asterisk werden angewendet gemäß den Vorschlägen in: Gleichstellungsbüro der Universität Bonn (Hg.) (2022): *Empfehlungen zur Umsetzung einer geschlechtergerechten Sprache*. PDF, o. S.

Für die Vorabveröffentlichung von Inhalten und Teilen der Dissertation liegt die Genehmigung des philosophischen Dekanats der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn vor.

Abkürzungsverzeichnis

Ā.	Āpastamba
Bau.	Baudhāyana
CCrP	Code of Criminal Procedure
Dha.	Dharmasūtra
Gau.	Gautama
HAMA	Hindu Adoptions and Maintenance Act 1956
HEA	Hindu Evidence Act
HMA	Hindu Marriage Act
HSA	Hindu Sucession Act
HUF	Hindu Undevided Family
IPC	Indian Penal Code
NCPCR	National Commission for Protection of Child Rights
NRI	Non Resident Indian
OBC	Other Backward Classes
Va.	Vasiṣṭha

I. Einleitung

1. Hinführung zur Forschungsfrage

1.1 Entstehung des Forschungsinteresses

Auf moderne Sanskritliteratur muss man trotz ihrer Masse, die sich seit 1784¹ aufgetürmt hat, durch eine Bemerkung am Rande hingewiesen werden² oder anderweitig über sie stolpern, um sie zu entdecken. Beim Durchstöbern der Bibliothek des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn stieß ich auf einige Bände mit Sekundärliteratur indischer Wissenschaftler*innen in englischer Sprache, die annotierte Bibliografien und kurze Auszüge aus moderner Sanskritliteratur seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in das späte 20. Jahrhundert aufwiesen. Hanneder hatte sich schon 2009 mit allen Aspekten der modernen Sanskritliteratur bezüglich ihrer Menge und Inhalte, ihrer literarischen Einordnung, der Biografien der Schreibenden, ihrer Motivation und der Relevanz des Sanskrit als gesprochener und zu Literatur verarbeiteter Gegenwartssprache auseinandergesetzt. Seinen Ausführungen werden hier nur Ergänzungen beifügt, die bereits in einigen Veröffentlichungen vorgetragen wurden (Guttandin 2018: 249+250, Guttandin 2020: 9–12, Guttandin 2021: 123–125).

1.2 Das Forschungsfeld „Moderne Sanskritliteratur“

Die Tendenz der Literaturwissenschaften, die Literatur seit etwa 1800 bis in die Gegenwart in zeitlich kleinere Perioden einzuteilen und diese isoliert zu betrachten, hat in letzter Zeit Kritik hervorgerufen:

Ihr [der Literaturwissenschaft, Anm. d. Verf.] Leitbegriff ist der des Zerfalls, ihre kritische Norm dessen Gegensatz: Ganzheit. Gesellschaftliche Modernisierung erscheint im mainstream ästhetischer Reflexionen vom späten 18. Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts als Zerfallsprozeß, als Prozeß fortschreitenden Verlusts von (sozialer, normativer, personaler etc.) Ganzheit und darin des Verlusts universeller Wahrheiten, die Ganzheit garantieren könnten. Positives konnte die ästhetische Moderne diesem Vorgang kaum abgewinnen. Wenn sie das Fragmentarische als ästhetische Leitkategorie moderner Kunst postulierte, so wollte sie dies selten als Zeichen einer Zustimmung zum Modernisierungsgeschehen, wollte das Fragment vielmehr als

¹ Shukla (2002: 93) setzt den Beginn der modernen Sanskritliteratur in dieses Jahr, in dem die Royal Asiatic Society für die Forschungsarbeit an Manuskripten des Sanskrit gegründet wurde. Ein Aufschwung der literarischen Produktion mit neuen Ideen und Konzepten schien sich seitdem einzuleiten, der durch die Einführung der Druckerpresse in Indien 1791 weiter belebt wurde.

² Die „Bemerkung am Rande“ kam von Philipp Kubisch.

ästhetische Signatur einer Welt verstanden wissen, der etwas fehlt. Gesellschaftliche Modernisierung erscheint im mainstream ästhetischer Reflexion als Prozeß fortgesetzter Beschädigung. [...] Dieses Verständnis gesellschaftlicher Modernisierung prägt die Modernebegriffe der deutschen Literaturwissenschaft bis heute. (Lohmeier 2007: 1–2)

Lohmeier schlägt vor, dass die Moderne in der Literatur zeitgemäß aus dem bereits in den Geschichts- und Sozialwissenschaften gefundenen Blickwinkel betrachtet wird, um die Einseitigkeit der Fokussierung auf Beschädigung aufzuheben. Dazu wird eine Sattelzeit von 200 Jahren vom späten 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart in eine „Makroepoche“ (Lohmeier 2007: 4) zusammengefasst, um Geschichte und Literatur in einem Langzeitzusammenhang zu begreifen, der es erlaubt, die immer wiederkehrenden Erfahrungen der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse zu sehen, statt einzelne Perioden voneinander unabhängig zu analysieren und ihre frühen Wurzeln zu vernachlässigen (vgl. Lohmeier 2007: 4). Unter diesem erweiterten Blickwinkel kann das Schlagwort „modern“ für Sanskritliteratur zwischen dem späten 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart beibehalten werden, ein Zeitraum, den auch *ādhunikasamskritasāhitya*, die im Sanskrit übliche Bezeichnung für „Moderne Sanskrit-Literatur“, abdeckt.

Die Zuordnung von belletristischen Werken zu zeitgeschichtlichen Perioden von wenigen Jahrzehnten, die jeweils durch ein herausstechendes politisches Ereignis eingeleitet und beendet werden, die Shukla (2002) für Sanskritliteratur oder Das (2005 und 2021) für indische Literatur einschließlich der Sanskritliteratur wählen, ist aussagekräftig für die Themenfelder, die in der Sanskritbelletistik kasuistisch verarbeitet werden. Inhaltlich bilden die Verfasser*innen moderner Sanskritliteratur die politische und sozialkritische Auseinandersetzung in Indien seit etwa dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart ab, die am Beispiel von Individuen literarisch gefasst wird.³ Die Konversionen zum Christentum von Zugehörigen aller Gesellschaftsschichten, die sich ein Entkommen aus dem *jāti*-System, Bildungsmöglichkeiten und soziale Aufstiegschancen erhofften oder deren Weltsicht ihnen nicht mehr mit den Vorstellungen der eigenen Geburtsgruppe vereinbar schien, führten zusätzlich zu christlich geprägter Sanskritliteratur in Monatszeitschriften⁴ und Büchern⁵, da viele ehemalige Hindus nach ihrem Religionswechsel dem Sanskrit verbunden blieben. Die Konzentration auf

³ Die Vielfalt der politischen und gesellschaftlichen Themen, die in der Sanskritliteratur verarbeitet werden, führt Shukla (2002) detailliert auf.

⁴ Die christlich beeinflussten Sanskrit-Zeitschriften *Panditapatrikā* und *Kāśīvidyāsudhānidhiḥ* erschienen seit 1860 im damaligen Benares, heute Varanasi, sowie die Zeitschrift *Vidyodaya* in Lahore (Shukla 2002: 36).

⁵ erhielt Devassia (2014) für sein Werk *Kristubhāgavatam* 1980 den Literaturpreis der Sāhitya Akadami.

die Lebens- und Gefühlswelt von Frauen blieb seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart als Grundthema für Sanskritschriftsteller*innen interessant. Durch das Studium außerindischer Literaturen, Reisen, langjährige Arbeitsaufenthalte im Ausland und durch das Interesse an der Politik und Kultur anderer Länder seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kamen internationale Themen hinzu.⁶ Neue Themen werden kontinuierlich eingeführt, ohne dass sich schon früh literarisch aufgegriffene gesellschaftliche und politische Probleme erledigt hätten, die deshalb auch bis in die Gegenwart immer wieder literarisch neugestaltet werden. Die kreativen Schriftsteller*innen wenden sich allen Literaturgattungen von Lyrik über Dramatik bis Epik zu, teils in autochthoner traditioneller Ausführung mit zeitgemäßen Inhalten als breit angelegte Versdichtung,⁷ teils in Romanform oder in kürzeren Erzählungen. Parallel zur langen und kurzen Versdichtung in sanskritypischer Silbenfassung (vgl. Sawhney 2014) sind koreanische, japanische und freie Rhythmen in Gedichten (Mādhavaḥ 2016) und alle Arten von Prosastilen in Romanen, Biografien, Autobiografien und Erzählungen in den Werken vertreten. Es gibt Übersetzungen aus anderen indischen Sprachen in das Sanskrit (Śrī Yogamāyā 2009) und Weltliteratur wird in das Sanskrit übertragen (Zadoo und Shastri in: Dimitrov 2019).

Wenn ein so umfangreicher Themen- und Stilkatalog belletristischer Literatur vorgestellt wird, möchte wohl manche*r die Werke vollständig lesen. Der gesellschaftliche und politische Hintergrund, aus dem die Literaturschaffenden ihre Themen ziehen, kann nicht annähernd ihre kreative Gestaltung vermitteln. Die knappen Zusammenfassungen von Literaturinhalten in einigen Werken der Sekundärliteratur können Leser*innen nicht zufriedenstellen, da der Plot erst lebt, wenn der Spannungsbogen des literarischen Erzeugnisses verfolgt werden kann. Die vielen Listen von Werken oder Autoren und Autorinnen moderner Sanskritbelletistik in der Sekundärliteratur sind nur insofern nützlich, als die Nachwelt durch sie erfährt, welche Menge an moderner Sanskritliteratur produziert wurde. Die Addition von Zahlenangaben aus der Sekundärliteratur über Belletristik in Versform oder Prosa und über Theaterstücke in der Sanskritliteratur der Moderne seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ergibt einen Werkausstoß im fünfstelligen und Namen von Verfassern und Verfasserinnen im dreistelligen Bereich (vgl. z. B. Mukherji 1997; Bharatīya 1999; Chattopadhyay 1999; Jha 2003; Shukla 1969

⁶ Z. B. verfasste Mādhavaḥ (1994: 14) am Tag des Berliner Mauerfalls ein Gedicht in freiem Rhythmus zu diesem Ereignis.

⁷ Schneider (1996) legte die Edition eines *mahākāvya*-s aus dem Jahr 1871 vor. Ein weiteres *mahākāvya* von Bālakṛṣṇa wurde 1998 editiert herausgegeben.

und 2002; Das 2005; Prajapati, M. 2005; Hanneder 2009⁸; Ranganath 2009; Hanneder und Broo (Hg.) 2012; Tripāṭhī 2012a und b; Prajapati S. (Hg.) 2014; Rawal 2017 u.a.).⁹ Die in Zeitschriften publizierte moderne Kurzepik¹⁰ ist darin nicht eingerechnet noch die unübersehbare Menge an Sanskritliteratur für Kinder jeden Alters.¹¹

Angesichts der Vielzahl dieser belletristischen Erzeugnisse könnte man erwarten, zumindest einige von ihnen leicht im Original oder in englischen Übersetzungen beschaffen zu können; doch derlei Bücher mit Versdichtungen, Theaterstücken, Romanen, Novellen und kurzen Erzählungen, auf die sich die Zusammenfassungen beziehen, sind oftmals nicht mehr erhältlich. Sie scheinen, einmal veröffentlicht, ausverkauft zu werden und sind für die Forschung nicht mehr greifbar (vgl. Hanneder 2009: 208). Einzelne in der Sekundärliteratur erwähnte Werke, denen bibliografische Daten beigegeben wurden, wären möglicherweise in Indien aufzuspüren, was durch den Mangel an Hinweisen über einen möglichen Standort der Bücher und die Zurückhaltung der Bibliotheken bei der Sammlung moderner Sanskritliteratur erschwert wird (vgl. auch Hanneder 2009: 208). Wenige Bändchen mit Poesie, Theaterstücken und Erzählungen haben den Weg aus Indien herausgefunden und sind in einigen wenigen Bibliotheken verfügbar. Der umfangreichen modernen Sanskritliteratur steht eine geringe Zahl an Würdigungen von Einzelwerken als Übersetzung oder Untersuchung mit einer eingegrenzten Fragestellung in wissenschaftlichen Artikeln oder Monografien gegenüber (z. B. Hanneder 2009; Nelson 2018; Patton 2019; Schneider 1996; Tripāṭhī 2016).¹²

Da vollständige Originale moderner Sanskritliteratur und Untersuchungen zu ihnen kaum vorliegen, ergab sich eine erhöhte Notwendigkeit, weitere moderne literarische Sanskrittexte aufzufinden, zu übersetzen und mit einer eingegrenzten Fragestellung zu untersuchen. Ohne Kenntnis vollständiger Werke, ihrer Inhalte, der Intentionen der Schreibenden, ihrer Biografien und Sprachstile, und der Entwicklung der Plots fehlt die Grundlage für wissenschaftliche Diskussionen über diese Werke, und die Gelegenheit, die Untersuchungsergebnisse am Original nachzuvollziehen und zu ergänzen, bleibt anderen Wissenschaftler*innen verwehrt. Die Präsentationen von Forschungen zu *ādhunikasaṃskṛtasāhitya* (Sanskrit-

⁸ Hanneder (2009) verweist auf weitere Anthologien und Listen mit moderner Sanskritliteratur.

⁹ Glasenapp (1961: 248–252) erwähnt moderne Sanskritliteratur, ohne sich eingehender mit ihr zu beschäftigen.

¹⁰ Eine Liste von Sanskrit-Zeitschriften, in denen Kurzepik publiziert ist, wurde in der Zeitschrift *Gāṇḍīvam* (1981) und unter: *Sanskrit Periodicals: Newspapers and Magazines* (2013) mit Links zu noch publizierenden Zeitschriften im Internet veröffentlicht.

¹¹ Eine Einführung in die Sanskritliteratur für Kinder gibt Saini (2023: 17–48).

¹² Mögliche Gründe für die Vernachlässigung von Übersetzungen und Untersuchungen moderner Sanskritliteratur führt Hanneder (2009: 205–208; 211–216) an.

Gegenwartsliteratur) während der World Sanskrit Conference 2023 (WSC) lassen im Vergleich zu den bei der WSC 2018 vorherrschenden Zusammenfassungen der gesamten modernen Sanskritliteratur einzelner indischer Bundesstaaten eine steigende Tendenz zu eingegrenzten Fragestellungen an Einzelwerke vermuten. Die Forschungen konzentrieren sich auf metrische Literatur¹³ sowie Theaterstücke¹⁴, lassen jedoch die Beschäftigung mit Prosa, insbesondere mit Kurzepik vermissen.

1.3 Eingrenzung des Forschungsfeldes auf Kurzepik in der Zeit nach der Unabhängigkeit

Das weitgehend unbearbeitete Forschungsfeld „Moderne Sanskritliteratur“ wurde für eine Untersuchung unter Ausschluss großer Mengen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts geschaffener Literatur zunächst auf Prosa limitiert. Sanskritprosa ist bereits um 900–700 v.u.Z. in den *brāhmaṇa-s*¹⁵ belegt und wurde neben metrischer Dichtung durch die Jahrhunderte¹⁶ bis heute fortgeführt. Das Untersuchungsmaterial wurde anschließend auf Kurzepik beschränkt. Diese Literaturgattung wurde bisher am wenigsten gewürdigt und eignet sich wegen ihrer im Vergleich zu Romanen relativen Kürze für die Übersetzung einiger Erzählungen mehrerer Verfasser*innen. Es blieb die Frage nach dem Zeitraum übrig, aus dem die Kurzepik für die Untersuchung stammen sollte. Die Sekundärliteratur lässt erkennen, dass das Volumen der Sanskritliteratur seit 1791 mit der Einführung der Druckerpresse in Indien bis heute schnell zunahm. Die Untersuchung neuerer und neuester Erzählungen könnte dabei helfen, den wissenschaftlichen Anschluss an immer neue Werke der Gegenwartsliteratur nicht vollständig zu verlieren. Nach meiner Erfahrung mit der Komplexität von Sprachführung und Inhalt einer Erzählung Rāvas (Guttandin 2018) erschienen mir zehn zu übersetzende Erzählungen das Maximum als Grundlage der vorliegenden Studie. Da indische Erzählungen die Landesgrenzen meist nicht überwinden, musste eine Suche nach Verfasser*innen und ihren Erzählungs-

¹³ Z. B. der Vortrag von Viradiya, Manjula: *Nārī: Her Ideological form and Empirical Aspect in “Nārī Gītam”* by Shanker Deo Avtare, 1985.

¹⁴ Z. B. Vorträge von Das, Abhishek: *Critical Analysis of Yugajīvanam* by Dr. Roma Choudhuri; Das, Rakesh: *Śrī jīvanyāyatīrthakṛtacipitakacarvaṇāṇṭake nāndīślokasya vimarśaḥ*; Kattel, Nawaraj: *nepāle samskrtanāṭakavikāsasya nūtana-prayāsaḥ*; Mondal, Priyanka: *Women Characters sketched in “Niṣkiñcana-Yaśodharām”*: A Modern Sanskrit drama; Ray, Sipra: *Contribution of Rama Chaudhuri as a Dramatist in Modern Sanskrit Literature*.

¹⁵ Als Teile des *veda* enthalten die *brāhmaṇa-s* Anleitungen für Rituale, kurze Erzählungen und philosophische Betrachtungen.

¹⁶ Beispiele für frühere belletristische Prosaliteratur (*gadya*) und Prosa mit Einschlüssen von Versen (*campū*) sind: Viṣṇuśarman: *pañcatantra* (200 v. u. Z.), Bāṇabhaṭṭā: *kādambarī* und *haṛṣacāritam* (1. Hälfte des 7. Jhs.), Subandhu: *vāsavadattā* (möglicherweise aus der 2. Hälfte des 7. Jhs.), Daṇḍin: *daśakumāracaritam* (8. Jh.), Soma-deva: *kathāsaritsāgara*, eine Übersetzung aus dem Prākṛt in das Sanskrit (11. Jh.), Bhāskara (1336–1565): Werke zum kashmirischen Saivismus, Desika (1560–1658): *yādavābhyudayam*.

sammlungen initiiert werden. Zwei Forschungsreisen nach Indien, Empfehlungen von indischen Schriftstellern in spezialisierten Gruppen der sozialen Medien und die anschließende persönliche Kontaktaufnahme¹⁷ ergaben mit zwei bereits in Bibliotheken außerhalb Indiens eingestellten Bänden zweier Autorinnen (Rāva 1954d und Pāṭaṇī 1994)¹⁸ eine kleine Sammlung von Erzählungen, die vorab gesetzten Kriterien standhielten:

1. Die Erzählungen sollten in der Zeit zwischen 1947, dem Jahr der Unabhängigkeit Indiens, und der Gegenwart verfasst worden sein und einen Einblick in das 20. und 21. Jahrhundert gewähren. Dafür konnten Erzählungen von 1954, die inhaltlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesiedelt sind, von 2013 mit Inhalten aus den 1960er Jahren, von 1994 mit Inhalten aus den 1980er Jahren sowie von 2006, 2010, 2011, 2012 und 2015, die von der Zeit um den Jahrtausendwechsel erzählen, zusammengestellt werden.
2. Die Erzählungen sollten aus mehreren indischen Bundesstaaten oder Regionen stammen, da der Umgang der Schriftsteller*innen mit der Sprache und die Auffassung des jeweiligen Themas in den verschiedenen Regionen Indiens unterschiedlich sein könnten und womöglich ein breiteres Spektrum an Informationen liefern würden. Es wurden Verfasser*innen aus Mahārāṣṭra, Gujarāt, Oriśa und Uttar Pradeś ausgewählt, deren Erzählungsplots auch häufig dort lokalisiert sind.
3. Zur Vermeidung von Diskriminierung wurden Erzählungen zur einen Hälfte von Autorinnen und zur anderen von Autoren ausgewählt.
4. Die Erzählungen sollten vollständig in einer Zeitschrift oder einem Buch in Indien veröffentlicht worden und die Schriftsteller*innen bei Kollegen und Kolleginnen bekannt sein, um eine Basis an literarischer Qualität zu gewährleisten.
5. Um die Auswahl unvoreingenommen zu halten und sie nicht durch persönliche Neigung zu bestimmten Inhalten und Meinungen der Schriftsteller*innen oder zu ihren Stil- und Sprachausprägungen zu steuern, wurden keine Inhalte geprüft, sondern

¹⁷ Hinweise auf Dvivedī erhielt ich von Gopabandhu Mishra, Abteilungsleiter des Sanskritdepartments der Banaras Hindu University in Varāṇasī 2017. Im Dezember 2017 konnte ich Dvivedī in Varāṇasī treffen, um seine beiden Kurzepik-Bände in Empfang nehmen. Er verstarb im Januar 2018. Harṣadeva Mādhavaḥ gelang es, Vīnā Pāṭaṇīs Kontaktdata aufzufinden und ein telefonisches Vorgespräch für einen Besuch bei ihr in Lucknow 2017 zu führen. Pāṭaṇīs Tochter Ruchira Kamboj war so freundlich, über WhatsApp die Vor- und Nachbereitung des Treffens durchzuführen, bei dem auch Pāṭaṇīs Bruder, Schwägerin und Schwiegertochter anwesend waren. Mit Śrī Yogi-gamāyā hielt ich Kontakt über WhatsApp und Videogespräche, mit Biśvālaḥ, Jāṇī und Mādhavaḥ über E-Mail.

¹⁸ Hanneder hat seinen Ausführungen zum modernen Sanskrit jeweils einen übersetzten Absatz aus der ersten von Rāvas (1954d) fünfzehn Erzählungen (Hanneder 2009: 225–227) und aus Pāṭaṇīs erster Erzählung aus ihrer Sammlung von 1994 beigegeben (Hanneder 2009: 221–222).

stichprobenartig insgesamt zehn Erzählungen aus den Sammlungen der ausgewählten Verfasser*innen für eine Übersetzung herausgegriffen.

Zur Vorbereitung der Untersuchung wurden die Erzählungen übersetzt und mit einer Einführung vorab publiziert (Guttandin 2018; Guttandin 2020; Guttandin 2021). Kurzbiografien der Verfasser*innen wurden den übersetzten Erzählungen beigefügt (Guttandin 2020: 195–211). Sie basieren auf einem dafür erstellten Fragebogen¹⁹, den die Schriftsteller*innen entgegenkommend ausfüllten. Sie wurden darin nach ihren Eltern, ihrem Bildungsweg, ihrer Karriere und Religion, ihrem Interesse an der Sprache und dem kreativen Schreiben in Sanskrit befragt. Für den 2018 verstorbenen Autor Dvivedī lieferte dessen Enkel die erfragten Angaben und eine Werkliste. Material für eine Biografie der Autorin Rāva, die nach der Niederschrift ihrer fünfzehn Erzählungen 1954 verstorben war, konnte anhand der Angaben in den Vorworten ihrer Bücher, in Zeitungsnotizen und auf einer Website der Ramakrishna- Mission zusammengetragen werden (Guttandin 2018: 250+251, Fußnoten 5–10).

Um kreativ schreibend tätig zu werden, reicht es nicht aus, die Sprache zu beherrschen und zu lieben. Es muss ein starker individueller Ausdruckswunsch hinzukommen, der einige Rückschläge aushalten und einige Mühe verkraften kann, denn erste Ergebnisse werden häufig nicht veröffentlicht. Und doch lassen sich Schriftstellende nicht entmutigen. Es folgen weitere Versuche, die schließlich die Öffentlichkeit erreichen und in ein längeres Einzelwerk oder eine Sammlung kürzerer Erzählungen münden. Bei ausreichender Beachtung durch Medien, schreibende Kolleg*innen, Kritiker*innen und Teilnehmer*innen von Fachkonferenzen kann ein Literaturpreis gewonnen werden. Die Finanzierung ihres Lebensunterhaltes mit schriftstellerischer Tätigkeit gelingt auch in Indien nur wenigen Menschen. Die Verfasser*innen der in dieser Arbeit untersuchten Erzählungen haben oder hatten alle einen anderen Hauptberuf (vgl. Hanneder 2009: 215+216), der ihren Biografien (Guttandin 2018 und 2020) zu entnehmen ist, sei es eine Anstellung bei der indischen Post (Mādhavaḥ), an einer Universität im Bereich Sanskrit (Biśvālaḥ, Śrī Yogamāyā) oder in einem pharmazeutischen Unternehmen (Jānī).

In den Veröffentlichungen der übersetzten Erzählungen wurde in den Einführungen auf die teilweise kritischen gesellschaftspolitischen Inhalte (Guttandin 2018, 2020, 2021), auf die Aktualität von Dorfgeschichten (Guttandin 2021), auf Sanskrit als Sprache moderner

¹⁹ Die ausgefüllten Fragebögen sind im Besitz der Verfasserin dieser Arbeit. Für diese Untersuchung wurden sie nicht mehr verwertet.

Literatur (Guttandin 2018: 249; 2020: 9+10), auf die indische Bezeichnung „*laghukathā*“ für die Erzählungen und ihre unzureichende Übersetzung mit „shortstory“ (Guttandin 2018; 2020: 11), auf die parallele Existenz von säkularer und traditioneller Gesetzgebung und auf den Widerstand von Personen in den Erzählungen gegen einige traditionelle Normen unter dem Schlagwort „Rebellionen“ eingegangen, das auch der Titel dieser Studie ist (Guttandin 2020).

1.4 Fokus der Forschungsfrage: Rebellionen in den Erzählungen

Trotz aller Unterschiede in Stil und Handlungsgerüst ragen aus allen Erzählungen Konfliktsituationen hervor, seien sie führendes Thema oder am Rande auftretend, die von Untersuchungsinteresse sind: Die Figuren in den Erzählungen reagieren auf eine Gefahr für ihr Wohlbefinden, die in den Vorgaben des ihnen vertrauten traditionellen Ehe- und Familienkonzeptes wurzelt. Sie befinden sich mit der Gesellschaft, ihrer Geburtsgruppe und der Familie in einem Aktionsraum und beabsichtigen, von seitens der meisten Mitglieder des Aktionsraums anerkannten traditionellen Normen abzuweichen oder sie zeigen, dass sie sich diesen Normen nur ungern unterordnen. Die Reaktion der Charaktere auf gesellschaftlichen Druck, ihr Umgang mit dem daraus resultierenden persönlichen Stress, ihre Mittel zur Sicherung ihres Selbstwertes, die Frage nach der Art und Flexibilität ihrer Strategien zur Abwehr einer Beeinträchtigung durch die Maßnahmen der Gegenseite und nach Erfolg oder Scheitern des Aufstands bilden den Rahmen für diese Untersuchung und führten zur Forschungsfrage unter dem Haupttitel „Rebellionen II“²⁰:

Wie reagieren die Personen in ausgewählten modernen Sanskriterzählungen auf eine Beeinträchtigung durch traditionelle Normen?

Dass die Personen²¹ in den Erzählungen Widerstand leisten, ist durch den Haupttitel „Rebellionen“ bereits gesetzt. Gefragt wird nach der Bandbreite des Widerstands, den Gründen, auslösenden Momenten und Strategien, einer möglichen Unterstützung durch Außenstehende und nach Erfolg oder Misserfolg der Rebellion. Dabei muss im Auge behalten werden, dass Rebellen*innen nicht unbedingt aktive Kämpfer*innen sind oder sein können. Der Spielraum ist häufig so eng bemessen, dass ein ausgehandelter Kompromiss bereits die Rebellion darstellt (Deshpande 2005: 7). Aus dem gleichen Grund kann das Schweigen einer Mehrheit nicht

²⁰ Acht der untersuchten Erzählungen wurden unter dem Titel „Rebellionen (I)“ (Guttandin 2020) veröffentlicht.

²¹ Die Charaktere in den Erzählungen sind weitgehend in einen kulturellen Zusammenhang eingebunden, dem Einzelpersonen unter- oder eingeordnet sind. Da es ihnen andererseits nicht an Persönlichkeit mangelt, wird der Vorschlag von Daniel (1984), „Individuum“ durch „Person“ zu ersetzen, in dieser Untersuchung aufgegriffen.

regelmäßig mit Zustimmung zu den gegebenen Verhältnissen gleichgesetzt werden (Deshpande 2005: 4).

Aspekte aus Einzelwerken der wissenschaftlichen Literatur zur Fassbarmachung einer Rebellion und daraus extrahierbare mögliche Definitionen des Begriffs sind für diese Untersuchung zu unspezifisch: Die Vorschläge von Durkheim aus dem Jahr 1895 (König 2011), Merton (1968) und Agnew (1992) sind zu sehr auf Rebellionen größerer Gruppen gegen einen Staat fokussiert und wurden in der Folgezeit auf Fragen zum Strafrecht ausgerichtet. Die Rebellion innerhalb einer geschlossenen sozialen Struktur in Indien wird vorwiegend unter „teenage rebellions“ in Zusammenhang mit dem Thema Jugendkultur (z. B. Bansal 2013) abgehandelt. Die Rebellion indischer Erwachsener in einem engeren sozialen Umfeld wird wissenschaftlich kaum berücksichtigt. Wenn das Thema angepackt wird, geschieht es anhand der Veröffentlichung von Erzählungen (z. B. Bagul und Deshpande 1999: 29–37).²² Aumann (2024: 118–128) fasst Motive für individuelle Entscheidungen zur Rebellion zusammen, die sich auf Überlegungen von Autoren gründen, die dem Existenzialismus zugeordnet werden. Sein Aufsatz eignete sich als Anregung für die Suche nach der Motivation einer rebellierenden Person gegen eine der Tradition verhaftete Mehrheit.

2. Leitgedanken der Untersuchung

Unter der Oberfläche eines nüchternen (*Biśvālah*) und eines auf das psychische Erleben der Protagonistin eingehenden (*Rāva*, *Srī Yogamāyā*) Schreibstils oder hinter der Mischung aus WhatsApp-Chats und poetischen Einschüben (*Jānī*) gilt es, die Motive und Strategien der rebellierenden in ihrer Zeit und Umgebung aufzuspüren. Einige Leitgedanken schwingen bei der Untersuchung mit. Sie unterstützen ihre Stoßrichtung und halten den Kurs.

2.1 Die Sichtweise der Charaktere muss eingenommen werden.

Die Schriftsteller*innen richten ihre Erzählungen an ein panindisches Lesepublikum (vgl. Hannereder 2009: 206), das mit allen Aspekten der Erzählungen vertraut ist und die Gefühle der Charaktere aus eigener Erfahrung oder aus der Erfahrung im Umfeld lebender Personen kennt. Zum Zeitpunkt des Schreibens ahnten die Autoren und Autorinnen nicht, dass ihre

²² Bagul stellt in seiner Erzählung die Rebellion des Sohns eines Latrinenreinigers gegen seine Eltern und die kastenorientierte Umgebung vor. Dieser weigert sich, den Beruf des Vaters weiterzuführen. Die Geschichte nimmt kein glückliches Ende: Der Held wird mit Vorgaben aus der Tradition „aus-, manu'-vriert“ (Bagul und Deshpande 1999: 37). Die Erzählung wurde von Deshpande aus dem *Marāṭhī* in die englische Sprache übertragen und trägt den Titel „Rebellion“.

Erzählungen in eine andere Sprache für eine andere Kultur übersetzt werden würden. Sie geben größtenteils nur sparsame Andeutungen auf die dem Plot unterliegende spezielle Problematik, die zwar in Indien, doch nicht detailliert genug und nicht in ihrer umfassenden Auswirkung außerhalb des Landes bekannt ist. Um zu einem Forschungsergebnis zu gelangen, das die beschriebenen Handlungen, Gefühle und Gedankengänge ausreichend erfasst, muss die Sichtweise der Personen aus ihrer Tradition heraus nachvollzogen werden.

Ein Exkurs zu den Gründen für eine arrangierte Ehe aus traditioneller Sicht ist für die Untersuchung notwendig, da viele Ältere in den Erzählungen trotz mancher Gegenwehr auf dieser Vorgabe bestehen und die meisten Rebellierenden keineswegs grundsätzlich dagegen protestieren. Es muss nachvollzogen werden können, aus welchem Grund und auf welche Weise sie schließlich doch gegen ihre Verheiratung in eine arrangierte Ehe protestieren und wie sich die Machtverhältnisse in der Ehe und im Zusammenleben mit den älteren Verwandten in den Erzählungen entwickeln und ob sie mit dem realen Alltag übereinstimmen. Der Exkurs orientiert sich dabei nur an den Informationen und ihren Verknüpfungen innerhalb der Tradition, die für den Gang der ausgewählten Erzählungen wichtig sind. Die Sekundärliteratur mit Kapiteln zu Heirat, Ehe und Familie im Hinduismus ist reichhaltig (beginnend mit z. B. Kane 1941, II, Teil 1, Kap. 9, 12 und 14 bis z. B. Michaels 1998, Teil 3, 7 oder Davis 2013). Für diese Untersuchung musste jedoch Literatur zu enger gefassten Themen beigezogen werden, die weniger bekannte Aspekte einiger in den Erzählungen angesprochener Einzelnormen der Tradition erhellen konnte. Es waren vor allem Aufsätze und Datenerhebungen mit Untersuchungen zu besonderen Umständen und Details der traditionellen Vorgaben erforderlich. Gleichermaßen gilt für die muslimische Standardliteratur. Als Einführung in muslimisches Familienrecht könnten wohl Pearl und Menski (1998) genutzt werden, doch war für Rāvas Erzählung (1954a) nur die spärlich vorhandene Literatur zur *Shī'a*²³ relevant, aus der für die Erzählung notwendigen Informationen zusammengetragen werden konnten.

Ein zweiter Exkurs wurde zur Darstellung von Kurzformen der häuslichen Opferrituale erstellt. Die dafür vorausgesetzte religiöse Übereinstimmung zwischen den Ehepartner*innen wird als einer der wichtigsten Gründe für eine arrangierte Ehe in soziologischen Befragungen angegeben. Die umfanglichen Rituale mussten für ihre praktische Durchführung schon in der Zeit ihrer ersten schriftlichen Kodifizierungen dem Alltag der Menschen angepasst werden. Umso mehr bedurfte es alltagstauglicher Zuschnitte, die der Arbeitsüberlastung moderner

²³ Die *Shī'a* ist eine der beiden Hauptströmungen des Islam.

indischer Menschen Rechnung tragen konnten. Ohne ein Verständnis ihrer Kurzformen kann kaum eine Vorstellung der Ritualdurchführung im Alltag der Erzählungsfiguren gewonnen werden, die dort stets als präsent vorgestellt werden muss, auch wenn sie kein leitendes Thema ist. Wenn in den Erzählungen Rituale erwähnt werden, transportieren sie wichtige Informationen wie das Selbstverständnis der Ehepartner*innen als *sahadharmačārin* und *sahadharmačāriṇī* („Partner und Partnerin bei der Ritualdurchführung in der Ehe“), das in diesen Exkurs einbezogen wird.

2.2 Die Autoren und Autorinnen haben immer Recht.²⁴

Dass die Literaturschaffenden ihre Tradition kennen, keinen Umstand ohne Grund erwähnen und jedes Detail bewusst gestalten, wird vorausgesetzt. Wenn mehrere Stellen einer Erzählung vermeintlich nicht zusammenpassen, Begriffe der Originalsprache an der gesetzten Stelle erstaunen oder sich die Frage nach der Realitätsnähe einer Darstellung stellt, muss so lange recherchiert werden, bis sich alles zusammenfügt und sich der Sinn der fraglichen Stelle innerhalb der Erzählung einleuchtend ergibt. Beispiele aus der Menge der anfänglichen Missverständnisse während des Übersetzungs- und Untersuchungsprozesses mögen den Wert des Axioms verdeutlichen: Das mit dem Begriff *dvija* („zweimalgeboren“) verbundene übliche Fachgrundwissen musste für das Verständnis der Aussagen der Hauptfigur in Rāva (1954b) mit Details zum *upanayanasaṃskāra* („Übergangsritual von der Kindheit in den Bildungsweg“) ergänzt werden, um die Aussage der Hauptfigur, dass sie und ihr Geliebter *dvija*-s seien, aus der Tradition heraus nachvollziehen zu können. Die scheinbar übertrieben große Freude der Muslimin Amīnā (Rāva 1954a) über ihre Lebensperspektive nach dem Tod des Ehemannes entpuppte sich erst als harsche Kritik der Autorin am Hinduismus, als der angesehene Status einer muslimischen Witwe recherchiert und zwei weitere Erzählungen derselben Autorin im gleichen Erzählband über die beklagenswerte Situation hinduistischer Witwen übersetzt worden waren. Die Erwähnung von Gerüchten über ins Ausland gereiste und nicht mehr zurückkehrende indische Ehemänner (Śrī Yogamāyā 2011) stellte sich als Hinweis auf einen tatsächlichen und weiterhin aktuellen Misstand heraus und legitimierte die scheinbar übertriebenen Ängste der Hauptfigur vor einem Auslandsaufenthalt ihres Ehemannes.

²⁴ Abgewandelt nach Raimund Fellinger, dem verstorbenen ehemaligen Cheflektor der Verlage Suhrkamp und Insel: „Der Autor hat immer Recht.“ (Rothmann (27.04.2020).

2.3 Erfundene Traditionen²⁵

Die Möglichkeiten, eine Tradition zu erfinden, sind vielfältig. Die bewusste Kreation eines neuen Brauchs und seine Etablierung als angebliche Tradition aus unbekannter Vorzeit untersuchen die Verfasser*innen der Beiträge eines von Hobsbawm und Ranger (1983) herausgegebenen Bandes. Sie zeigen an Beispielen aus der Praxis erfundene Traditionen und ihre Wirkung in der Gegenwart als Rückprojektionen auf:

,Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. [...] However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of ,invented' traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. (Hobsbawm und Ranger (Hg.) 1983: 1+2)

Bharucha (1989) untersucht in ihrem Artikel erfundene Traditionen im indischen Theater, die zwischen tatsächlich überlieferten Elementen eingefügt worden sind:

In this essay I will [...] focus [...] on the more seemingly ,creative' inventions of tradition that have been implemented by our own artists, directors and ,experts' in the Indian theatre. Much of the discussion will focus on the discourse of theatre, in which concepts of the ,folk' and the ,theatre of roots' will be examined as inventions of the urban intelligentsia. (Bharucha 1989: 1907)

Die „Erfindung“ einer Tradition, auch im Sinn einer Modernisierung und Anpassung, kann eine Kultur erhalten und stärken und ist nicht per se als negativ zu bewerten. Es ist auch nicht nötig, grundsätzlich eine neu entworfene oder stark veränderte oder nur noch rudimentär existierende Tradition zu verwerfen oder als nicht „echt“ zu brandmarken (vgl. Plant 2008). Eine erfundene Tradition wird erst dann zum Störfaktor, wenn durch die Erfindung Eigeninteressen gegen andere durchgesetzt werden sollen. Die Rekonstruktion von bereits verblichenen und künstlich erneut in die Tradition eingesetzten Bräuchen gehört ebenfalls in den Bereich „erfundene Tradition“ (Handler und Linnekin 1984: 276) und wird vermehrt in Zeiten beschleunigten, umfassenden und tiefgreifenden Wandels festgestellt. Die behauptete Anbindung an traditionelle Normen scheint häufig dem Wunschdenken von Menschen späterer Zeiten zu entspringen, die auch selbst kaum noch an die traditionelle Norm angebunden sind:

More often than not, when people ,invent' tradition (,authentic' or ,spurious', through acts of ,cultural preservation' or ,subversion'), they unavoidably imply that they are no longer in

²⁵ Einen ersten Hinweis auf „erfundene Traditionen“ erhielt ich 2019 von Rahul Peter Das.

touch with its immediacies. Yet an illusion is often maintained whereby the ‚invention‘ is placed within the mainstream of tradition itself. (Bharucha 1989: 1907)

Die „erfundene Tradition“ tritt nicht vereinzelt oder gelegentlich einmal auf, sondern scheint eine inhärente Facette des sozialen Lebens zu sein (vgl. Boschung, Busch, Versluys (Hg.) 2015). Bei einer Untersuchung von Narrationen, deren Themen stark an deutlich markierte traditionelle Elemente angebunden sind, muss daher aufmerksam darauf geachtet werden, wie die Schriftsteller*innen die Umgangsweise der Personen mit aus früher Zeit stammenden Elementen ihrer Kultur darstellen. Die Erzählungen handeln mehrheitlich von einem Personenkreis, der auch mit säkularen Gesetzen aufgewachsen ist und trotz der Einbindung in gesellschaftliche Zusammenhänge mit einer früh entstandenen Tradition dem 20. und 21. Jahrhundert zeitentsprechend denkt und lebt. Tradition und moderner Alltag sind miteinander verwoben und werden nicht als Gegensätze empfunden:

The first idea that I would question is: are modernity and tradition two polarities, two distinct positions opposed to one another? If this is how we regard them, then certainly it would seem that they can never co-exist, and that a very positive effort needs to be made to bring them together. To me, this disregards the truth that these two are almost always operating simultaneously and continuously within all of us. We are forever and inevitably caught up in both of these. Tradition in the sense of a belief, a custom or a practice handed down to posterity [...] is a natural and inevitable part of human life. [...] Nevertheless it is equally true of human life that nothing remains unchanged, that nothing is fixed forever – except perhaps human nature. Change is a part of life itself, movement and flux the concomitants of it. Yet the human desire for the safety and security of the known makes us conjure up an illusion of an unchanging world. (Deshpande 2005, Keynote: 1+2)

In den Erzählungen werden einige Personen porträtiert, die der Illusion einer statischen Welt unterliegen. Dass eine Tradition als „echt“ im Sinn eines nie veränderten und unveränderbaren Zustandes gelten kann, lässt sich nicht einmal für das über dreitausend Jahre alte vedische Ritual bestätigen, das früh Änderungen unterlag, die zur „Tradition“ wurden und erneut verändert und an neue Gegebenheiten angepasst werden mussten (vgl. u.a. Lubin 2016b; Houben 2019). In den Erzählungen treffen wir auf Personen, die eine frühe Norm als noch unverändert gültig behaupten, und andere, die dies nicht so sehen. Vor dem Hintergrund der „erfundenen Tradition“ wird es für die Untersuchung auch interessant, ob und warum die von einer traditionellen Norm beeinträchtigten Personen schwächer als die Mehrheit ihrer Umgebung an der Tradition festhalten, ob die Verteidiger*innen der frühen Normen nur behaupten, noch von ihnen berührt zu sein, oder ob sie tatsächlich mehr davon berührt sind als die

Widerständler*innen, und ob die Rebellierenden der Meinung sind, dass die Verteidiger*innen der Tradition das Recht haben, ihnen ihre behauptete starke Berührtheit aufzuerlegen.

2.4 Die Welthaltigkeit von Erzählungen

Die neuere und最新的 Belletistik weltweit widmet sich seit einigen Jahrzehnten wieder der literarischen Gestaltung der gelebten Wirklichkeit. Buchhandel und Kritiker*innen auf der Suche nach „Welthaltigkeit“ (Parr 2016: 11–22) in literarischen Erzeugnissen konzentrierten ihr Interesse in den letzten Jahren auf außereuropäische Schriftsteller*innen (Stüssel 2011: 265), die sich trotz der Fiktionalität ihrer Erzählungen an einer bekannten Realität orientieren (Galle 2020: 122). Die Jury des Internationalen Literaturpreises des Deutschen Buchhandels zeichnete 2019 ausdrücklich „welthaltige Literatur“ aus. In einem Interview von Andrea Gerk für den Deutschlandfunk mit dem Vorsitzenden der Jury, Jens Hillje,²⁶ wird die Entscheidung begründet:

Die Geschichte, die zu Anfang als Krimi verpackt daherkomme, erzähle weit mehr als einen Krimi [...]. Die Welt der Gewalt in diesem mexikanischen Dorf werde zu „einem Brennspiegel der globalisierten Welt, an einem Ort, wo die Kolonialisierung mit der Eroberung Mexikos begonnen hat.“ Dass der Preis an „Saison der Wirbelstürme“ gehe, liege an der besonderen Geschichte, die die mexikanische Autorin Fernanda Melchor geschrieben habe – denn der Internationale Literaturpreis wolle „welthaltige“ Bücher auszeichnen (Gerk 18.06.2019).

2.4.1 Welthaltigkeit bedarf des Beweises.

Der Leserschaft von Erzählungen tritt nicht in jedem Fall Welthaltigkeit entgegen, nur weil die Geschichten glaubhaft erscheinen. Es gibt keine literaturwissenschaftlichen Kriterien für den Inhalt von Erzählungen und keine Vorgaben für ihren Realitätsgehalt. Sowohl Rahmen- als auch Binnenerzählungen könnten nur scheinbar der Realität entsprechen. Die Verfasser*innen können die erzählte Realität so darstellen, dass sie gut an bekannte Alltagsrealitäten adaptiert ist und doch in der Wirklichkeit nicht existiert, während bei der Leserschaft der Eindruck erweckt wird, man könne die erzählte Realität für bare Münze nehmen, obwohl die Verfasser*innen bewusst Reales mit „Phantasy“ vermischen (Z. B. Borges 1940). Erzählungen können auch von einer Realität handeln, die so unglaublich ist, dass die Inhalte für eine Lügengeschichte gehalten werden.²⁷ Andere Erzählungen führen uns in Narrative von Menschen ein,

²⁶ Jens Hillje ist ein mehrfach ausgezeichneter Berliner Dramaturg.

²⁷ Plimmer und King (2004) haben wahre Geschichten gesammelt, die so wenig realitätsnah erscheinen, dass sie für Lügengeschichten gehalten werden könnten.

die vollständig erfunden und doch so glaubhaft sind, dass an ihrem Wahrheitsgehalt nicht ge-zweifelt wird (z. B. Ulickaja 2002). In anderen Erzählungen wiederum wird die geschilderte und sicher geglaubte Realität als Fiktion dekonstruiert (z. B. Edelbauer 2019). Nähme die panindi-sche Leserschaft der untersuchten Erzählungen bei einer Kongruenz von Erzählinhalten und eigener Erfahrung an, dass diese Inhalte der Realität entsprechen, weil sie von der Schilderung emotional berührt wird, so erkannten Leser*innen in den Schilderungen doch nur ihre per-sönliche Erfahrung wieder. Andere Leser*innen könnten kraft ihrer Lebenserfahrungen urtei-len, dass die Realität ganz anders aussähe. Sie könnten die Erzählungsinhalte als interessant, aber doch der ihnen bekannten Realität in einzelnen Punkten widersprechend beurteilen und die behauptete Welthaltigkeit der Erzählung nur gutwillig glauben, weil sie mit den Literatur-schaffenden einen „Pakt“ schließen (Ette 2020: 132), dass die in der Erzählung behauptete Realität der Wirklichkeit entspricht. Und schließlich sind belletristische Erzeugnisse von der eigenen Wahrheit der Schriftsteller*innen über die Wirklichkeit geprägt. Ihr persönliches Nar-rativ beeinflusst die Realitätsdarstellung in ihren Erzählungen, die durch den Filter der Verfas-ser*innen dargeboten wird und sich durch den Filter der Lesenden hindurcharbeiten muss. Es kann nicht gelingen, die Wirklichkeit deckungsgleich abzubilden.

Andererseits kann der Inhalt einer Erzählung so realitätsnah gestaltet sein, dass die Fakten im realen Leben nachprüfbar sind und die Handlung potenziell auch in einem realitäts-nahen Alltag angenommen werden kann, mag sie auch nicht völlig deckungsgleich sein. Auch die untersuchten Erzählungen vermitteln den Eindruck, als seien sie „welthaltig“ und würden gelebte Realität literarisch verarbeiten. Wenn die Erzählungen aber tatsächlich eine Wirklich-keit im Sinn einer „geglaubten Realität“ (Selbmann 2015: 99) vor der Leserschaft entstehen lassen, die sie kraft ihrer eigenen Lebenserfahrung wiedererkennt, muss diese erzählte Wirk-lichkeit eine Referenzialisierbarkeit im Alltag des tatsächlichen Lebens besitzen, die durch so-ziologische Untersuchungen belegt werden kann. In den untersuchten Erzählungen taucht Faktuelles wie Orte, Zeitangaben, Hinweise auf nachprüfbare traditionelle Normen und säku-lare Gesetze auf, aber größtenteils sind jene Erzählungen Fiktionen, die teilweise aus einem kulturellen Grundwissen oder aus der Ähnlichkeit mancher Gefühle leicht glaubhaft sind, wie die Auseinandersetzungen von Personen mit den traditionellen Normen, die Depression bei Burnout oder der Suizidgedanke, die Arbeitsabläufe einer indischen Hausfrau in einer Großfa-milie und das Leid bei dem Verlust eines oder einer Geliebten. Andere wesentliche Beschrei-bungen in den Erzählungen können vorerst nur als welthaltig vermutet werden, denn ein

erstes Lesen kann die Oberfläche der Erzählungen häufig nicht durchdringen. Selbst die mit Ereignissen verknüpften Emotionen der Charaktere sind in ihrer Kraft oder ihrer Verhaltenheit ohne Recherche zum auslösenden Ereignis nicht immer nachzuvollziehen. Einige Erzählungen bieten so detaillierte Informationen zu ihrem Thema, dass sie zu einer Fortbildung auch für mit der Grundproblematik vertraute Wissenschaftler*innen werden (z. B. Rāva 1954a, b und c). Dass dazu umfangreich recherchiert werden muss, liegt nicht nur daran, dass in der Untersuchung aus einer anderen Kultur heraus auf die Erzählungen geschaut wird, sondern auch an den zahlreichen Ebenen der Narrationen, die einzeln und in ihrem Zusammenhang zu durchdringen sind, damit aus den Erzählungen extrahiert werden kann, was die Schriftsteller*innen meinen (Z. B. Śrī Yogamāyā 2011). Daher wird für diese Untersuchung „Welthaltigkeit“ hypothetisch vorausgesetzt, um sie anschließend in der erzählten Zeit zu belegen. Inhaltliche Fehlinterpretationen werden dadurch weitestgehend vermieden, die viele der untersuchten Erzählungen an einigen Stellen betreffen könnten.

2.4.2 Welthaltige Belletristik als Quelle für anthropologische Erkenntnisse

Nachdem von Geertz (1973)²⁸ der „literary turn“ in der Ethnologie mit der Forderung angeschoben worden war, dass Ethnologen und Ethnologinnen wie Schriftsteller*innen schreiben sollten, um ihren trockenen Daten durch „thick descriptions“ (Geertz 1973: 3–23) die Substanz des realen Alltags zu verleihen, wurde als nächster Schritt die Aufnahme von Mythen und Erzählungen konkreter Personen aus dem Alltag einer beobachteten Kultur hinzugefügt (vgl. Falconi und Grab 2019). Schließlich wurde Belletristik selbst zur Quelle anthropologischer Auswertungen (vgl. D’Angelis 2002; Lebkowska 2012) und literaturwissenschaftliche Theorie „anthropologisiert“ (Lebkowska 2012: 35). Belletristik und Theaterstücke enthüllen wie jede andere ethnologische Forschung wichtige Informationen über Lebensweise und Kultur, selbst wenn die Schriftsteller*innen dies nicht explizit beabsichtigen:

Literary anthropologists argue that narrative and dramatic literature can provide a rich source of information about culture and lifestyles even for non-native readers and that semiotics constitute important material products of a culture. A novel or short story for instance reveals how cultural habits operate within specific temporal and spatial settings. The systems operating in real life can thus become visible, irrespective of the writer’s intentions. The setting is also important: class identity, domestic architecture, manners, and clothing reveal as much as any ethnographic work. All these contribute to the understanding of a culture defined as an agglomeration of habits shared by those

²⁸ Einen ersten Hinweis auf die Relevanz von Geertz’ „thick descriptions“ und die sich daraus ergebenden Entwicklungen für Untersuchungen von Literaturen erhielt ich 2018 von Christian Moser.

living in a specified area which is both learned and biologically conditioned. This includes various daily activities, means of communication, cultural patterns, and prohibitions. (Al-Gharib 2020: 92)

Die Methodik, aus Erzählungen Kenntnisse und Erkenntnisse über den gelebten Alltag einer Kultur zu ziehen, wird umgesetzt (vgl. Sadana 2016), weil aus anderem Textmaterial bestimmte Informationen nicht zu extrahieren sind:

Returning to the specific context of researching social change, I claim to have demonstrated that the unique value of literature and other fiction as ethnographic data lies precisely in that which is *non-verifiable*, either because it has not been documented, or because it *cannot* be documented. The literary imagination can give voice to those who are silenced – not only the victims of violations, but also the perpetrators, who seldom, if ever, testify. (Hemer 2016: 20+21)

Hemers Einschätzung betrifft auch die untersuchten Erzählungen, die sozialen Wandel mit den Stimmen von Verteidiger*innen der Tradition und ihrer Gegenspieler*innen in mancher erbarungslosen Auseinandersetzung fassbar machen. In einer wissenschaftlichen Arbeit muss hier einen Moment innegehalten werden, denn Wissenschaft und Kunst bleiben trotz ihrer Möglichkeiten, sich gegenseitig zu informieren, zwei verschiedene Welten:

The *methodological* challenge when using creative writing, whether as a means of exploration or as a knowledge source, is to bear in mind the distinction between fact and fiction. Even though the borderline may be arbitrary and increasingly blurred, Academia and Art remain sovereign states, governed by their own rules and standards. In order for them to inform each other, and for the distinction to even be unsettled, it is a requirement to be aware of their fundamental separateness. (Hemer 2016: 22)

Kreative Schriftsteller*innen erschaffen Kunst in Form von Literatur. Sie erläutern sie nicht. Wenn die Plots und Personenprofile in den untersuchten Erzählungen tatsächlich von der Wirklichkeit berührt werden oder nah an die Wirklichkeit angebunden sind, können sie sich jedoch an der Realität der tatsächlichen Welt messen lassen (vgl. Braungart 2016: 2). Erst dann bilden sie neben ihrer Wirkung als unterhaltende Belletristik eine anthropologische Quelle. Die Kongruenz von Erzählung und Realität ist überprüfbar und muss insbesondere dann überprüft werden, wenn extreme Themen in Erzählungen auftauchen wie die Ausleihe der Ehefrau an einen Gast oder die Psychose einer Ehefrau wegen astrologischer Voraussagen, denen sie kaum selbst traut. Wenn wir das Axiom befolgen, dass die Autoren und Autorinnen immer recht haben, wird wissenschaftliches Arbeiten die Plausibilität „unglaublicher“ Geschichten durch Recherche beweisen.

2.4.3 Die Welthaltigkeit von Alltagsgeschichte ist persönlich und politisch

Konventionelle Soziologie definiert Handelnde in einem sozialen Zusammenhang als Subjekte der Integration in das sie umschließende System (Dubet und Jager 1994: 16). Diese Auffassung wurde als nicht mehr ausreichend erachtet, seitdem persönliches soziales Handeln, insbesondere von marginalisierten Personen und Gruppen, seit den späten Sechzigerjahren als politisch (Carol Hanisch 1970: 76–78) im Sinn von Machtkonstellationen im sozialen Miteinander des Alltags (vgl. Rosenhaft 1987)²⁹ wahrgenommen wurde.

Indeed, it might be imperative that we give some attention to defining a theory of politics which treats power relationships on grounds less conventional than those to which we are accustomed to. I have therefore found it pertinent to define them on grounds of personal contact and interaction between members of well-defined and coherent groups: races, castes, classes, and sexes. For it is precisely because certain groups have no representation in a number of recognized political structures that their position tends to be so stable, their oppression so continuous. (Millett 1969: 22)

Da das „Persönliche“ nun als „politisch“ gewertet wurde,³⁰ kamen unmittelbare Auseinandersetzungsfelder zwischen Menschen in den Fokus, die ungleiche Machtverhältnisse aufdeckten: Persönliche Beziehungen, Geschlechterdiskussionen, Alltagsgeschehen, soziale Zusammenhänge, in denen und zwischen denen Auswirkungen von Machtverhältnissen analysiert wurden. Die Auffassung von Politik als Handlung im sozialen Zusammenhang des Alltagsgeschehens etablierte sich auch in der Geschichtsschreibung als so wesentlich, dass „es sich Historiker*innen heute nicht mehr leisten [können], auf Fragen danach, wie das von ihnen beschriebene Phänomen sich im Alltag, im normalen Leben normaler Leute ausgewirkt habe, keine Antwort zu wissen, weil es ihnen nie in den Sinn gekommen wäre, an sowas überhaupt zu denken“ (Sarasin 1996: 73). Alltägliche Verhältnisse werden als so komplex wahrgenommen, dass in ihnen „das gesellschaftliche Ganze“ (Sarasin 1996: 73) offenbar wird und sie zur Sichtbarmachung historischer Prozesse genutzt werden können, indem jede alltägliche soziale Handlung in ihrer Auswirkung auch als politische Handlung angesehen wird (vgl. Nachescu: 2006). Die Handelnden sind politische Subjekte, indem sie ihre Sache ansprechen und zur Selbsthilfe greifen (vgl. Kahlert 2005: 147–173). Die Schlussfolgerung, dass Aktionen, die eine Veränderung alltagspolitischer Themen bewirken können, von den Betroffenen ausgehen müssen, schlägt sich in ihrer Einbeziehung in Forschungen zu persönlichen Themen als

²⁹ Rosenhaft stellt in ihrer Rezension des Standardwerks von Berdahl et al. (1982) zum Thema Alltagsgeschichte in der Geschichtsschreibung die gegenseitigen Verpflichtungen von Geschichte und Sozialanthropologie gegenüber der „Alltagsgeschichte“ komprimiert vor.

³⁰ Titel eines Aufsatzes von Carol Hanisch (1970), den ihr Verlag vergab: „Das Persönliche ist politisch.“

Mitforscher*innen nieder (z. B. Cahill 2007). Unterstützung von außen wird als Hilfe zur Selbsthilfe in enger Abstimmung mit den Betroffenen konzipiert. Als Beispiel können die indischen Programme zur Stärkung des Selbstbewusstseins von Frauen und Mädchen angeführt werden, die im Gegensatz zu auch erlassenen strikten staatlichen Verboten die Zahlen von Kinderheiraten senken konnten (Young Lives³¹ and NCPCR³² 2017: 23–31).

In den untersuchten Erzählungen ist soziales Handeln im alltäglichen Leben das führende Thema. Kastendenken, ein androzentristisches Weltbild (vgl. Millet 1969: 54), Mitgiftforderungen, der Status von Witwen, der behauptete Wahrheitsgehalt der Astrologie und weitere problembehaftete gesellschaftliche Gegebenheiten rufen Widerspruch hervor. Würde die Mikrogeschichte anhand der Erzählungen nicht aufgerufen, könnte aus der säkularen Gesetzeslage der Republik Indien geschlossen werden, dass soziale Probleme gelöst seien.

2.5 Transkulturalität und das Individuum in der Alltagsgeschichte

Kulturen sind keine isolierten Inseln. Sie nehmen von anderen Kulturen auf und geben an sie ab. Die Neuausrichtung des Kulturbegriffs seit den Neunzigerjahren hebt die Transkulturalität zwischen Kulturen moderner, differenzierter Gesellschaften und innerhalb von Gesellschaften die gegenseitige Beeinflussung der ihr zugehörigen Binnenkulturen und der binnenkulturellen Differenzen hervor. Die Sichtweise von Kultur als einheitlicher Lebensform, die in einem in sich abgeschlossenen Lebenszusammenhang rein erhalten bleibt, wird bezweifelt und stattdessen die Verflochtenheit, Durchmischung und Gemeinsamkeit der Gesellschaften und Binnenkulturen betont. Die Begriffe „Interkulturalität“, das Bewusstsein von in sich geschlossene Kulturen ganzer Gesellschaften oder Staaten, und „Multikulturalität“, die Bezeichnung für geschlossene Kulturen innerhalb einer Gesellschaft, werden als nicht mehr zutreffend erachtet, da sie eine gesellschaftliche Homogenität von Kulturen annehmen, die nicht mehr existiert oder kaum jemals existiert hat. Es ergeben sich strukturell heterogene Hybridkulturen (vgl. Welsch 1997). Stattdessen kommt die Anerkennung unterschiedlicher Identitäten in das Blickfeld: Individuen und ihre Lebenssituation bilden die Kultur. Die Wahrnehmung richtet sich auf Denkmuster

³¹ „Young Lives India“ ist ein Forschungsprojekt mehrerer Institute, das vom „Department of International Development“ der Universität Oxford koordiniert wird: www.younglives-india.org, letzter Abruf am 10.08.2023.

³² NCPCR ist die Abkürzung für „The National Commission for Protection of Child Rights“, eine gesetzliche Einrichtung unter der administrativen Kontrolle des Ministeriums für Frauen- und Kinderentwicklung der indischen Regierung. Der Auftrag der Kommission besteht darin, sicherzustellen, dass alle Gesetze, Richtlinien, Programme und Verwaltungsmechanismen die Sichtweise auf Kinderrechte beachten, wie sie in der Verfassung Indiens und in der UN-Konvention über die Rechte des Kindes verankert ist: <https://ncpcr.gov.in/>, URL: <https://ncpcr.gov.in/about-commission>, letzter Abruf am 14.10.2024.

und das Handeln von konkreten Personen (vgl. Welsch 1998; Hühn et al. 2010). In den untersuchten Erzählungen können wir diese Sichtweise auf die eigene Kultur verfolgen. Die Selbstwahrnehmung mancher Charaktere benötigt die Vorstellung eines eigenen geschlossenen homogenen Kulturraums und seine Abgrenzung zu vermeintlich anderen geschlossenen Kulturräumen. Von einigen Charakteren in den Erzählungen werden die Länder Europas und die Vereinigten Staaten als homogene kulturelle Gruppe wahrgenommen und der eigenen als homogen wahrgenommenen Kultur gegenübergestellt. Die Verfasser*innen möchten damit der Leserschaft etwas über die Person in der Erzählung mitteilen. Wenn wissenschaftlich auf die Erzählungen geschaut wird, ist es angemessen, die Vorstellung von homogenen Kulturen in Indien abzulegen, um nicht binnenkulturelle Differenzen und binnenkulturelles und transkulturelles Queren (vgl. Welsch 1998) in den Erzählungen zu vernachlässigen.³³ Die Verwobenheit von Kulturen spielt für das Zustandekommen und die Entwicklung der Erzählungsplots eine Rolle.

3. Methodik

Die Untersuchung der Erzählungen richtet sich auf Rebellionen gegen eine traditionelle Norm, die eine oder mehrere Personen keinesfalls einhalten wollen. Nicht alle Erzählungen handeln davon als Hauptthema. Für die Untersuchung bleiben aber doch in jeder Erzählung einige Passagen der starken Beeinträchtigung und des deutlichen Widerspruchs, in denen die Verfasser*innen die Reaktion einer Person auf ihre Beeinträchtigung durch traditionelle Normen darstellen.

3.1 Annäherung an die Einschätzung der Rebellionen in den Erzählungen

Die Einschätzung der in den Erzählungen beschriebenen Reaktionen auf eine beeinträchtigende traditionelle Vorgabe soll mit drei Stützen versehen werden, um sie aus mehreren Blickwinkeln begründen zu können.

1. Die Erzählungen sind keine Texte zur theoretischen Erläuterung einer spezifischen Norm oder eines traditionellen Konzeptes, sondern deuten diese größtenteils nur durch direkte oder indirekte Hinweise an. Für das Verständnis der Rebellionen ist

³³ Binnenkulturelle Differenzen zeigen die Unterschiedlichkeit der Personen innerhalb einer Gruppe trotz eines oder mehrerer einiger Elemente an, während binnenkulturelles Queren den Blick auf den Austausch und die Beeinflussung zwischen Gruppen, Kasten, Klassen und Religionen innerhalb eines Staates legt und transkulturelles Queren die Verwobenheit zwischen großräumigen staatlichen Kulturzusammenhängen beobachtet.

deshalb der Wortlaut der vor unserer Zeitrechnung entstandenen traditionellen Normen erheblich, eine feste Basisformulierung, die in erinnerungsstützenden Doppelversen für eine mündliche Weitergabe geeignet gemacht wurde (Rocher 1993: 262+232). Das in den Erzählungen angedeutete traditionelle Konzept oder eine zur Diskussion stehende Einzelnorm ist aber auch in früher schriftlicher Form erhalten, sodass die Möglichkeit besteht, einen Textfundus zu konsultieren. Die Erzählungen handeln von Personen im 20. und 21. Jahrhundert, von modernen Menschen mit einer von manchen Mitmenschen als unangreifbar und unveränderbar verteidigten Tradition im Schlepptau. Wir kommen nicht umhin, in den Erzählungen erwähnte traditionelle Vorgaben zu ihren systemischen Wurzeln zurückzuverfolgen, um nachvollziehen zu können, warum und wie trotzdem erfolgreich rebelliert werden kann.

2. Die Maßgeblichkeit der traditionellen Normen in der jeweils erzählten Zeit muss als zweite Beweisebene für den Realitätsgehalt der Erzählungen geklärt werden, um der Rebellion der Protagonist*innen in den Erzählungen, die mehr als zwei Jahrtausende nach den ersten Verschriftlichungen der traditionellen Vorgaben leben, eine adäquate Wertschätzung entgegenbringen zu können. Wenn so frühe traditionelle Normen im individuellen und gesamtgesellschaftlichen Gedächtnis als Vorgabe auch für die erzählte Gegenwart behauptet werden, wird durch soziologische Daten oder anthropologische Studien unterstrichen werden müssen, dass sie noch für breite Bevölkerungsschichten in der erzählten Gegenwart gelten und wie stark ihre Ausstrahlung noch ist. Sind Themen wie die Ausleihe der Ehefrau an den Gast (Biśvālah 2006) oder die Sorge einer Ehefrau, ihr Ehemann könne sie verlassen und im Ausland verbleiben, um dort eine zweite Frau zu nehmen (Śrī Yogamāyā 2011) zentraler Bestandteil einer erzählenden Darstellung, muss eine Recherche angestoßen werden, um die Problematik als noch relevant in der erzählten Zeit abzusichern, wenn zuvor frühe Belege für diese Bräuche gefunden worden sind.
3. Die säkularen Gesetze Indiens und die darauf basierenden Rechtsprechungen setzen zahlreiche frühe traditionelle Normen außer Kraft oder bieten eine Alternative an. Bevor die Reaktionen der von einer traditionellen Norm und der Forderung nach ihrer Einhaltung durch das gesellschaftliche Umfeld unangenehm betroffenen Personen in den Erzählungen abschließend eingeschätzt werden können, sollen säkulare Gesetze und die Begründung der richterlichen Meinungen in Gerichtsurteilen einbezogen

werden, wenn sie das Thema der Untersuchung berühren. Es kommt häufig vor, dass indische Richter*innen für ihre Entscheidung zwischen Normen der Tradition und dem realen Leben in der Zeit des geforderten Urteils abwägen müssen. Aus ihren Begründungen können Informationen zur Alltagsrealität extrahiert werden.

3.2 Belege aus den Erzählungen für die Notwendigkeit der Vorgehensweise

Drei Beispiele aus den untersuchten Erzählungen mögen die Vorgehensweise in der Untersuchung illustrieren:

Rāva (1954b) beschreibt in ihrer Erzählung aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine im Kindesalter verwitwete junge Frau und ihren „jungen Mann“, die keinen Priester finden, der sie verheiratet. Über das Heiratsverbot für Witwen würden sich noch einige Priester hinwegsetzen, wären die Verliebten nicht verschiedener *jāti-s* (endogame Geburtsgruppen). Die Priester begründen ihre Weigerung mit dem traditionellen Gesetz, das durch eine exogame Heirat verletzt würde (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 30). Wird die Auffassung der Ehe in der hinduistischen Tradition mit der Logik einer frühen Textquelle verglichen, ist die Argumentation der Priester berechtigt, und Pārvatīs Wunsch, als Witwe eine *jāti*-exogame eheliche Verbindung mit dem Geliebten einzugehen und gleichzeitig in ihrer Gemeinschaft zu bleiben, eine Illusion. Wenn zudem die volle Gültigkeit des traditionellen Ehekonzepzes für weite Bevölkerungskreise in Indien in der erzählten Zeit belegt werden kann und als dritte Prüfung die Angelegenheit mit den Paragrafen der säkularen Gesetzgebung verglichen wurde, ist die Voraussetzung für die Einschätzung der Rebellion geschaffen: Die Folgen des Widerstandes gegen Normen der Tradition für Pārvatī und den „jungen Mann“, die Anpassung ihrer Strategien an die Stärke des traditionellen Konzeptes, die Druckmittel der Gegner*innen, die Modifizierungen der Rebellion, das Gelingen oder Scheitern des Widerstandes und der dringende Wunsch der Protagonistin nach Erhalt ihrer Selbstachtung können realitätsnah ermessen werden.

Die Schrecken einer frühen Verwitwung im Hinduismus und des aus der Logik des traditionellen Gesetzes resultierenden einsamen langen Lebensrestes werfen noch Schatten auf die Protagonistin von Śrī Yogamāyās Erzählung (2011) aus dem zweiten Jahrtausend. Sumitrā belastet das Gemunkel der Leute, ins Ausland reisende indische Männer blieben dort und nähmen sich eine neue Ehefrau (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 167). Die Auswirkung auf ihren gesellschaftlichen Status wäre gleichbedeutend mit einer Verwitwung. Das Auffinden

eines ähnlichen Inhalts in einer frühen Normensammlung stößt eine Recherche an, ob es Hinweise dafür geben könnte, dass es im Jahr der Verfassung der Erzählung noch den gleichen oder einen ähnlichen weitverbreiteten Missstand gab und wie die indische Gesellschaft und die Organe der Rechtspflege damit umgingen. Die akute Belastung der Protagonistin anlässlich eines Studienjahres ihres Ehemannes im Ausland wäre dann keine individuelle Überreaktion, wie die Leserschaft gemeinsam mit Sumitrās Ehemann zunächst annehmen könnte, und muss vielschichtiger bewertet werden.

Biśvālaḥs Erzählung „Vom Menschen zum Dämon“ (2006), in der eine Ehefrau an einen Gast „ausgeliehen“ wurde, könnte vorschnell als eine erfundene Sensationsgeschichte verworfen werden. Nach dem Auffinden des Brauchs in der frühen Normenliteratur, der Konsultation wissenschaftlicher Untersuchungen zu Missverständnissen im indischen Gastgewerbe bezüglich des weiblichen Service-Personals in der Gegenwart und eines aus der Kolonialzeit stammenden und in der erzählten Zeit noch gültigen säkulargesetzlichen Paragrafen musste eingestanden werden, dass der Autor ein Kernproblem korrekt schriftstellerisch verarbeitet hatte. Ohne die These „der Autor hat immer recht“ und die Prüfung über drei Beweisebenen ist die Erzählung kaum in ihrer realitätsnahen Bedeutung erfassbar. Der Autor befürchtete daher Kritik, wenn seine Erzählung einer ausländischen Leserschaft vorgelegt würde, und bestand darauf, zumindest eine weitere seiner Erzählungen, in der seine Landsmänner weniger aggressiv auftreten, zusätzlich zu übersetzen.

3.3 Definition einiger dehbbarer Begriffe für ihre Verwendung im Untersuchungstext

Die Untersuchung der Erzählungen verlangt nach der Definition einiger mit reicher Bedeutung angefüllter Begriffe für ihre Verwendung im Text dieser Studie:

- „Tradition“ soll bedeuten:

Normen mit einem inhärent hohen Anpassungs- und Veränderungspotenzial, die in einem frühen Text als gültig für diese Zeit verschriftlicht wurden und noch in die erzählte Gegenwart ausstrahlen.

- „Brauch“ soll bedeuten:

Eine gesellschaftlich akzeptierte, traditionsgestützte Verhaltensweise in der erzählten Gegenwart.

- „Kultur“ soll bedeuten:

„The aquired knowledge people use to interpret tradition and generate behaviour“ (Spradley und McCurdy 1971: 2–5).

- „Religion“ soll bedeuten:

Der Glaube an eine oder mehrere Gottheiten und die dazugehörigen Rituale.

- „Traditionelles Gesetz“ soll bedeuten:

dharma, definiert nach Olivelle (2005: 1): „By ‚Law‘ I mean more and less than the general connotation of the term in modern societies. [...] comprising codes of conduct and guidelines for judges, [...] based on custom and convention.“

- „Säkulares Gesetz“ soll bedeuten:

Die Gesetzgebung der britischen Kolonialmacht bis zur Unabhängigkeit Indiens 1947 und die Gesetzgebung der Republik Indien nach der Unabhängigkeit.

- „Inder“ und „Inderinnen“ sollen umfassen:

Alle indischen Staatsbürger*innen, unabhängig von ihrer Religion. Einige religiöse Bräuche und traditionelle Normen haben sich in einigen Facetten religionsübergreifend einander angeglichen. Manche Beobachtungen können daher generalisiert werden.

- „Hindu“ soll bedeuten:

Alle Personen, die in § 1 a und b des *HMA* (*Hindu Marriage Act*), dem säkularen indischen Ehe- und Familiengesetz ausgewiesen sind³⁴ unter Ausschluss aller anderen Mitglieder von in Indien verbreiteten Religionen, die ihren eigenen Ehe- und Familiengesetzen mit Genehmigung des Staates folgen, sofern der Staat sich nicht aufgrund der Verfassung ein Eingriffsrecht erlaubt.

- „Muslim“ und „Muslima“ sollen umfassen:

Alle Personen, die sich dem *qur‘ān* verpflichtet fühlen ohne Berücksichtigung der Aufsplittung in zahlreiche Untergruppen innerhalb des Islam mit sich unterscheidenden Bräuchen und Interpretationen der religiösen Schriften.

4. Textmaterial für die Untersuchung.

Die Untersuchung erfordert einen Grundstock moderner Sanskrit-Kurzepik, einen frühen Text mit Vorgaben der damals üblichen und teilweise bis in die Gegenwart befolgten traditionellen Ehe- und Familienrechtsnormen für Hindus, einige Suren des *qur‘ān* mit der zur Erzählung

³⁴ Im *HMA* (*Hindu Marriage Act of 1955*) sind in Section 2, § 1 a und b die Personengruppen, die dem Gesetz unterliegen, mit Hindus, Buddhisten und Jains bezeichnet.

passend aufgefassten Übersetzung aus der erzählten Zeit, Spezialliteratur zu einer der Hauptströmungen im Islam, wissenschaftliche Literatur zur noch bestehenden Ausstrahlung traditioneller Normen in den erzählten Zeiten und säkulare Gesetze, Rechtsnormen und richterlicher Urteile.

4.1 Die zehn übersetzten Erzählungen

Zehn transliterierte und übersetzte Sanskriterzählungen (Guttandin 2018, 2020, 2021), verfasst zwischen 1954 und 2015, bilden die Basisdaten für diese Studie.

4.1.1 Die Originalausgaben

Die Bücher mit Sammlungen von Erzählungen der in dieser Untersuchung berücksichtigten Schriftstellenden wurden in die Bibliothek der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn eingestellt.³⁵ Die Erzählungen von Rāva (1954d) befanden sich bereits dort, Pāṭanīs Erzählungen konnten ausgeliehen werden. Die Bücher sind in gutem Zustand. Der Druck der Bücher von Rāva und Pāṭanī ist an wenigen Stellen nicht eindeutig lesbar. Wenn eine der untersuchten Erzählungen vorab in einer Zeitschrift veröffentlicht worden war, wird dieses Veröffentlichungsdatum zitiert. Die späteren Erzählungssammlungen von Mādhavaḥ (2018) und Jāni (2018), in denen ihre hier untersuchten Erzählungen erneut veröffentlicht wurden, sind dem Literaturverzeichnis beigegeben.

Die Verfasser*innen bezeichnen ihre Geschichten mit „*laghukathā*“, die Herausgeber fügen häufig „shortstory“ hinzu. Um die untersuchten „kurzen“ oder „leichtgängigen“ (*laghu*) Erzählungen (*kathā*) genauer in die Kurzepik Indiens und der Weltliteratur einordnen zu können, bedarf es einer wissenschaftlichen Prüfung in einem gesonderten Artikel. Daher werden in dieser Untersuchung die Texte durchgängig mit dem weniger streng auszulegenden Genre „Erzählung“ (vgl. Genette 2010) bezeichnet, das von Novelle über Erzählung und Kurzgeschichte alle Subgenres und Ausprägungen der Kurzepik der Weltliteratur umfassen kann, und damit auch diese indischen Erzählungen einschließt.³⁶

Zitate aus den Erzählungen in der transliterierten Originalsprache mit Übersetzung (Guttandin 2018, 2020, 2021) mögen einen Eindruck vermitteln, wie die Verfasser*innen die

³⁵ Für die sorgsame Einstellung in den Bibliotheksbestand bin ich dem Bibliothekar des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Peter Wyzlic, zu Dank verpflichtet.

³⁶ Sharmas (2003) Untersuchung von Hindi-Geschichten ergab, dass die Gleichsetzung der *laghukathā* mit der „shortstory“ fehlleitet (vgl. Guttandin 2018: 251). Zur Übersetzung der Bezeichnung *laghukathā* vgl. Hanneder (2009: 227–228); Guttandin (2018: 251–254 und 2020: 11).

Untersuchungsinhalte als kreative Schriftsteller*innen ausdrücken und durch Dialoge und Schilderungen des gelebten Alltags Informationen liefern, die andere Textquellen nicht hergeben können. Wo der Sanskrittext der veröffentlichten Übersetzung nicht beigegeben ist (Rāva 1954c in: Guttandin 2018: 123–150), wurde die zitierte Stelle der Publikation der Autorin entnommen (Rāva 1954d) und die *devanāgarī*-Schrift des Originals transliteriert. Erklärende Fußnoten in den bereits veröffentlichten Übersetzungen wurden für Zitate in dieser Untersuchung teilweise elidiert, teilweise in den Haupttext übernommen.

4.1.2 Der Übertragungsprozess der Sanskrit-Originale in die Zielsprache

Die Mischung zwischen Wörtlichkeit im Interesse des Originals und Paraphrasierung im Interesse der Zielsprache richtet sich nach dem Geschmack der Übersetzer*innen (vgl. Renner 2021). Diese Übersetzung sollte eine wissenschaftliche Untersuchung ermöglichen. Sie sollte auch die so deutlich in den Erzählungen aufscheinenden indischen Kulturen und ihre jeweilige Verwobenheit mit anderen Kulturen und modernen Lebensweisen belassen. Andererseits musste der Text des Originals in der Zielsprache verständlich sein. Es mussten grammatische Differenzen zwischen den Sprachen angeglichen, die Tendenz des Sanskrit zu komplexen Komposita in eine begreifbare Wort- oder Satzfolge gebracht und Begriffe wie *aurasa* (Sohn der legitimen Ehefrau aus der gleichen Geburtsgruppe) so formuliert werden, dass sie verständlich sind, ohne dass ihr voller Gehalt verloren ginge. Es entstand eine Mischform von Übersetzungsmethoden aus wortgetreuer Übersetzung mit Anmerkungen in den Fußnoten („zweimalgeboren“ für *dvija*)³⁷, Lehnübersetzung (z. B. *svastika*)³⁸, Transposition (die meisten Komposita, deren Wortfolgen oder Wortartenfolgen zu verändern waren) und Modulation („Großer Gott!“ für *paramātman!*)³⁹, um Ausdrücke aus der Ausgangssprache mit einem Kompromiss in die Zielsprache zu übertragen, wenn die wörtliche Übersetzung nicht verständlich sein würde (vgl. Vinay und Darbelnet 1995). Wann immer es jedoch möglich schien, wurden

³⁷ Einige Begriffe wie „*dvija*“ existieren in der Kultur der Zielsprache nicht. Ihre wörtliche Übersetzung ergibt in einer anderen Kultur keinen Sinn und wurde deshalb in einer Fußnote in der Übersetzung erläutert. Würde *dvija* in der Übersetzung modulierend übertragen, wäre ein längerer Einschub notwendig, der den Text der Sprecherin in der Erzählung auseinanderbrechen lassen und für ihren Diskussionspartner eine unnötige Erklärung ergeben würde, da dieser den Term in seiner komplexen Bedeutung vollständig versteht.

³⁸ In einer Fußnote wurde der Begriff mit „Symbol für die Sonne“ klargestellt, um den Gedanken an seine Verwendung als rechtsradikales Symbol, als das es seit der Gründung der NSDAP 1920 noch heute wahrgenommen wird (vgl. Jäger 2006), im Zusammenhang der Erzählung auszuschließen.

³⁹ Wollte man hier wörtlicher übersetzen, wäre allenfalls „Höchstes Selbst!“ noch möglich, ein Ausruf, der in einer Fußnote erläutert werden müsste.

kulturelle Ausdrücke so nahe wie möglich an der Ausgangssprache gehalten.⁴⁰ An einigen Stellen wurde auf Kosten der Flüssigkeit der Übersetzung die Grammatik des Originals beibehalten, um die Stelle zu markieren und von anderen Bedeutungen abzugrenzen. So wurde „*hindutva*“⁴¹ als Substantiv erhalten und mit der Übersetzung „Hindutum“ in den säkulargesetzlichen Bedeutungszusammenhang der Erzählung gestellt (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 30+31). Die Anredepronoma des Sanskrit *bhavān/ bhavatī* und *tvam* wurden durchgehend mit „Sie“ und „Du“ übersetzt (vgl. Guttandin 2020: 16–17), was die interessanten Anredevarianten in den modernen Sanskrit-Erzählungen auch in der Übersetzung zur Geltung brachte. Bei der Übertragung der Erzählungen wurde vor allem Mühe aufgewendet, eine Kultur nicht als etwas geschlossenes „Anderes“ misszuverstehen, sondern sich von den Handlungen der Personen in ihrer binnen- und transkulturellen Verwobenheit überraschen zu lassen (vgl. Welsch 1998; Hühn et al. 2010). Es sind so zahlreiche Informationen auf so vielen Ebenen zur Verwobenheit von Kulturen in jeder Erzählung enthalten, dass sich womöglich auch die indische Leserschaft, an die sich die Schriftstellenden richten, von den daraus entstehenden verblüffenden Wendungen einiger Plots erstaunen lässt.

4.2 Säkulare Rechtstexte, anthropologische Studien und soziologische Datenerhebungen

Alle Gesetze der Republik Indien und viele aus der Kolonialzeit sind von den Highcourts der Bundesstaaten, einer anderen indischen Behörde oder auf seriösen juristischen Webseiten für die Öffentlichkeit im Internet eingestellt. Juristische Suchmaschinen stellen Einzelnormen und Urteile zur Verfügung. Für diese Untersuchung sind mit wenigen Ausnahmen Paragrafen im Zusammenhang mit dem Ehe- und Familienrecht aus der Menge der Gesetze der Republik Indien von Interesse. Das unabhängige Indien erließ ein Ehegesetz für Hindus, den (*HMA*) *Hindu Marriage Act, 1955*, der am 20. Dezember 1956 nach der Zustimmung des Präsidenten rechtskräftig wurde. Das Gesetz wurde kontinuierlich an gesellschaftliche Entwicklungen angepasst und wird auf Anordnung der „High Courts“ und des „Supreme Court“ weiter entsprechend den Erfordernissen der neueren Gegenwart überprüft. Der *HMA* wurde durch den

⁴⁰ Interessante Anregungen gibt Gülmüş (2018), die sich den besonderen Herausforderungen des literarischen Übersetzens widmet und Übersetzungsverfahren zur Lösung häufig auftretender Probleme bei Übertragungen von Literatur in eine andere Kultur vorstellt, die den Lesefluss nicht behindern.

⁴¹ „*Hindutva*“ wird häufig als Hinweis auf den kulturell-politischen Hindunationalismus wahrgenommen, der sich im frühen 20. Jahrhundert zu formen begann. Schied (2004: 43–68) gibt eine ausführliche Darstellung und Begründung der Entwicklung des Hindunationalismus seit der Kolonialzeit bis in das 21. Jahrhundert. Davon war die Stelle in Rāvas Erzählung abzugrenzen.

Hindu Adoptions and Maintenance Act, 1956, den *Hindu Succession Act, 1956 (HSA)* und den *Hindu Succession Act, „Amendments“ 2005* ergänzt. Die Gesetze regeln die Rechte der hinduistischen Staatsbürger*innen Indiens bezüglich Gültigkeit und Registrierung einer Heirat, Bigamieverbot, Scheidung, Folgeregelungen nach einer Scheidung wie Wiederheirat, Unterhalt, Sorgerecht für die Kinder, Vermögensaufteilung und das Erbe. Der Gesetzestext weist darauf hin, dass jegliche „custom or usage“ und früher erlassene Gesetze, widersprüchen sie dem *HMA*, als ungültig anzusehen seien:

Overriding effect of Act.—Save as otherwise expressly provided in this Act,—
(a) any text rule or interpretation of Hindu law or any custom or usage as part of that law in force immediately before the commencement of this Act shall cease to have effect with respect to any matter for which provision is made in this Act;
(b) any other law in force immediately before the commencement of this Act shall cease to have effect in so far as it is inconsistent with any of the provisions contained in this Act. (*HMA* § 4)

Ausdrücklich wird über diese Bedingung hinaus für Sitte und Brauch, die sich in individuellen Zusammenhängen entwickelt haben und keinem säkularen Gesetz widersprechen, Geltung gestattet (*HMA* § 7; § 29.2):

Definitions.—In this Act, unless the context otherwise requires,—
the expressions „custom“ and „usage“ signify any rule which, having been continuously and uniformly observed for a long time, has obtained the force of law among Hindus in any local area, tribe, community, group or family: Provided that the rule is certain and not unreasonable or opposed to public policy; and provided further that in the case of a rule applicable only to a family it has not been discontinued by the family [...].“ (*HMA*, § 3 a)

Die Bräuche in Indien sind ständig im Wandel gewesen und werden weiterhin modifiziert. Einige werden strikt weiterverfolgt, an anderen wird vage festgehalten, einige lösen sich auf, andere werden ersetzt. Einige *jāti*-s integrierten sogar der Tradition widersprechende säkulare Gesetze bezüglich Heirat, Scheidung, Erbfolge oder Adoption in ihre traditionelle Rechtsprechung und schufen so neue Traditionen (Derrett 1999: 315–321; Schied 2004: 46–47). Zur Diskussion um den *HMA* als Fortführung des traditionellen Gesetzes und der harschen Kritik früher Mitgestalter an seinem endgültigen Zustand und der folgenden Auswirkung auf „custom“ und „usage“ im Sinn einer Erstarrung ihres inhärenten Veränderungspotenzials haben Kishwar (1994: 2145–2161) und Menski (2009: 273–321) geschrieben. Vor dem Erlass des *HMA* galten die säkularen Ehe- und Familiengesetze der Kolonialzeit. Für die drei Erzählungen der Autorin Rāva (Guttandin 2018; 2020; 2021), in denen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor Erlass des *HMA* berichtet wird, muss in der Untersuchung darauf zurückgegriffen werden. Für

das muslimische Ehepaar aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Rāvas Erzählung (1954a) gilt der *Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937*, der Muslimen die Orientierung an ihrer eigenen Rechtsauslegung bezüglich Ehe und Familie garantiert. Nach der Unabhängigkeit Indiens 1947 erlassene staatliche Gesetze und richterliche Urteile, die in das muslimische Eherecht eingreifen, betreffen die Erzählung zeitlich und inhaltlich nicht.

Der *IPC (Indian Penal Code)*, der *CCrP (Code of Criminal Procedure)* und der *IEA (Indian Evidence Act)* bilden das Strafgesetz ab. Einige Paragrafen aus *IPC* und *CCrP* werden für die Untersuchung der Erzählungen beigezogen.⁴² Ein bis 2018 noch gültiger Paragraf des Strafrechts aus der Kolonialzeit ist für die Erzählung von Biśvālah (2006) von Bedeutung. Weitere Paragrafen sowie relevante Gerichtsurteile in Zusammenhang mit den Inhalten der Erzählungen werden beweiskräftigend zitiert.

Mit anthropologischen Studien und Forschungsartikeln wird die Einhaltung der in den Erzählungen erwähnten traditionellen Normen für indische Bevölkerungsgruppen in den erzählten Zeiten der untersuchten Narrative belegt. Dafür wurde Sekundärliteratur aus den entsprechenden Zeiträumen gewählt, die auch die Ausnahmen und den Bedeutungsschwund mancher Vorgaben belegen. Der in der jeweiligen Erzählung geschilderte Einzelfall wird dadurch in die reale Gesellschaft sichtbar eingebunden. Quantitative Umfragen, statistische Erhebungen und Zensus, die international bekannte Organisationen oder der indische Staat durchführen ließen, werden als Belege für gesellschaftliche Gegebenheiten herangezogen, für die Prozentzahlen aussagekräftig genug sind. Für einige Hinweise in den Erzählungen auf Aspekte der Traditionen, die bisher zu gering oder nicht wissenschaftlich erforscht wurden, mussten Zeitungsartikel und Webseiten als Belege berücksichtigt werden.

4.3 Traditionelles Textmaterial

Zur Einschätzung von Gegenstand und Dimension einer Rebellion ist der Wortlaut der Einzelnorm hilfreich, gegen die opponiert oder die verteidigt wird. Weder in der hinduistischen noch in der muslimischen Tradition muss lange nach einer frühen Kodifizierung und nachfolgender Verschriftlichung von Einzelnormen gesucht werden. Aus dem Textfundus muss lediglich ausgewählt werden.

⁴² Im Juli 2024 wurden *IPC*, *CCrP* und *IEA* durch drei neue Strafgesetzbücher ersetzt. Für die Erzählungen gelten noch die älteren Gesetzeswerke.

4.3.1 Frühe Textquellen für Kernnormen der Muslime

In einer von Rāvas Erzählungen, die in der Mitte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spielt, wird am Rande des Hauptthemas über die enge Freundschaft zwischen einer Hindu und einer Muslimin Bezug auf einige Rechte und Pflichten eines muslimischen Paares genommen (Rāva 1954a in: Guttandin 2017: 249–293). Die Muslimin verdächtigt ihre Freundin, eine Affäre mit ihrem Ehemann eingegangen zu sein. Zur Auflösung des Missverständnisses bezieht sich Rāva auf eine Norm, die im *qur’ān* erwähnt wird, die maßgebliche frühe schriftliche Quelle des Islam. Ob sie eigene Worte verwendet oder aus einer der Sanskritübersetzungen des *qur’ān* zitiert, die ihr vorgelegen haben könnten, kann nicht durch Vergleich verifiziert werden, da sie verloren sind.⁴³ Die englische Übersetzung des *qur’ān* von Pickthall (1930) wurde für Zitate aus dieser Quelle gewählt, da sie aus der Zeit von Rāvas Erzählung stammt und nach Hurst (2010: 155–156) von der Al-Azhar-Universität in Kairo autorisiert wurde, eine wichtige Bestätigung, dass die Übersetzung seitens islamischer Autoritäten anerkannt war. Der Engländer Pickthall bereiste mehrere arabische Länder. Anschließend lebte er viele Jahre in Indien, widmete sich intensiv den Landessitten und konvertierte zum Islam. Er sprach fließend Arabisch. Fremantle (1938) verfasste posthum seine Biografie. Pickthalls Übersetzung, seine Artikel zu muslimischen Themen und seine politische Arbeit werden bis heute positiv bewertet (vgl. Nash 2016). In dieser Untersuchung wird aus der digitalisierten Kopie (Pickthall 2018) eines Nachdrucks (Pickthall 1953) zitiert. Neben der jahrhundertelangen Exegese des *qur’ān* in Kommentaren islamischer Gelehrter bis in die Gegenwart gilt der *hadīt*, eine Sammlung von überlieferten Aussprüchen und Handlungen Muhammads und weiterer Personen, die Muhammad gebilligt habe. Zwar hat sich die muslimische Rechtsprechung als Teil des islamischen Rechtssystems (*śarī'a*) am *qur’ān*, der Überlieferung und deren normativer Auslegung durch frühe Rechtsgelehrte zu orientieren, doch werden die überlieferten Texte in verschiedenen Rechtschulen und durch die individuellen Imame nicht immer deckungsgleich interpretiert. Veränderungen und Anpassungen im Verlauf der Zeit sind nicht unbekannt (vgl. Heiss 2005).⁴⁴ Die

⁴³ Auf der Website „Deoband Online“ eines Graduiertenteams des religiösen akademischen Zentrums Darul Uloom Deoband bezieht sich Qasmi, Muhammadullah Khalili (12.05.2023) auf das Research Center for Islamic History, Art and Culture in Istanbul (IRCICA) als Quelle für Sanskrit-Übersetzungen des *qur’ān*, die Rāva vorgelegen haben könnten: Sharif, Qu’ran (1897) und Yusuf, Muhammad (1932). Aus anderer Quelle zitiert die Website Hinweise auf Übersetzungen des *qur’ān* in das Sanskrit von H. Ganday Rao ohne weitere Informationen und auf eine Übersetzung von Rahul Sankrityayan (1893–1963), einem gelehrten Reisenden. Einige wenige Hinweise sind auch bei Glei (2012: 259–262) zu finden.

⁴⁴ Hinweise zum Verständnis der *śarī'a* und den religiösen Untergruppen der *Shī'a* verdanke ich Stephan Conermann und Johannes Rosenbaum.

Weitergabe von Normen an die Nachkommen erfolgt größtenteils mündlich und durch Nachahmung der Erwachsenen im Alltag, aber auch über das Lesen des *qur’ān*.

Innerhalb des Islam gibt es zahlreiche religiöse Gruppen. Hinweise der Autorin auf Kleidung, Bräuche, Wohnort und Bildung weisen das Ehepaar als Zugehörige einer Gemeinschaft innerhalb der *Shī'a* aus, eine der beiden Hauptströmungen des Islam. Sie haben eine eigene Sammlung überliefelter Aussprüche Muhammads. Die Vorgaben des *qur’ān* gelten auch für die *Shī'a* (vgl. Tyabji 2023), doch differieren ihre besonderen Bräuche in vielen Bereichen stark von anderen Strömungen innerhalb des Islam. Aus der spärlich vorhandenen Literatur zur *Shī'a* konnten die relevanten Informationen für die Erzählung zusammengetragen werden.

4.3.2 Frühe Textquellen für Kernnormen der Hindus

Ein früher Textfundus, aus dem Informationen zu in den Erzählungen erwähnten hinduistischen traditionellen Vorgaben extrahiert werden können, ist umfangreich erhalten.⁴⁵ Gesucht wurde eine Textquelle, die zeitlich möglichst weit zurück datierbar ist, sich unter Berücksichtigung der stark diversifizierten Sitten und Bräuche in Familie, Geburtsgruppe und Region auf grundlegende Vorgaben beschränkt, aus der das traditionelle Ehe- und Familienkonzept und seine Einzelnormen deduzierbar sind, die inhaltlich möglichst auch alle weiteren in den untersuchten Narrationen erwähnten Normen abdeckt, durch koloniale Meinungen unbelastet geblieben war und *dharma* („traditionelle Pflichten“)⁴⁶ und *vyavahāra* („Umsetzung weltlicher Gesetze, Gerichtsbarkeit, Strafbewehrung“) in einem Text zusammenführt (vgl. McClish 2019). Einigen frühen Texten fehlten Teile dieser Kriterien, und auch das *mānavadharmaśāstra* (die Schrift zu *dharma* von *Manu*) hielt ihnen nicht stand. Seinen späteren Ruhm schufen erst seine Kommentatoren, *Yājñavalkya* und *Vighneśvara*, dessen Glossierung der *yājñavalkyasmṛti* als *mitākṣarā* bekannt geworden ist. Diese Schrift wurde von der damaligen britischen Kolonialmacht über alle *kula*- und *jāti*-Bräuche (Bräuche der zahlreichen „Familien- und Geburtsgruppen“) hinweg als Gesetz aller Hindus aufgefasst, sei sie es nun tatsächlich oder nicht annähernd gewesen, und der kolonialen säkularen Gesetzgebung zugrunde gelegt (vgl. schon

⁴⁵ Eine Zusammenstellung der Texte kann u.a. bei Kane (1968, Bd. I) oder Derrett (1973) eingesehen werden. Eine diskutierte Übersicht gibt Alois Payer (3.9.2004) auf einer seiner Webseiten mit dem Titel *Dharmashastra: Einführung und Überblick, 3. Übersicht über die wichtigsten Quellen*, wo auch unter „12. Anhang“ die von P. V. Kane erstellte „Chronologie der Dharmashāstra-Werke“ aufgelistet ist. Einen transkribierten Textfundus bietet die „Resource Library for Dharmaśāstra Studies“ an der Universität von Texas in Austin online: <<https://sites.utexas.edu/sanskrit/resources/dharmashastra/>>, letzter Abruf am 21.08.2024.

⁴⁶ *Dharma* inkludiert *ācāra* (die von einer Gemeinschaft als passend anerkannte moralische Verhaltensweise und Lebensführung) und *prāyaścitta* (die Möglichkeit, eine Übertretung des *ācāra* zu sühnen).

Mayne 1878; Kishwar 1994: 2146). Da es möglich ist, dass sich Manu an den *dharmasūtra*-s orientierte (Olivelle 2005: 41–49), sind diese vermutlich die ältesten⁴⁷ erhaltenen Texte, die *vyavahāra* und *dharma* verknüpfen, damals noch zur Verfügung gestandene ältere Quellen einbeziehen (Lubin 2016a: 669), größtenteils nachweisbaren Vedaschulen zugeordnet werden können (Olivelle 1999, Introduction: xxiv), vermutlich aus unterschiedlichen Regionen Indiens stammen (Olivelle 1999, Introduction: xxvii) und vorwiegend im *sūtra*-Stil⁴⁸ konzipiert wurden, dessen Knappheit dem Stil säkularer Gesetzeswerke nahesteht. Sie sind nicht durch die ehemalige Kolonialmacht in eine prominente Stellung erhoben worden. Ihre historische Quelle ist *ācāra* („Brauch“, „Konvention“ nach Olivelle 2005: 1). In den vier *dharmasūtra*-s⁴⁹ verschriftlichte Normen decken ab, was allgemein beachtet wurde. Die Autoren halten sich aus spezifischen Bräuchen der Familien heraus und betrachten „custom and usage as valid form of dharma“ (Lubin 2016a: 669). Āpastamba, neben Gautama, Vasiṣṭha und Baudhāyana einer ihrer Autoren, verweist in seinem einleitenden *sūtra* darauf, wie stark sein Text auf den damals gültigen Bräuchen beruht:

athataḥ sāmayācārikān dharmān vyākhyāsyāmaḥ.

And now we shall explain the accepted customary Laws.

(Dha. Ā. 1.1.1 in: Olivelle 2005: 33)

Da Bräuche von Gegend zu Gegend und Familie zu Familie differieren, wurden lediglich verbreitete Grundregeln für ein Zusammenleben niedergeschrieben und aufgeführt, was „common“ war (Pandey 1949: 20). Die Autoren beschreiben, was zu ihrer Zeit die ständige Bewegung der Rituale und Bräuche der Hindutradition hergab (c. Lubin 2016b: 143–166): den aktuellen Stand von Normen in der Verfassungszeit der *dharmasūtra*-s. Die Verfasser*innen der untersuchten Sanskriterzählungen konzentrieren sich ebenfalls auf grundlegende gesellschaftliche Normen und lassen weitestgehend Gruppenspezifisches beiseite, möglicherweise, weil sie ein panindisches Publikum ansprechen. Alle Themen, die in den Erzählungen erwähnt werden, wie die Pflichten und moralischen Verhaltensregeln, die unter dem Begriff *dharma* zusammengefasst werden, die daraus sich ergebende Vorstellung von Sünde bei Übertretung

⁴⁷ Die *dharmasūtra*-s wurden etwa zu Beginn des 3. Jahrhunderts v.u.Z., das *dharmasūtra* des Vasiṣṭha vermutlich etwas später (Olivelle 1999, Introduction: xxxiv) verschriftlicht, ihre mündliche Kodifizierung erfolgte weit früher.

⁴⁸ Aphoristischer Stil durch komprimierende grammatische Elemente wie komplexe Komposita, Einsparung der Verba und syntaktische Verbindungen zu dem jeweils vorangehenden *sūtra*: „Maximum coverage with the least amount of words“ (Olivelle 1999, Introduction: xxxvii).

⁴⁹ Weitere *dharmasūtra*-s liegen als größtenteils noch unübersetzte Manuskripte vor.

einer Norm mit der Notwendigkeit von *prāyaścitta* („Sühne“), das Gesetz des „Karma“⁵⁰, Strafbewehrung der Gesetze im Fall ihrer Übertretung, Vorgaben zur Heirat, die Auffassung der Ehe als *samskāra*, das Verbot der Witwenheirat, die Pflichten von Mann und Frau in der Ehe, ihre Einbindung in Familie und Gesellschaft und die Autoritätshierarchie werden von den *dharmaśūtra*-s abgedeckt. Mindestens eine dieser Vorgaben beeinträchtigt eine Person oder mehrere Figuren in jeder der Erzählungen.

Ein weiterer wichtiger Grund für die Wahl der *dharmaśūtra*-s als Normenquelle für die Erzählungen ist ihre Kodifizierung in vorepischer Zeit⁵¹, denn das Selbstbild einiger Protagonistinnen in diesen Erzählungen scheint an eine Hausherrin angelehnt zu sein, die einen besseren Stand gegenüber dem Hausherrn und dessen Verwandten innehatte als die sich in epischer Zeit entwickelnde „selbstlose Dienerin des Ehemannes und seiner Familie“ (Heller 2010: 32–33), die *pativrata* (vgl. Shah 2012). Ausnahmen von im Lauf der Zeit erstarrten Regeln, die die Rebellierenden für sich beanspruchten, könnten auch aus einer Vorstellung von weniger strikten Vorgaben aus vorepischen Zeiten stammen.

Die Autoren der *dharmaśūtra*-s erwähnen viele Abweichungen von der Norm, von der *gandharva*-Hochzeit⁵² über Untreue bis zur *jāti*-Exogamie, die trotz ihrer teilweisen Strafbewehrung alle auch Teil der Realität waren und blieben. Die Strafbewehrung bei Unterlassung oder Übertretung der gesetzlichen Vorgaben weist darauf hin, dass die Einhaltung schwierig ist. Die Implikation von steter Veränderung und von Ausnahmen vieler zentraler Vorgaben in den *dharmaśūtra*-s geben den Hintergrund ab für die Erzählungen, in denen Widerständler*innen nur selten auf Anweisungsbefugte treffen, die eine stete Veränderung der Norm oder eine Ausnahme von ihr gelten lassen. Nahezu alle ehe- und familienrechtlichen Inhalte der *dharmaśūtra*-s und späterer *dharmaśāstra*-s⁵³ sind durch die moderne säkulare Gesetzgebung und die Verfassung der indischen Republik überholt: Die Diskriminierung wegen einer *jāti*-Zugehörigkeit sowie Mitgiftzahlungen und -nachforderungen sind verboten, die letztendliche Anweisungsbefugnis der Eltern bezüglich der Partner*innenwahl durch das Gebot zum Einverständnis nur der Verlobten zur Heirat im *HMA* außer Kraft gesetzt, die Erbfolge ist

⁵⁰ Ein Konzept aus absichtsvoller Handlung einer Person oder einer Gruppe und der Konsequenz daraus für die Handelnden in der Zukunft.

⁵¹ Ihre nachvedische Kodifizierung zeigt sich auch in der Erwähnung des Begriffs *jāti* („Geburtsgruppe“), der im *veda* noch nicht vorkommt (Dha. Gau. 11.29–31: „viśiṣṭajāti“).

⁵² Eine *gandharva*-Hochzeit ist die Partner*innenwahl ohne Konsultation der Eltern auf der Basis von gegenseitiger Anziehung.

⁵³ Als *dharmaśāstra*-s wird die Gesamtheit traditioneller Gesetzestexte bezeichnet, die *dharma* und *vyavahāra* umfassen und teils in *sūtra*-Form, teils in Versen verfasst sind.

geschlechtsunabhängig geregelt, die Wiederheirat einer Witwe ist erlaubt. Auf den privaten Bereich einer Familie haben Exekutive und Judikative allerdings nur Zugriff, wenn eine Anzeige erfolgt, eine Petition eingereicht oder Klage erhoben wird, denn hier greift häufig die parallele Gesetzgebung der „Tradition“. An dieser Stelle setzen die Erzählungen an, wenn sie die Erstarrung der traditionellen Vorgaben im Familienzusammenhang hinterfragen. Für eine Vorstellung des gelebten Alltags nach frühen Normen benötigen wir Erzählungen, die uns vorstellbar machen, was Leute tatsächlich tun (Olivelle 1999, Introduction: xlii), denn in frühen und neuzeitlichen Gesetzesresten ist lediglich die Norm aufgeführt.

Olivelles Übersetzung von vier *dharmaśūtra*-s von vier verschiedenen Autoren (1999) und seine Synopse (2005) mit parallelem Text in Sanskrit und Englisch sind geeignet, daraus Belege für in den Erzählungen erwähnte frühe Normen zu entnehmen. Eine Diskussion der Unterschiede der vier Texte, ihrer Zuordnung zu differierenden vedischen Schulen oder ihrer zeitlichen Ein- und Zuordnung (Olivelle 1999: xxi–xlii) ist für diese Arbeit nicht wesentlich. Vielmehr zählt, dass Einzelnormen in einer frühen Quelle aufgeführt werden, die einer erzählerisch dargestellten gesellschaftlichen Norm im 20. und 21. Jahrhundert gleichen. Falls einer der vier Autoren der *dharmaśūtra*-s die Vorgabe näher an einer der untersuchten Erzählungen ausdrückt, wurde diesem gefolgt. Gelegentlich werden mehrere Autoren zitiert, wenn sie den gleichen Sachverhalt unter unterschiedlichen Aspekten ausführen oder die Bedeutung einer Vorgabe für die Erzählung durch gleichlautende oder ähnliche Formulierungen mehrerer Autoren betont werden soll. In den wenigen Fällen, wo spezifischere Informationen aus der Überlieferung für die Untersuchung einer Erzählung notwendig sind, wurden andere Schriftquellen beigezogen.

Von Autoren, die vor über 2000 Jahren einen Text erstellten, kann Gendern nicht verlangt werden. Eine bewusste Leugnung weiblicher Handlungspräsenz kann den Autoren nicht nachgewiesen werden (Hüsken und Seamone 2013, Introduction: 5). Möglicherweise ist das Fehlen der weiblichen Form an vielen Stellen ein Anachronismus. Hüsken und Seamone (2013, Introduction: 5) weisen explizit darauf hin, dass einige verschobene Bilder der Rollen von Mann und Frau im Hinduismus aus der Fehlinterpretation des Anachronismus entstanden sind. In der Untersuchung wird daher der Versuch gewagt, auf die weibliche Form an entsprechender Stelle hinzuweisen.⁵⁴

⁵⁴ Siehe dazu auch Scharfe (2002:209).

5. Erzählungs- und Untersuchungsinhalte

Die Verfasser*innen nutzen als Rahmen ihrer Erzählung vor allem den komplexen Prozess der Partner*innensuche für eine arrangierte Ehe, Liebesgeschichten, die zur Ehe führen sollen und Ereignisse im Eheleben und berichten davon chronologisch oder holen anachronisch unter Einbezug von Analepse, Prolepse und Ellipse in Zeitsprüngen bis zur Geburt (Dvivedī 2012), in die Kindheit (Rāva 1954b und c) oder Jugend (Pātañī und Śrī Yogamāyā) der Beteiligten aus. Innerhalb dieses Rahmens wird literarisch auf Inhalte traditioneller Normen hingewiesen. Der Wendepunkt lenkt die Handlung in eine neue Richtung, sobald eine Person von den Normen abweichen will oder auf andere Weise zeigt, dass sie sich von ihnen beeinträchtigt fühlt.

5.1 Dramatis Personae in den Erzählungen.

Die Häufigkeit von Dialogen und ihre Länge machen viele der untersuchten Erzählungen bühnentauglich: Eine von Rāvas Erzählungen (1954c) ist wie ein Theaterstück gestaltet. Sie führt die Sprecher*innen mit Namen und Doppelpunkt vor ihrer wörtlichen Rede auf. Eine ihrer anderen Erzählungen (Rāva 1954b) wurde mehrfach auf der Bühne aufgeführt. Auch Pātañīs (1994) und Śrī Yogamāyās (2011) Erzählungen eignen sich für die Darstellung auf der Bühne, einige weitere könnten leicht in ein Drama umgeschrieben werden. Die Leserschaft trifft in den Erzählungen auf viele Personen in unterschiedlichen Zusammenhängen, deren Geburtsgruppen teils explizit angegeben werden (Rāva 1954b und c; Jānī 2015). Unterschiedliche Charaktere beleben die Erzählungen: die brahmanische Kindwitwe Pārvatī, die Bruderfamilie ihres verstorbenen Kindehemannes und deren kleiner Sohn auf einem subsistenzwirtschaftlich geführten Bauernhof in einem Dorf, ein gutsituierter junger brahmanischer Landbesitzer, der einsam auf seinem Landgut lebt und sich in Pārvatī verliebt, Dorffrauen und brahmanische Priester (Rāva 1954b); eine vermögende muslimische Familie mit der Tochter Amīnā, ihre Hindu-Kindheitsfreundin Saralā mit ihrem späteren Ehemann, der reiche Fabrikbesitzer Hāmid, den Amīnā heiratet, und seine spätere Geliebte (Rāva 1954a); die mittellose alleinerziehende brahmanische Witwe Sunīti, ihre Eltern, ihr zu zwanzig Jahren Haft verurteilter Ehemann Hari, ihr Sohn Kumār, der wegen eines Ladendiebstahls für ein Jahr im gleichen Gefängnis einsitzt und ihr sie freundlich unterstützender Schwager Rāmdās (Rāva 1954c); der auf seinem kleinen Feld hart arbeitende Bauer Karasanadāsa, seine Frau Ambā, ihre Tochter Savitā und deren Ehemann, Karasanadāsas Bruder, der mit dessen Frau Ambā eine Affäre lebt, der Autor Harṣa als neunjähriger Junge (Mādhavaḥ 2013); ein gut situiertes Ehepaar, bestehend

aus Dāmodara und seiner Frau, deren Name nicht erwähnt wird, ihr jüngerer Sohn und ihre Tochter Padmā mit Masterabschluss, die dringend verheiratet werden muss, Padmās Onkel mütterlicherseits, der seine Rolle als Bräutigamwerber nicht ernst genug nimmt, die Eltern des Bräutigams mit drei Söhnen und zwei Schwiegertöchtern (Dvivedī 2012); der Lehrer Lakṣmaṇapāla und seine Frau Śānti mit dem neunjährigen Sohn Dineśa, den drei bereits verheirateten Töchtern Kamalā, Vimalā und Nirmalā, den beiden noch schulpflichtigen Töchtern Mṛdulā und Śyāmalā und der viertältesten Tochter Vijayā mit einem Bachelorabschluss, deren gebildeter Ehemann Rākeśa mit einem gut dotierten Arbeitsplatz, ihre Schwiegermutter Lālī und ihr Schwiegervater Mevālāla mit dem jüngeren noch schulpflichtigen Sohn Maheśa und der Tochter Monā auf dem College und Vijayās selbstbewusste Freundin Svayaṁprabhā (Pātanī 1994); der Wissenschaftler und Unternehmer Ramāpati mit einer Tendenz zum Narzissmus, sein toleranter Vater, seine frühere amerikanische Freundin Julia, sein amerikanischer Kollege George, dessen wissenschaftliche Projektmitarbeiter*innen aus europäischen Ländern, die beiden wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen Ramāpatis, seine die Traditionen pflegende Ehefrau Śraddhā, die Haushaltshilfe Pūjā und deren Mutter (Biśvālah 2006); der Astronomiestudent Rājīv und seine Eltern, seine deutsche Ehefrau Katharinā, der Leipziger Restaurantbesitzer mit indischen Wurzeln Bālavanta, ein indischer Indologiedozent und seine Frau (Biśvālah 2010); der Auslandsstipendiat Viśveśa, seine Frau Sumitrā und ihre Schwiegermutter (Śrī Yogamāyā 2011); der brahmanische Wissenschaftler Malhāra, seine Mutter und seine ältere Schwester Dāminī, seine in der *jāti*-Hierarchie weit niedriger stehende Mitstudentin und erste Verlobte Varṣā, seine spätere Braut Meghā, die finanziell für ihre jüngeren Geschwister aufkommt und mit einem Promotionsstipendium in die Vereinigten Staaten reist (Jānī 2015).

Im Verlauf der Erzählungen entsteht bei der Leserschaft durch Interaktion der Personen mit ihrem Umfeld und Offenlegung ihrer Innen- und Außenwelt ein deutliches Profil ihrer Persönlichkeit (vgl. Mines 1988).

5.2 Kapitelinhalte der Untersuchung

Zur Eröffnung der Untersuchung wird der Personenkreis der Älteren aus der frühen Tradition extrahiert, ihre Rolle in der Traditionenvermittlung, der Grad ihrer möglichen Einflussnahme, ihre hierarchische Stellung innerhalb des Familienverbundes und die Stärke ihrer Autorität erfasst. Anschließend wird herausgearbeitet, ob es auch Ältere gibt, die über säkulare Gesetze

informieren können und wollen und wo sich die Rebellierenden Informationen über ihre säkularen Rechte einholen könnten. Der Respekt vor den Älteren in der Zeit der Erzählungen wird herausgearbeitet, und es wird gefragt, ob ihre einstige umfassende Autorität noch akzeptiert wird. Die Reaktionen der Hauptfiguren auf ihre Beeinträchtigung durch traditionelle Normen und ihr Widerstand gegen die Anweisung der Älteren bilden den Abschluss.

Im zweiten Kapitel werden Gründe für die arrangierte Ehe eines in sich logischen traditionellen Gesamtkonzepts zusammengetragen, an dem sich in den Erzählungen Widerstand entzündet. Die Einzelkomponenten des Konzeptes, soweit sie für die Erzählungsinhalte relevant sind, werden aus autochthoner Sicht ausgeführt und ihrer Ausstrahlung bis in das 21. Jahrhundert nachgegangen. Ein Exkurs zu den Möglichkeiten der Verkürzung von Ritualen zeigt auf, wie der Alltag der Personen in den Erzählungen auch als von Ritualen gestaltet vorzustellen ist, ohne dass diese ausdrücklich erwähnt oder ausführlich beschrieben noch in extenso ausgeführt werden müssen. Ein Exkurs zu Aufgaben von Eheleuten als Partner*innen in der Ritualdurchführung begründet die Ausführung von Haushälter*innenritualen in den Erzählungen durch Frauen. Die Gründe von Muslimen für eine arrangierte Heirat werden zum Verständnis von Rāvas Erzählung (1954a) zusammengetragen. Die Strafbewehrung traditioneller Normen, ihre religionsphilosophische Unterstützung und die Mitarbeit von Nachbar*innen und Dorfleuten an der Durchsetzung der hinduistischen Normen werden aufgegriffen und Erfolge ihrer konzentrierten Aktion in der Verhinderung von Rebellionen dargestellt. In den Erzählungen angesprochene Alternativen zur Eheschließung mit einer religiösen Zeremonie werden diskutiert. Abschließend werden bei der Frage nach dem Widerstand in den Erzählungen gegen die arrangierte Ehe als Teil eines geschlossenen Systems die unterschiedlichen Motive der Personen für eine Rebellion dargestellt.

Auf der Grundlage des Vorkapitels können im dritten Kapitel die Interessengruppen und deren Beweggründe und Vorgehensweisen für ein gutes „Matchmaking“ im gelebten Alltag und in den Erzählungen vorgestellt werden. Anschließend wird nach der Art des Widerstands gegen diese Kriterien in den Erzählungen und in der indischen Gesellschaft der jeweils erzählten Zeit gesucht.

Von Ereignissen im Ehealltag handelt das vierte Kapitel. Die Umsiedlung der Ehefrau in das Haus des Mannes ist das Initial für die gemeinsame Haushaltsführung. Die jeweils von Ehefrau und Ehemann zu beachtenden Pflichten werden aufgeführt, die auch in den Erzählungen angesprochen werden. Anschließend wird auch hier gefragt, ob die Personen in den

Erzählungen bereit sind, die Pflichten einzuhalten, und woran sich der Funke des Widerstands entzündet.

Die Implikationen für Männer und Frauen, die sich in einigen Erzählungen der Untreue schuldig machen, schließen die Untersuchung in Kapitel sechs ab. Traditionelle Gesetzestexte beschreiben ausführlich Strafen und Sühnen für untreue Frauen und Männer. Die säkularen Rechtsnormen für die erzählten Zeiten werden nachgefragt. Abschließend stellt sich die Frage, ob Untreue eine Rebellion gegen die arrangierte Ehe sein könnte.

Zusammenfassend werden in Kapitel sieben die Ergebnisse der Untersuchung erläutert. Neben der Beantwortung der Forschungsfrage nach der Art der Rebellionen in den Erzählungen gegen beeinträchtigende Normen in der erzählten Zeit werden einige Nebenresultate aufgeführt.

6. Erkenntnisgewinn

Trotz der geringen Anzahl von zehn Erzählungen im Vergleich zur großen Menge moderner Sanskritliteratur kann ein erster aussagekräftiger Einblick in die Inhalte der Sanskrit-Kurzepik zwischen 1954 und 2015 aus den Übersetzungen und der anschließenden Untersuchung gewonnen werden: Nachdem die Tradition, ihre Ausstrahlung in die erzählte Zeit, die behauptete Ankopplung der Personen an eine sehr frühe Tradition und Alternativangebote der säkularen indischen Gesetzgebung zur Tradition aus den Erzähltexten abgeleitet und Hinweise auf Änderungen im Lauf der Zeit berücksichtigt sind, kann die mögliche Kongruenz zwischen Erzählung und realem Leben abgeschätzt werden.

Wenn die Erzählungen welthaltig sind, können sie Informationen über den gelebten Alltag liefern, die weder aus frühen Quellen noch aus anthropologischen Studien extrahierbar sind. Es darf erwartet werden, dass sich einige Informationen über den auslösenden Umstand, den Zeitpunkt, die Stärke und Zieldefinition von Widerstand der Personen in den Erzählungen ergeben, aus denen Rückschlüsse auf den gelebten Alltag gezogen werden dürfen. Die Angriffs- und Verteidigungsmittel von Rebellierenden und ihren Gegner*innen könnten offenbar werden, woraus sich der erforderliche Grad des Mutes der Rebellierenden ergäbe. Möglicherweise wird Erkenntnis darüber gewonnen, welcher Teil des Konzeptes der Tradition das Wohlbefinden der Personen beeinträchtigt und wogegen genau rebelliert wird: Wird ein ganzes kulturelles System angegriffen oder nur ein Teil davon, beschränkt sich Widerstand lapidar auf das Beharren der Älteren auf einer Tradition, von der sich die Jüngeren nur noch wenig

berührt fühlen, oder wird gegen Vertreter*innen eines Systems rebelliert, die eine beanspruchte Ausnahme nicht oder nicht mehr akzeptieren können; wird die Toleranz gegenüber traditionellen Normen im Vergleich zu ihrem Störpotential abgewogen und kann der Einfluss des sich wandelnden Zeitgeistes herausgefiltert werden; wollen und können die Rebellierenden andere überzeugen, mit ihnen zu rebellieren; findet Rebellion durchgängig statt oder rebellieren einige nicht, obwohl ihr Wohlbefinden beeinträchtigt ist; stören Rebellen andere Normen als Rebellinnen; gehen sie strategisch vor und ist diese Strategie von ihrer Persönlichkeitsstruktur abhängig oder situationsbedingt; welche Begleiterscheinungen gehen mit der Rebellion einher und welche Auswirkungen hat der Widerstand auf die Rebellierenden und ihre Gegner*innen.

Nebenergebnisse könnten den Erkenntnisgewinn erweitern.

II. Hauptteil

Untersuchung zur Frage: Wie reagieren die Personen in ausgewählten modernen Sanskrit-Erzählungen auf eine Beeinträchtigung durch traditionelle Normen?

1. Die Älteren als Autoritätspersonen

Die Erzählungen berichten von Menschen des 20. und 21. Jahrhunderts, die in einem Staat mit zeitgemäßen säkularen Gesetzen leben. Der Personenkreis, der die Tradition und die säkularen Rechte vermittelt, der Lebenszusammenhang von Älteren und Jüngeren, der von den Anweisenden erwartete Gehorsam und die Äußerungen des Widerstandes werden in der Tradition, im realen Alltag und in den Erzählungen aufgespürt.

1.1 Die Älteren der Tradition.

Die junge Witwe Pārvatī bezieht sich auf die „ungebrochene Tradition unseres Geschlechts“⁵⁷ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 33) als Quelle ihres gründlichen Wissens über traditionelle Rechtsnormen und deren Strafbewehrung. Weder haben sie noch andere Figuren in den Erzählungen traditionelle Rechtsliteratur studiert. Der Verweis auf eine „ungebrochene Tradition unseres Geschlechts“ als Quelle impliziert daher notwendigerweise konkrete Personen, die die Vorgaben der Tradition weitergeben. Pārvatī benennt sie an anderer Stelle der Erzählung:

vyavahāravicakṣanaiḥ pūrvajair ābālyād anuśiṣṭāḥ smaḥ. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 32)

So haben uns die mit dem Brauchtum⁵⁸ vertrauten Älteren von klein auf unterwiesen. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 33)

Die Älteren werden in den *dharmaśūtra*-s anhand von Anweisungen an den *snātaka* („Studienabsolvent“) [und die *snātikā*⁵⁹] für das *samāvartanasam-skāra* („Zeremonie zum Abschluss

⁵⁷ „*Vamśaparamparā*“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 32). *Paramparā* übersetzt Macdonell (1893: 231) mit „uninterrupted tradition“, von Böhtlingk und Roth (1865, Teil 4: 492) verweisen unter b) auf ihre „Mittelbarkeit“.

⁵⁸ Brauchtum hier im Sinn von „Umsetzung der traditionellen Rechtsvorgaben im Alltag“.

⁵⁹ Die Autoren der *dharmaśūtra*-s erwähnen die weibliche Form nicht. Im älteren übersetzten Textgut ist sie nicht belegt. Die Anweisungen galten und gelten auch für Mädchen, die in ein traditionelles Studium eintreten wollten, mag es auch weniger üblich für sie gewesen sein. In der Vergangenheit waren diese „*brahmavādinī-s*“ zuhause zu unterrichten gewesen. Nach dem Studium konnten sie heiraten oder blieben Asketinnen (siehe Bālaṁbhaṭṭa in: Mitākṣarā 1918: 102). Die Bezeichnungen *snātaka* und *snātikā* sind bis in die Gegenwart im Sanskrit und Hindī für alle, die Schule oder Universität abschließen, gebräuchlich. Die Autorin Pātāñī (1994 in: Guttandin 2020: 86) bezeichnet das letzte Jahr des Graduiertenstudiums als *snātakīyakakṣā*, Pandey (1949: 252) zieht Parallelen zwischen dem *samāvartana* und den Feiern für Absolvent*innen eines Bildungsweges an öffentlichen Schulen.

der Studienzeit“)⁶⁰ vorgestellt. Nachdem alle Gottheiten und ihre Begleiterinnen, einige Göttinnen und ihre männlichen und weiblichen Begleiter*innen, die Seher, alle anderen Wesen und die *veda*-s mit Trankopfern befriedigt worden sind (Dha. Bau. 2.8.14 in: Olivelle 2005: 85; Dha. Bau. 2.9.1–14 in: Olivelle 2005: 85–86), löschen der *snātaka* [oder die *snātikā*]⁶¹ den Durst der männlichen und weiblichen Vorfahren beider Seiten mit Trankopfern:

„OM I quench the fathers. [...] the grandfathers. [...] the great-grandfathers. [...] the mothers. [...] the paternal grandmothers. [...] the paternal great-grandmothers. [...] the maternal grandfathers. [...] the mother’s paternal grandfathers. [...] the mother’s paternal great-grandfathers. [...] the maternal grandmothers. [...] the mother’s paternal grandmothers. [...] the mother’s paternal great-grandmothers.“ (Dha. Bau. 2.10.1 in: Olivelle 2005: 86)

Die lebenden Älteren knüpfen an die Linie der Vorfahren an. Ihnen gebührt der gleiche Respekt:

His mother and father, their relations, his older brothers, his teachers, and their teachers – each day when he meets them, he should clasp their feet, as also when he returns from a journey. (Dha. Gau. 6.1–3 in: Olivelle 2005: 131)

To his mother and father, he should show the same obedience as to his teacher. A student who has returned home should clasp the feet of all his elders; [...] He should also clasp the feet of his brothers and sisters according to seniority. (Dha. Ā. 1.14.6+7; 9+10 in: Olivelle 2005: 131)

He should rise up and greet an officiating priest, a father-in-law, or a paternal and maternal uncle who is not younger than himself; the wives of those whose feet he is obliged to clasp and of his teacher; and his parents. (Dha. Va. 13.41–43 in: Olivelle 2005: 131)

Ältere, die eine Tradition „in der Nachfolge ihres Geschlechts“ vermitteln können, sind demnach die Großeltern, die Eltern und ihre Verwandten, die älteren Onkel beider Linien, der Schwiegervater, Lehrer*innen, amtierende Priester*innen⁶² und die Ehefrauen aller aufgeführten männlichen Personen. Lehrende und Eltern werden als Autoritäten betont, von denen der Mutter der größte Respekt gebührt:

The teacher is the foremost of his elders; according to some, the mother. (Dha. Gau. 2.50–1 in: Olivelle 2005: 88)

Now they also quote: „A teacher is ten times more eminent than a tutor; a father is a hundred times more eminent than a teacher; and a mother is a thousand times more eminent than a father.“ (Dha. Va. 13.48 in: Olivelle 2005: 88)

⁶⁰ Einen Überblick über die Entwicklung des *samāvartana* gibt Pandey (1949: 249–260).

⁶¹ Beide Geschlechter, wenn sie in die traditionelle Lehre gingen, führten das *samāvartana* durch, das ihr Studium mit einer Zeremonie abschloss (Gaikwad 2003: 188–196; Pal 2019: 64; Kane 1941: 151). Daher macht es auch an dieser Textstelle Sinn, die weibliche Form einzuschließen.

⁶² Vgl. Shenoy-Packer (2013) zu amtierenden Hindu-Priesterinnen in neuerer Zeit.

Von allen lebenden anweisungsbefugten Verwandten väterlicher- und mütterlicherseits, die traditionelles Wissen vermitteln, nehmen neben den Eltern die Großeltern eine besondere Rolle ein. Sie sind mitverantwortlich für die Sozialisation ihrer Enkel und deren enge Anbindung an die Familientradition (Chadha 2012: 5) und übernehmen ihre Aufgabe verstärkt im 20. und 21. Jahrhundert, da die Eltern aus Gründen der Arbeits- und Terminüberlastung wenig Zeit finden, ihre Kinder ausführlich in die Tradition einzuweisen (Chadha 2012: 4; vgl. Kurrien und Vo 2004). Die Großeltern bringen eher die Geduld auf, sich mit den Nachfragen moderner Nachkommen und ihren Zweifeln an scheinbar unumstößlichen traditionellen Normen auseinanderzusetzen (Chadha 2012: 6). Sie fungieren als Vorbilder, indem sie den Enkeln die Tradition als wertzuschätzendes Generationenbündnis vermitteln und früh moralische, gesellschaftliche und religiöse Werte in den Nachkommen anlegen, die Familiengeschichte und die dazugehörigen Erzählungen und Rituale am Leben erhalten, das kulturelle Erbe aus den Epen und *purāṇa*-s⁶³ im Bewusstsein der Nachkommen verankern (Chadha 2012: 6) und bei festlichen Gelegenheiten und Zeremonien die Führung übernehmen (Chadha 2012: 7). Ihre Einbindung wird häufig zu einem starken Anteil an der Miterziehung und Versorgung ausgeweitet, wenn nicht beispielsweise eine Tante den temporären Ersatz eines Elternteils durch Übernahme eines Kindes in ihren Haushalt sicherstellt (vgl. Kurrien und Vo 2004). In den Erzählungen dürfen die Großeltern ihre Ansicht zwar noch äußern, sie wird aber bereits offen von der Schwiegertochter und der Enkelgeneration angezweifelt (Pātañī 1994 in: Guttandin 2020: 91) und von manchem direkten Nachkommen nicht einmal mehr berücksichtigt (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 59). Eine besondere Rolle kommt älteren Geschwistern zu (Shipra, Chaudhary und Sharma 2015: 97–114). Insbesondere nimmt die ältere Schwester als drittes Elternteil in indischen Familien eine wichtige Rolle ein (Shipra, Chaudhary und Sharma 2015: 104–109). In einer der untersuchten Erzählungen wird der Protagonist Malhāra von seiner älteren Schwester in Angelegenheiten der Heiratsvermittlung per WhatsApp angeschrieben (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 187 und 191). Seine spätere Braut fühlt sich als älteste Schwester verpflichtet, die Geschwister seit dem Tod des Vaters finanziell zu unterstützen (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 185).

Eine von Rāvas Hauptfiguren (Rāva 1954a) ist die Muslimin Amīnā. Hinweise in der Erzählung lassen vermuten, dass Amīnā und ihr Ehemann Hāmid zu einer Gemeinschaft der süd-

⁶³ Purāṇa-s sind erzählende Schriften aus epischer Zeit, die die Lebensführung für Hindu-s verschiedener religiöser Strömungen anschaulich darstellen.

asiatischen *Shī'a* gehören, dem *Tayyibī-Ismā'īlī*-Zweig (Blank 2001: 156), die auch Bohras genannt werden. Eine seiner drei Untergruppen sind die *Da'udiyya Bohras*, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in *Mahārāṣṭra*, vor allem in Mumbaī angesiedelt waren (Husain 1976: 33)⁶⁴, wo Amīnās Ehemann eine Fabrik besitzt und mit ihr in einem *havelī*⁶⁵ am Strand wohnt (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 263 und 265). Er trägt die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in seiner Gemeinschaft für Männer übliche durchgehend weiße Kleidung mit einem Überwurf und eine „rote türkische“ Kappe (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 273), eine zylinderartige Kopfbedeckung (vgl. Blank 2001: 142).⁶⁶ Rāva erwähnt keine Verschleierung, wenn Amīnā aus dem Haus geht, was der Sitte ihrer Gemeinschaft entspricht (Blank 2001: 146). Neben ihren Eltern als ihren direkten Erzieher*innen (Rava 1954a: 263) wird auf weitere Verwandte väterlicherseits verwiesen, die Amīnās Mutter als künftige Partnerin von Amīnās Vater prüften (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 261). Amīnā hat auch die Meinung ihres Vaters bezüglich einer arrangierten Ehe gutwillig und überzeugt übernommen (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 261).

Der Autor Biśvālaḥ charakterisiert eine seiner Hauptfiguren als traditionsbewahrend: „Śraddhā ist eine indische Frau, die die uralte Kultur pflegt“⁶⁷ (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 143). Die Pflege der Kultur beginnt in der frühen Kindheit durch soziales Lernen, Imitation der Älteren und Kommunikation durch Gespräch, Lieder, Geschichten und Mythen, was den Jüngeren das Lernen der Tradition durch „trial and error“ erspart (Norenzayan 2006: 125). Umso mehr muss darauf vertraut werden können, dass die Vermittlung der Überlieferung mit der Tradition übereinstimmt (Norenzayan 2006: 125). Mündlich überlieferte Kultur ist jedoch mit einer leichten Instabilität verbunden, einer der Gründe für die Variation und Vielfalt der Bräuche und ihre inhärente permanente Tendenz zur Veränderung (Norenzayan 2006: 125), denn die Vermittler*innen von alter Kultur legen Gewicht auf die Aspekte einer Tradition, die ihnen jeweils individuell als wichtig erscheinen. Schriftlich festgehaltene frühe Normen verhalten sich stabiler in der Überlieferung, da sie, zumindest von Expert*innen, in den Texten

⁶⁴ *Mahārāṣṭra* war bis 1960 mit *Gujarāt* zu dem Bundesstaat Bombay State verbunden.

⁶⁵ Ein „*havelī*“ ist ein prächtiges Stadthaus mit umlaufender Galerie um zwei gestaltete Innenhöfe (vgl. Tillotson 1994). Siehe Fußnote 96 in: Guttandin (2018: 265).

⁶⁶ Rāva beschreibt in ihrer Erzählung den zu ihrer Zeit noch unter Muslimen üblichen roten Fez (Bahadur 1996: 10–15) als Ḥāmids Kopfbedeckung. Erst seit 1976 tragen die Bohras weltweit eine weiße golddurchwirkte Kappe, die der damalige Dai als Leiter dieser Gemeinschaft zur Unterscheidung von anderen muslimischen Gruppen angeordnet hatte (Paul 2007: 6).

⁶⁷ „śraddhā [...] paripoṣikā“ wurde in der Originalübersetzung abweichend passivisch als „sie war erzogen worden“ übersetzt (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 142 und 143).

nachprüfbar sind (Norenzayan 2006: 125). Diese weniger veränderlichen, in früher Zeit verschriftlichten Vorgaben können für viele Gruppen, ganze Regionen oder landesweit gültig sein (Norenzayan 2006: 125). Die Erzählungen zeigen jedoch, dass die frühe Verschriftlichung einer weiträumig gültigen traditionellen Norm sie nicht ganz frei von der individuellen Gewichtung und Meinung der sie übermittelnden Individuen erhalten kann (Schaller 2006: 100). Die Weitergabe kann sowohl von großer Toleranz im Hinblick auf eine Individualisierung des traditionellen Konzeptes geprägt als auch mit Kritik an ihm verbunden sein. Die Älteren können auf die Verringerung der Ausstrahlung von Tradition im Lauf der Zeit und ihre Anpassung an neuere Entwicklungen hinweisen. Sie können auch die gegenteilige Ansicht vertreten, dass traditionelle Vorgaben seit ihrer Entstehung vor einigen Jahrtausenden unverändert für alle Zeiten in Stein gemeißelt worden und ohne Abstriche einzuhalten seien, mögen sich auch die Lebenswelten und Denkstrukturen der Nachkommen vollständig geändert haben. Die von der jeweiligen Traditionsauffassung der Älteren abhängende Vermittlung von Kultur wird den Nachkommen zuteil, bis sie sich als Heranwachsende oder als Erwachsene möglicherweise ihre eigenen Gedanken zu ihrer Tradition machen möchten. Von ihren Reaktionen berichten die untersuchten Erzählungen.

In den Erzählungen werden nur verschriftlichte Normen angesprochen, die in ganz Indien bekannt sind. Die meist mündlich überlieferten lokalen oder gruppenspezifischen Bräuche, so interessant sie für anthropologische Forschungen sein können, bieten einer größeren Leserschaft keine spannende Problematik. Mangels Kenntnis durch die eigene Tradition kann der Plot nicht emotional miterlebt werden.

1.2 Die Älteren und die Jüngeren in einem Lebenszusammenhang

Kinder und Jugendliche müssen die Regeln ihrer hinduistischen Kultur und die Normen der Tradition nicht erfragen. Sie verinnerlichen sie im Kindesalter innerhalb der „joint family“ oder ihrer Modifikationen, in die das Individuum eingebunden ist:

The Indian family is considered strong, stable, close, resilient, and enduring. The traditional, ideal and desired family in India is the joint family. A joint family includes kinsmen, and generally includes three to four living generations, including uncles, aunts, nieces, nephews, and grandparents living together in the same household. It is a group composed of a number of family units living in separate rooms of the same house. The family supports the old; takes care of widows, never-married adults, and the disabled; assists during periods of unemployment; and provides security and a sense of support and togetherness. With the advent of urbanization and modernization, the modified ex-

tended family has replaced the traditional joint family but in it also, many functional extensions of the traditional joint family have been retained. (Chadha 2012: 1–2)

Juristisch wird die „joint family“ mit „Hindu Undivided Family“ (HUF) bezeichnet. Sie besteht aus Erbberechtigten des Familienvermögens („coparceners“) mit einem *kartā*, seit 2005 alternativ mit einer *kartri*⁶⁸ („Hauptgeschäftsführer*in“, „Entscheider*in“) an der Spitze, der oder die das Familienvermögen verwaltet und den Erben hinterlässt, deren Anteile rechtlich geregelt sind. Eine „joint family“ ist vereint durch Nahrungsgewohnheiten, Religion, einem gemeinsamen Vorfahren und das Erbvermögen.⁶⁹ Der *kartā* oder die *kartri* ist Manager*in der HUF und hat sich um die übrigen Mitglieder zu kümmern. Vorstand und Mitglieder müssen nicht zusammenwohnen. Auch separat lebende jüngere Ehepaare können Mitglieder einer „joint family“ und *kartā* oder *kartri* einer HUF sein. Das Konstrukt wird steuerrechtlich nach dem indischen Einkommenssteuergesetz (HUF 1961: 2, 31) als Person behandelt und kreiert Steuervorteile sowohl für die HUF als auch für ihre einzelnen Mitglieder. Alle hinduistischen Personen in den Erzählungen sind Mitglieder einer „joint family“, mögen sie gemeinsam oder als Paar wohnen, sich ins Ausland absetzen oder sich emotional von ihrer Familie trennen. Obwohl der Begriff „joint family“ als soziologische Beschreibung auch auf die indische muslimische Familie angewendet wird, entspricht deren rechtliche Stellung nicht einer HUF. Steuer- und Erbregelungen richten sich nach muslimischer Rechtsauslegung (Carroll 1983: 212, Fußnote 12). In einer Urteilsbegründung, die sich mit dem Thema beschäftigt, schließt die Richterin Singh (22.12.2020) am Delhi High Court aus, dass muslimisches Recht mit dem rechtlichen oder steuerlichen Aspekt der HUF in Einklang zu bringen sein könnte.

Trotz aller Entwicklungen besonders im 20. und 21. Jahrhundert, die auch die „joint family“ und die „extended family“ örtlich häufig weit auseinanderziehen, bleiben indische Familien doch mit allen Verwandten emotional verbunden (Chadha 2012: 2). So kommunizieren in Śri Yogamāyās Erzählung (2011 in: Guttandin 2020: 167) Sohn und Schwiegertochter, die als Paar getrennt von ihren Verwandten wohnen, telefonisch mit der Schwiegermutter, die in einer anderen Stadt im gleichen Bundesstaat wohnt und doch über alle Vorgänge informiert bleibt. Ramāpati studiert und arbeitet anschließend mehrere Jahre in den Vereinigten

⁶⁸ Mit den Ergänzungen zum *Hindu Succession Act, 1956*, dem *Hindu Succession (Amendment) Act, 2005* wurde die Gleichstellung weiblicher und männlicher Oberhäupter einer HUF gesetzlich geregelt.

⁶⁹ Die Definition einer HUF und weitere Informationen zur rechtlichen Stellung einer „Joint Family“ sind den Urteilsbegründungen der Richter am Supreme Court of India Gajendrakar, P. B. und J. C. Shah (17.11.1959) und des Richters am Allahabad High Court Chandra, Satish (10.03.1972) entnommen.

Staaten, ohne dass die Bindung zu seiner „joint family“ in Indien geringer geworden wäre (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 131).

1.3 Die „Älteren“ der säkularen Ehe- und Familiengesetze

Die Staatsorgane der Legislative sind zuständig für Entwurf und Erlass der säkularen Ehe- und Familiengesetze der Republik Indien. Für ihre Umsetzung sorgen die Organe der Rechtspflege. Die Rechtsprechung erfolgt in Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung durch Entscheidungen der lokalen Friedensrichter und dörflichen Streitschlichtungsversammlungen (*pāñcāyat-s*), in gewichtigeren Rechtssachen durch die Richter*innen der Zivilkammern und der Strafgerichte. Die Richter*innen der „High Courts“ der Bundesländer und des „Supreme Court“ geben in ihren Urteilen auch Hinweise auf eine notwendige Beschäftigung der Legislative mit einem Paragrafen der Gesetzgebung oder der Verfassung, wenn gesellschaftlichen Entwicklungen Rechnung getragen werden muss.⁷⁰

Die allgemeine Schulpflicht wurde in Indien 2009 eingeführt. Das Schulfach Sozialkunde vermittelt Wirtschaftskunde, Geografie und die Basis der politischen Bildung. 2015 betrug die Anzahl der eingeschriebenen Studierenden 34 Millionen von etwa 1,3 Milliarden Einwohner*innen, davon ein Frauenanteil von 35 %, der sich bis 2020 auf 46 % erhöhte. 126.000 Studierende befanden sich im Doktorandenstudium (Mock 2017: 15–16). Außer den beiden Witwen (Rāva 1954b und c) und der Bauerntochter Savitā (Mādhavaḥ 2013) haben alle Personen in den Erzählungen eine schulische oder universitäre Bildung. In der Erzählung von Pāṭaṇī (1994) schließt die viertälteste Tochter einer Familie die Bildungslaufbahn mit dem Bachelor ab. Padmā (Dvivedī 2012) hält einen Master. In Janīs Erzählung (2015) dissertiert die Braut in Chemie, der Bräutigam hält eine Professur im gleichen Fach. Die männlichen Figuren haben alle eine gute oder höhere Bildung, möglicherweise mit Ausnahme des Bauern Karasanadāsa und dessen Bruder (Mādhavaḥ 2013), zu deren Bildung der Autor keine Informationen liefert. Die interessanten Wortgefechte, die sich die beiden Freundinnen in Rāvas Erzählung aus den 1930er Jahren über ihre divergierenden Meinungen zur Unbekanntheit des Ehemannes bis zum Tag der Hochzeit liefern (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 261) und ihre späteren gemeinsamen Lesestunden (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 275) belegen ihre gute Schul-

⁷⁰ Z. B. wurden im Jahr 2000 im „Law Commission’s 174th Report“ Ergänzungen zum HSA vorgeschlagen. Unter anderem erfolgte ein Hinweis auf „section 6“, der wegen der fehlenden Möglichkeit, Frauen als Vorstand einer HUF einzusetzen, als diskriminierend eingestuft wurde. Die Legislative berücksichtigte den Vorschlag und ergänzte 2005 entsprechend (*HSA, Hindu Succession Amendment Act, 2005*).

bildung. Da die Förderung des Intellekts ein zentrales Anliegen der muslimischen Bohras (Husain 1976: 53; Al-Muzaffar 1982: 3+4⁷¹) ist, verwundert es nicht, dass Amīnā in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Mädchenschule⁷² (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 262+263) besuchte. Ihre Freundin Saralā wurde möglicherweise zuhause unterrichtet.

Seit den 1940er Jahren nahmen Frauen Arbeitsstellen vor allem als Lehrerinnen, aber auch in anderen Berufsgruppen an (c. Kapadia 1972). Über die in den 1950er Jahren steigende Zahl von Ärztinnen, Managerinnen und Frauen in politischen Ämtern berichtet Gupta (1960). Pātaṇī (1994 in: Guttandin 2020: 109) erwähnt Vijayās Freundin Svayaṃprabhā, die in den 1980er Jahren bei der Stadtverwaltung angestellt ist. Vijayā darf keine externe Arbeit aufnehmen:

kiñcit kālānantaram vijayā mātre akathayat: „mātah! [...]. aham api kimapi kāryam karttum vāñchāmi yena vetanam labheya. paśyādyatve bahvyo nārya (Ed.) bahir gatvā kimapi kāryam kurvanti.“

Śāntiḥ: „vijaye! mām na kāpi vipratipattiḥ. parantu tava pitā pitāmahī caitad na vāñchataḥ. imām paristhitim jñātvāpi katham etad apekṣase?“

adhīrā bhūtvā vijayāvadat: „parantu amba! pitaram anumanyasva. kadācit saḥ pari-vārtito bhavet!“

Śāntiḥ nairāsyēṇa śiro 'vakampyāvadat: „kadāpi na. aham tam jānāmi. tava jyeṣṭha-bhaginiyah kevalam daśakakṣāvadhy eva mahadvivādānantaram pāṭhitās tava bāndhavaiḥ. tadānīm tava pitāmaho 'py āsīt. samprati tvam snātakīyakakṣāvadhi pāṭhitety ātmānam bhāgyaśālinīm manyasva.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 92)

Kurz danach sagte Vijayā zur Mutter: „Mutter, [...] ich will auch irgendeine Tätigkeit aufnehmen, für die ich bezahlt werden könnte. Schau mal, heutzutage gehen viele Frauen aus dem Haus und arbeiten irgendetwas.“

Śānti: „Vijayā, mich stört das in keinster Weise. Aber dein Vater und deine Großmutter wünschen das nicht. Wie kannst du das erwarten, wo du doch diesen Umstand kennst?“

Aufgewühlt sagte Vijayā: „Aber Mama! Bitte den Vater um Erlaubnis. Irgendwann könnte er dazu gebracht werden, seine Meinung zu ändern.“

Śānti schüttelte hoffnungslos den Kopf: „Niemals. Ich kenne ihn. Deine älteren Schwestern wurden nach einem großen Streit nur bis zur zehnten Klasse von deinen Verwandten unterrichtet. Damals lebte noch dein Großvater. Gerade mal du durftest bis zum Bachelor unterrichtet werden, bedenke also dein großes Glück.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 93)

⁷¹ Muhammad Rida Al-Muzaffar war ein berühmter Gelehrter der Zwölfer-Shī'a aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der die Wichtigkeit von Bildung, Logik und einer eigenständigen Meinung für die Gläubigen betonte.

⁷² Rāva spricht von der „kanyāśālā“. Es gibt eine Bildungseinrichtung mit diesem Namen in Süd-Mumbai, deren Anfänge bis ins Jahr 1920 zurückgehen. Die Schule hat eine Webseite: URL: <<https://sprkjtrust.org/history/>>, letzter Abruf am 14.10.2024. Für eine Unterrichtsteilnahme von Amīnā dort spricht, dass Rāva den unbestimmten Artikel vor „kanyāśālā“ (Mädchenschule) hätte einfügen können, wenn sie irgendeine Mädchenschule gemeint hätte. Hinzu kommt die Lage der Schule in Amīnās Wohnort Mumbai.

Andere Frauen und Männer in den Erzählungen haben sich mit Mitschüler*innen und Studienkolleg*innen angefreundet und unterhalten, die männlichen Protagonisten mit Arbeitskolleg*innen ausgetauscht und die Welt außerhalb ihrer Tradition kennengelernt. Daraus folgt nicht, dass die Welt der traditionellen Vorgaben in der Denkweise aller Personen in den Erzählungen zunichte wurde. Mit Beginn der Schulzeit ist die Internalisierung traditioneller Normen abgeschlossen und bleibt gegenüber dem mühevollen Aufwand des Hinterfragens weitgehend stabil, bis in einer dringlichen Situation das Wissen um säkulare Gesetze und sich ändernde Zeiten hinzugezogen wird, wie es Pāṭanī in ihrer Erzählung (1994 in: Guttandin 2020: 109) von Vijayā berichtet, die in einer Notlage ihre Freundin Svayamprabhā wegen einer Arbeitsstelle kontaktiert.

Der *HMA* und andere säkulare Gesetze sind mehr auf die Rechte des Individuums als auf seine Pflichten ausgerichtet und können als Teil moderner Gesetzgebung nicht zu einem gruppenspezifischen Wertesystem verpflichten. Den Älteren in den Familien stehen für die Weitergabe keine festen Merksätze zur Verfügung. Ein junger Mensch muss sich selbst mit seinen oder ihren säkularen Rechten außerhalb der hierarchisch strukturierten Familie auseinandersetzen. Dafür standen im Indien des 20. Jahrhunderts Zeitungen und mündlicher Informationsaustausch, später Fernseher und das öffentliche und private Bildungssystem zur Verfügung. Durch die Verbreitung günstiger Smartphones und niedriger Tarife hat sich die Möglichkeit, im Netz Informationen einzuholen, verstärkt. Im September 2016 bot die Telekommunikationsgesellschaft „Reliance Industries Limited“ 4G-Netz auf günstigen Endgeräten an. Wenige Monate später hatten Millionen von Inder*innen schnellen Zugang zu Online-Nachrichten, You-Tube-Videos, Social-Media-Plattformen und Suchmaschinen. Wenige Jahre später nutzten fast alle Inder*innen ein Smartphone. WhatsApp löste das Telefonieren ab und ermöglichte finanziell die Kommunikation mit Mobilgeräten (Christian Alt und Natalie Mayroth 2021). Der dadurch ermöglichte intensive soziale Austausch, die Schulpflicht und der gute Wille zur Weitergabe von Informationen mancher Eltern und Verwandten über säkulare Rechte veränderte die Grundstimmung im Land: Doron und Jeffrey (2013) beschreiben den Prozess, der aus der Hoheit der sozialen Ordnungen einer hierarchisch organisierten Gesellschaft herausführt und Möglichkeiten aufzeigt, die Tradition auf persönliche Bedürfnisse zugeschnitten zu individualisieren. Parallel halten vor allem die Älteren, zu denen auch junge Eltern gehören, an der Tradition fest. Sie haben ihren Kindern Sitte und Brauch vermittelt und erwar-

ten, dass diese ihre Anweisungen weiterhin ohne Diskussion wortgetreu befolgen und auch an ihre eigenen Nachkommen weitergeben:

[T]his centuries old, male dominated, protective family system continues to function in the traditional fashion. This is due to the various in-built mechanisms of obedience and respect, in return, it provides stability to an individual's life. (Mullatti 1995: 16)

Zwischen den Generationen erhöht sich das Konfliktpotenzial, sobald den Jüngeren die „Stabilität“ des hierarchisch strukturierten Systems als Vorteil nicht mehr ausreicht.

1.4 Widerstand gegen die Autorität der Älteren in den Erzählungen

Der hierarchisch strukturierte Respekt gegenüber den Älteren und Anweisungsbefugten zusammen mit dem oktroyierten Gehorsam wurden und werden nicht immer eingehalten. Ein großangelegtes Beispiel für mangelnden Respekt findet sich im *Sundarakāṇḍa* des *Rāmāyaṇa*, in dem Hanuman, Aṅgada und ihr Gefolge auf wilden Partys satirisch Respektlosigkeit gegenüber ihren Älteren demonstrieren (Goldman und Sutherland 1996: 64). In einer der untersuchten Erzählungen spielt der jüngere *mātula* („Onkel der Braut mütterlicherseits“) seinen älteren Verwandten und denen des Bräutigams seiner Nichte aus eigennützigen Beweggründen eine fragwürdige Posse, die von ihnen als äußerste Respektlosigkeit beurteilt wird (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 75–77). In neuerer Zeit musste die Regierung der Republik Indien die Älteren mit dem *Maintenance and Welfare of Parents and Senior Citizens Act, 2007* vor Vernachlässigung durch ihre Nachkommen schützen und diese zwingen, zumindest Unterhalt für ihre Eltern zu zahlen, wenn sie ihrer traditionellen Versorgungspflicht im eigenen Haus nicht mehr freiwillig nachkommen wollen oder können.⁷³ Da Respekt mit der Befolgung von Anweisungen der Respektspersonen verknüpft ist, entstehen problematische Situationen für beide Seiten, wenn traditionelle Vorgaben gegen abweichende Wünsche durchgesetzt werden sollen. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist es kaum noch möglich, die Zweifel der jüngeren Generation an hinderlichen Traditionen mit einer reinen Anweisung zu erledigen, insbeson-

⁷³ Das Thema „Fehlende Unterstützung der Eltern durch die Kinder“ handelt der Sanskritfilm „*Suryakantha*“ (Unnithan 2017) unter allen Aspekten ab: Die drei erwachsenen Kinder eines wegen der Erkrankung der Mutter in finanzielle Not geratenen alternden Elternpaares lehnen es ab, die Eltern zu unterstützen. Der älteste Sohn schiebt seine eigene Familie mit drei Kindern vor, die er zu versorgen habe; die Tochter gibt vor, ihr Ehemann verbiete ihr, die eigene Familie zu besuchen und zu unterstützen; der jüngste Sohn schützt seine neu begonnene Arbeit im Ausland vor, für die er noch zu wenig Geld erhalte, um den Unterhalt seiner Eltern zu finanzieren. Die Mutter stirbt, der Vater zündet das Haus an und verbrennt sich mit ihr zusammen auf dem Scheiterhaufen. Der Trailer gibt nur die Rahmengeschichte: Die Eltern waren wegen ihrer stark differierenden Kastenzugehörigkeit nach ihrer Hochzeit von ihren Eltern verstoßen worden. Für meinen Vortrag bei der DGA-Konferenz 2019 (Deutsche Gesellschaft für Asienkunde) im Panel „Ageing“ erhielt ich eine Kopie des Films vom Produzenten.

dere wenn der Brauch dem individuellen Wunsch entgegensteht oder als eine erfundene Tradition enttarnt wird. In einigen der untersuchten Erzählungen wird den Älteren in entschiedenem Ton widersprochen. Die junge Ehefrau Vijayā verbittet sich in den 1980er Jahren die Einmischung ihres Vaters in ihre eigene Strategie zur Abwehr der Mitgiftnachforderung der Schwiegerfamilie, obwohl sie sonst ausnahmslos respektvoll den Anweisungen ihrer Eltern folgte:

vijayā dṛḍhasvareṇovāca: „tāta! tvam idam dhanam etebhyo na dāsyasi. asmin dhane eteṣāṁ nāsty adhikārah.“

lakṣmaṇapālaḥ: „putri! etat tu sambandhinoḥ madhyavartivिषयो 'sti. atra tava kīm prayojanam?“

vijayā: „asti prayojanam. aham sthānīyakāryālaye kāryam kṛtvā daśamāsebhyah tebhyaḥ sampūrṇam̄ vetanam̄ dattvā samprati daśasahasrarupyakātmakāt yācanābhārāt muktāsmi samjātā. punas tava daśasahasrarupyakāṇi kimartham apekṣitāni?“

lakṣmaṇapālaḥ: „tebhyaḥ ātmano vetanadānam tu tavecchā.“

vijayā: „bhavantam asmāc choṣāṇān mocanāyaiva mayā kāryālaye idam kāryam prārabdham. pitāḥ. mama śirasi hastau dattvā vada, tvam imam dhanarāśim etebhyo na dāsyasi.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 122+124)

Vijayā sagte mit fester Stimme: „Papa, du wirst ihnen dieses Geld nicht geben. Sie haben keinen Anspruch auf dieses Geld.“

Lakṣmaṇapāla: „Tochter, das ist doch eine Sache zwischen den Verwandten. Was wäre hier dein Interesse?“

Vijayā: „Es gibt ein Interesse. Wenn ich im Büro der Stadtverwaltung gearbeitet und ihnen das volle Gehalt von zehn Monaten gegeben habe, bin ich sofort von der Schuldforderung über zehntausend Rupien befreit. Wozu werden deine zehntausend Rupien zusätzlich benötigt?“

Lakṣmaṇapāla: „Dass du ihnen dein eigenes Gehalt gibst, ist doch dein Wunsch.“

Vijayā: „Ich habe diese Arbeit im Büro nur aufgenommen, um Sie vor dem Ruin zu bewahren. Vater, lege die Hände auf meinen Kopf und sage, dass du ihnen diese Summe nicht geben wirst.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 123+125)⁷⁴

In einer Erzählung, die Inhalte aus den Sechzigerjahren wiedergibt, findet die Tochter Savitā in ihrem Abschiedsbrief unmissverständliche Worte gegen ihre Ausbeutung durch die Eltern:

pūjye mātāḥ! pūjya tāta! aham svecchayā mama śvaśrūgṛham gacchāmi. bhavatāṁ ḡṛhe dāsīkarma kartum na me manīṣā. (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 48)

Verehrte Mutter, verehrter Vater, ich gehe aus eigenem Antrieb zum Haus meiner Schwiegermutter. Es entspricht nicht meiner Vorstellung, Sklavenarbeit in Ihrem Haus zu machen. (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 49)

⁷⁴ Im ersten Satz siezt Vijayā ihren Vater: Sie verteidigt ihre Arbeitsaufnahme im Büro und spricht aus einer hierarchisch niedrigeren Haltung. Im Folgesatz duzt sie ihn: Sie spricht eine dringliche Forderung aus und stellt sich ihrem Vater gleichrangig gegenüber, wobei die Anrede „tvam“ nicht respektlos ist. Sie ist nur selbstbewusst.

Die Älteren, gegen die rebelliert wird, haben sich teilweise schon gegen ihre eigenen Älteren durchgesetzt. Sie sind nicht nur Vorbild für die Einhaltung der Tradition, sondern unter einigen Gesichtspunkten auch für deren Verwerfung. Die Verwandten väterlicherseits als die Älteren der Eltern in Pātaṇī's Erzählung (1994) konnten noch durchsetzen, dass drei der sechs Töchter die Schule nach der zehnten Klasse beenden mussten, auch wenn die Dringlichkeit der Bildung von Mädchen schon seit dem frühen 20. Jahrhundert in Indien diskutiert wurde (Komatsu 2021: 73). Für die Viertälteste Vijayā galt schon die Erlaubnis ihrer Eltern, bis zum Bachelorabschluss studieren zu dürfen, die diese gegen die Großelterngeneration entschieden (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 85). Padmās Einschulung und ihren späteren Masterabschluss (Dvivedī 2012) entscheidet ihr Vater gegen die Ansichten der Älteren:

*gr̥ha evākṣaraparicayaṁ kṛtvā patralekhanayogyatāṁ prāpnotu, rāmacaritamānasādi
granthān vācayatu ity evālaṁ kanyakānāṁ kṛte iti kulamaryādāparipālanapakṣa-
pātināṁ kuṭumbijanānāṁ kanyāśikṣāviṣayiṇī vicāraparamparā vrddhavṛddhopayojitā
grāme grāme vilasati sma. kintu vartamānajīvanapaddhatiṁ kālasaraṇiṁ ca bahudhā
vivicya dāmodaraḥ putrīṁ muditāṁ vidyālayaṁ preśitum saṅkalpitavān.* (Dvivedī 2012
in: Guttandin 2020: 58)

„Nur zu Hause soll eine Einführung in die Buchstaben gemacht, die Fähigkeit einen Brief zu schreiben erworben, das Rāmacaritamānas und ähnliche Literatur rezitiert werden. Das ist genug für die Mädchen.“ In jedem Dorf zeigte sich bezüglich der Bildung von Töchtern die von den Ältesten angewendete überlieferte Denkweise der Familienvorstände, die dazu neigten, die für die Familie geltende Ordnung zu beschützen. Doch Dāmodara hatte viel über den Aufbau eines Lebens in der Gegenwart und den Lauf der Zeit nachgedacht und beabsichtigte, die Tochter Muditā [Rufname „Padmā“] auf die Schule zu schicken. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 59)

Padmās Vater kann es nicht mehr verantworten, die Tochter im Heimunterricht auf den minimalen Bildungsstand einzuschränken, den die Älteren für Mädchen als ausreichend erachten, auch wenn es rechtlich gegen Ende des 20. Jahrhunderts vor der Einführung der Schulpflicht noch möglich gewesen wäre. Dass die Muslima Amīnā (Rāva 1954a) im frühen 20. Jahrhundert eine Schule besucht, musste weder von ihr noch ihren Eltern gegen die Großeltern erkämpft werden, da ihre schiitische Gemeinschaft Intellekt und Bildung für Söhne und Töchter fördert.

2. Das Konzept der arrangierten Ehe in den Erzählungen

In den Erzählungen heiraten oder sollen die Protagonist*innen die von den Eltern ausgesuchten Partner*innen heiraten. 90 % aller Inder*innen folgen am Ende des zweiten Jahrtausends den Anweisungen der Eltern und Verwandten, häufig unter Einbeziehung der Vorschläge einer Agentur, zur Partner*innenwahl für ihre Eheschließung, die nach religiösem Ritus vollzogen

wird. Nur 1 % bleibt unverheiratet (Uberoi 2006: 24). Von den 9 %, die keine arrangierte Ehe eingehen, heiraten nicht alle entgegen den traditionellen Normen und übergehen auch nicht die passende Religionszugehörigkeit, die Kaste, eine ungesetzlich hohe Mitgift und den Nachweis eines attraktiven Berufs bei der Partner*innenwahl. Bei einer so hohen Prozentzahl kann davon ausgegangen werden, dass für die arrangierte Ehe ein schlüssiges Konzept als Grundlage vorliegt. Die arrangierte Ehe ist aus autochthoner Sicht die Verbindung zweier Familien:

Marriage for which the mate selection is under the guardianship and authority of elders of the (extended) families of both marital agents and that aligns the families in a durable relational bond that allows for a legitimate space and belonging for the conjugal union. (Tahir 2021:2)

Zwischen Gesellschaft, Eltern, Verwandten und Brautleuten herrscht mehrheitlich ein Grundkonsens. Die Verliebtheit der Brautleute ist kein Kriterium für eine künftige Ehe. Es wird davon ausgegangen, dass sich zwischen den Eheleuten im Verlauf der Jahre Liebe entwickelt (Epstein, Pandit und Thakar 2013: 341–60).

Families [...] have valued not affection, but duty, obligation, honour, mutual aid, and protection [...]. Such love for family or culture or any type of gift-love are hardly mentioned in descriptions of arranged marriage. Even when ‚companionate‘ love features, the focus remains on the spouse’s companionship for one another, and not for anything other. (Tahir 2021: 10)

Wenn die zuständigen Verwandten die künftigen Partner*innen ohne deren Beteiligung aussuchen, ist dies keine erzwungene Verbindung (Tahir 2021: 5). Die Bewertung der arrangierten Ehe ohne Beteiligung der Brautleute am Selektionsprozess als „Zwangsheirat“ durch außerhalb der indischen Kultur stehende Wissenschaftler*innen beanstandet Tahir (2021: 5) ausdrücklich. Nur wenn gegen eine von den Älteren arrangierte Hochzeit eine*r der zu Verheiratenden Einspruch erhebt oder die Brautleute minderjährig sind und die Hochzeit dennoch vollzogen wird, kann nach säkularer Gesetzeslage (HMA § 5) nicht von Freiwilligkeit der Eheschließung gesprochen werden. Dvivedī (2012) schildert in seiner Erzählung den idealen Verlauf einer von den Eltern arrangierten Heirat in der Gegenwart, ohne dass die Brautleute dazu befragt worden wären oder Unzufriedenheit mit der Vorgehensweise der Älteren geäußert hätten. Die Zufriedenheit aller Beteiligten kann auch davon abhängen, ob die Persönlichkeit der Brautleute ihnen das deutliche Einbringen ihrer Vorstellungen gestattet und inwieweit die Toleranz der Älteren Einspruch aushalten kann (vgl. Jejeebhoy et al. 2013: 28–49). Neben dem Selektionsprozess unter Ausschluss der Heiratswilligen wird ihnen in neuerer Zeit häufig eine höhere Beteiligung zugestanden:

Consensual arranged marriage: parents or guardians select, then the individuals are consulted, who consider and consent, and each individual has the power to refuse; sometimes, the individuals meet – in a family setting or privately – before engagement and marriage [...].

Self-selected marriage: individuals select, then parents or guardians are consulted, who consider and consent, and where parents or guardians have the power of veto. (O'Brien 2008: 40–42)

Die Gründe für eine arrangierte Ehe, die im Folgenden aufgeführt werden, strahlen bis in die Gegenwart so stark aus, dass sie von den Eltern kaum vernachlässigt werden können, denn allein sie tragen die Verantwortung für die passenden Partner*innen nach den Kriterien der Tradition.

2.1 Die Auffassung einer Heirat als *samskāra* als Grund für eine arrangierte Ehe

Der *vivāha* („Heirat“) ist der vorletzte *samskāra* („Übergangsritus zwischen aufeinanderfolgenden Lebensabschnitten“) im Hinduismus, das Ritual für den Übergang vom Leben zweier Alleinstehender in das partnerschaftliche Leben von Haushälter und Haushälterin⁷⁵ nach dem Schul- oder Studienabschluss:

When he [*she] has completed his [*her] studies and finished his [*her] period of studentship, the teacher should dismiss him [*her] with the words: „From now on attend to other duties.“ (Dha. Ā 1.8.30 in: Olivelle 2005: 68)

Die „anderen Pflichten“ beziehen sich auf den neuen Lebensabschnitt Ehe (Dha. Gau. 9.1 in: Olivelle 2005: 69). Pandey weist 1949 (Foreword: X) darauf hin, dass lediglich *vivāha* („Hochzeit“) und *antyeṣṭi* („Übergangsritual zwischen dem Tod und der Wartezeit auf einen neuen Körper für die Wiedergeburt“) aus der Menge der *samskāra*-s noch eingehalten werden. In der Tradition ist Scheidung nicht vorgesehen, die Ehe überdauert den Tod. Als Alternative zum Leben als Haushälter*in kann sich der*die Studienabsolvent*in nur einer Form der Askese oder des spirituellen Wegs ergeben:

He [*she] has a choice, some assert, among the orders of life: student, householder, mendicant, or anchorite. The householder is their source, because the others do not produce offspring. (Dha. Gau. 3.1–3 in: Olivelle 2005: 51)

Von allen Autoren der *dharmaśūtra*-s wird der Haushälter*innenstand gegenüber einem asketischen Leben positiv hervorgehoben (Dha. Ā. 2.24.14 in: Olivelle 2005: 53; Dha. Bau.

⁷⁵ Dass heterosexuell geheiratet wird, ist zur Zeit der *dharmaśūtra*-s selbstverständlich. Die Strafbarkeit homosexueller Handlungen im IPC (Section 377) wurde 2018 durch den Supreme Court Indiens aufgehoben. Der Uttarakhand High Court stellte daraufhin durch den Richter Sharma, Sharad Kumar (12.06.2020) fest: „consensual cohabitation between two adults of the same sex is legal.“

2.11.27 in: Olivelle 2005: 53; Dha. Gau. 3.36 in: Olivelle 2005: 51; Dha. Va. 8.14 in: Olivelle 2005: 53). Das jeweils mit einer aufwendigen Zeremonie verbundene *samskāra* unterstützt die Sozialisation des Individuums und befördert seine Integration in die Gesellschaft:

Within the structure of the Hindu religion, the institution of the Samskaras, of which Vivaha is considered of utmost importance, serves as the cornerstone of the total cultural complex of Hindu society. The Sacraments (Samskaras) are the ritualistic prescriptions enjoined by the religious texts upon each individual of society at different stages in life. They are primarily directed towards the socialization of individuals through symbolic religious performances. The rites and ceremonies relating to the Samskaras symbolize codes and customs, reflect social relations, and strengthen norms and values of a society. (Singh 1992: 31)

In diesem Sinn fasst ein Autor in den abschließenden Versen seiner Erzählung vom Beginn des 21. Jahrhunderts die Bedeutung einer Heirat zusammen:

vivāho jīvanotkarṣaḥ saṃskāraḥ prayato mahān, prajāyai hy uttamo dharmah samājasya niyāmakah. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 81)

Die Hochzeit ist ein das Leben erhebendes Übergangsritual [*saṃskāra*], geprägt von großer Hingabe. Für die Leute aber ist sie höchstes Gesetz [*dharma*], eine leitende Regel der Gemeinschaft. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 168)

Eine mit religiösen Riten vollzogene Heirat bleibt nach Dvivedī auch Anfang des neuen Jahrtausends wichtig: Die Zeremonie impliziert die Hingabe der Eheleute an den oder die Partner*in und an die Regeln der Gemeinschaft. Sie erhebt das Leben der Verlobten in die neue und anspruchsvollere Phase der Partnerschaft. In einer weiteren Erzählung betont ein Ehemann gegenüber seiner Frau die spirituelle Bedeutung des *vivāhasaṃskāra*-s als Grundlage ihrer Ehe:

„*paricitis tv āvayor nāsti kevalaṁ smṛtiṣv api tv antaḥkaraṇasya pratitantrīm tadācchādayati. śarīrāvasthānam yāvad eva bhavatyām me viśvāsaḥ.*“ (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 168–169)

„Unsere Vertrautheit besteht doch nicht nur aus Erinnerungen, sondern schließt auch das Gegenstück zum Ich ein. Solange ich lebe, vertraue ich Ihnen.“ (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 169)

Die Interpretation des „Gegenstücks zum Ich“ liefert Pandeys Studie der *saṃskāra*-s aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts:

Hindu marriage which the nuptials solemnize is not a social contract in the modern sense of the term, but a religious institution, a sacrament. By it we mean that besides the two human parties, the bride and the bridegroom, there is a third superhuman, spiritual or divine element in marriage. The physical conditions of the two parties are always subject to change and, as such, they cannot form the permanent basis of marriage. It is on the

third element that the permanent relationship between the husband and the wife depends. The husband and the wife are responsible not only to each other, but they owe a greater allegiance to this third element. This is the religious or mystic touch in the purely social and material contract between a man and a woman. Without it the conjugal life loses its charm and durability. The mystic aspect of the Hindu marriage necessitates the use of a number of symbols. (Pandey 1949: 392–393)

Der *vivāhasaṃskāra* ist der Anstoß für eine spirituelle Entwicklung der Eheleute, die während der Ehe gestaltet werden soll. Es gibt zahlreiche Urteile aus der erzählten Zeit der untersuchten Narrative, in denen die Richter*innen eine Hinduhochzeit als *saṃskāra* im Unterschied zu einem reinen Vertrag betonen und ihre juristischen Entscheidungen damit begründen (z. B. Jagadisan 07.04.1961; Singh, Kuldip und S. Sagir Ahmad 26.4.1996).

2.2 *Sahadharma* (Partnerschaft in der Ritualdurchführung) als Grund für eine arrangierte Ehe

Die Hochzeit (*vivāha*) ist bis in die Gegenwart das wichtigste *saṃskāra*, denn mit diesem Schritt treten Eheleute gemeinsam an, das traditionelle Gesetz zu erfüllen:

[...] marrying a helpmate^[76] in fulfilling the Law [*sahadharmaśāriṇīśamyogaḥ*] [...]. (Dha. Gau. 8.16 in: Olivelle 2005: 111) [...] these are the forty^[77] sacramental rites (*saṃskārāḥ*). (Dha. Gau. 8.21 in: Olivelle 2005: 111)

Die gemeinsame Durchführung der häuslichen Riten ist für ein Ehepaar bindend. Um das Haufeuер des Ehepaars zu entfachen, wird eine Flamme vom Hochzeitsfeuer im Haus der Braut entnommen und von ihr anlässlich der Umzugszeremonie in einem feuerfesten Gefäß („*ukhā*“) zum Haus des Ehemanns gebracht (Mishra 2019: 114). Die Ehefrau wird mit dem Anzünden des Feuers Teil der Haushälterrituale und kann nicht ersetzt werden:

So long as his wife participates in religious rites and bears children, a man may not take another wife. If she is wanting in either of these, he may take another prior to establishing his sacred fires, for a wife who participates in the ritual establishment of his sacred fires becomes associated with the rites to which the establishment of the sacred fires is only supplementary. (Dha. Ā 2.11.12–14 in: Olivelle 2005: 77–78)

⁷⁶ Olivelles Übersetzung von *sahadharmaśāriṇī* mit „helpmate“ wäre womöglich glücklicher mit „Partnerin“ gefasst, um die gemeinsame Pflicht der Eheleute authentischer darzustellen, anstatt eine Zweitrangigkeit der *sahadharmaśāriṇī* als „Hilfskraft“ zu suggerieren, die die Sanskritvokabel nicht hergibt. Hüsken und Seamone (2013: Introduction: 5) sehen eine Unaufmerksamkeit seitens der Indolog*innen gegenüber der tatsächlichen Praxis im Ritual. Deren Interpretation von frühem Textmaterial als in brahmanischer männlicher Tradition stehend unterschläge die starke weibliche Handlungsfunktion im Ritual.

⁷⁷ Die Anzahl der *saṃskāra*-s schwankt in den traditionellen Texten, je nach Gewichtung der Autoritäten.

In einigen Erzählungen werden vedische Haushälter*innenrituale und andere religiöse Zeremonien am Rande angesprochen.

2.2.1 Hinweise auf Rituale in den Erzählungen

Neben der *pūjā* für die Familiengöttin, die Sunīti in Rāvas Erzählung (1954c in: Guttandin 2021: 130) durchführt und Verweisen auf *vaiṣṇava*-Rituale (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 91) werden einige vedischen Rituale in den Erzählungen gestreift. Die Feststellung von Hüsken und Seamone (2013 Introduction: 5), dass in brahmanischer Textradiation keine bewusste Leugnung weiblicher Handlungspräsenz in der Ritualdurchführung nachzuweisen ist, ist für die Untersuchung der Erzählungen interessant, in denen wie selbstverständlich die Kenntnis und eigenständige Durchführung vedischer und anderer Rituale durch Frauen erwähnt werden. Die Textstellen vermitteln nicht den Eindruck, als betonten sie eine Ausnahme oder dienten der Korrektur einer Fehlinterpretation der Rolle von Frauen im Ritual, sondern scheinen eine weitgehend akzeptierte Auffassung der Alltagspraxis widerzuspiegeln. Während bei den großen Opferriten mehrere Priester anwesend sind, können die Haushälterinnen von einem Ehepaar ohne fachlichen Beistand durchgeführt werden, nachdem zu Beginn eine Einweisung erfolgt ist (Sayers 2015: 185). Aufgrund ihrer Verpflichtung, bei allen Haushaltsriten gemeinsam aktiv beteiligt zu sein, damit diese gültig sind, kennen Ehefrauen und Ehemänner die jeweiligen Abläufe und *mantra*-s (vgl. Patton 2020: 449–468) so gut, dass sie die Rituale auch notfalls einzeln durchführen können. Einen solchen Fall beschreibt uns Mādhavaḥ (2013) in seiner Erzählung *Savitā*, in der die Bauersfrau Ambā die Riten wegen der Depression ihres Ehemannes allein durchführen muss und kann:

karasanadāsaḥ śramajīvī krṣakah [...] kintu sa krṣakāyah kṣetracintāmagno bhrāmyati sma. sa na kenāpi vārtālāpam kartum tiṣṭhati. grāmajanā akathayan yat karasanadāsaḥ kāpuruṣo 'stīti. ataḥ sa vārtālāpam kartum na samarthah. tasya patnī ambā, savitāyā mātā eva grhasūtram⁷⁸ cālayati. (Mādhavaḥ 2013 in Guttandin 2020: 44).

Karasanadāsa war ein Bauer, der von harter Arbeit lebte [...]. Doch der Hagere wurde in Sorgen um das Feld versunken umgetrieben. Er bleibt nie stehen, um sich mit jemandem zu unterhalten. Die Dörfler erzählten, dass Karasanadāsa ein Feigling sei. Auf Ansprache

⁷⁸ Das „*grhasūtra*“ entspricht hier dem „*grhyasūtra*“, ein Text, der die Haushälterrituale in ihrem Ablauf darlegt. Der erste Begriff wird häufig ersatzweise für den zweiten verwendet, sei es aus dem Sprachgebrauch heraus (siehe Sahoo 2025: 3) oder aus Nachlässigkeit/ Sprachgebrauch (Leitz 2023, Inhaltsbeschreibung des Herausgebers: „Preface“: https://www.motilalbanarsidass.com/products/the-branches-of-the-rig-veda-different-traditions-in-vedic-period?srsltid=AfmBOopKMthRBbeBub1czB_O9y_XyVLgxoJH8xT2QHBpyDXzBFbMce67, letzter Abruf 14.11.2025).

reagierte er deshalb nicht. Seine Frau Ambā, Savitās Mutter, führt die häuslichen Riten allein durch. (Mādhavaḥ 2013 in Guttandin 2020: 45)

Hüsken und Seamone (2013: Introduction: 5) verweisen auf die autochthone und in deren Folge indologische Fehlinterpretation, dass Frauen der selbständige Ritualzugang verwehrt sei. Die Recherche nach Beispielen im zeitnahen Alltag für die selbständige Ritualdurchführung von Frauen ergab einen Artikel in der *Times of India*, in dem über die Durchführung eines *samskāra*, des *antyeṣṭi*-Rituals, in Chennai unter dem Vorsitz der Tochter berichtet wird:

Breaking age-old traditions believed to have the sanction of holy scriptures, Rekha Harischandran, a woman belonging to an Iyengar family has performed the religious rites of her dead mother, a task normally entrusted to the eldest son in a family. „I fulfilled the wishes of my mother, Viji Srinivasan, a well-known social worker. My family, including my father fully supported me,“ she said, after performing the last of the 13th day rituals. Rekha, a costume designer, said a number of priests had told her that it was inappropriate for a woman to perform these rituals and they offered to perform the rites on her behalf if she gave the darba grass to them. „However, I did not agree to this,“ said the only child of her parents. Finally, she got in touch with a priest, Govinda Sastrigal, who told her that Sraddha Kaandam, a book which lays down the rules for various rituals, approved of either a son or a daughter performing the rites. Asked whether the priests had acted in ignorance, she said: „I think they are more afraid to take on opposition.“ *Times of India* (25.06.2005)

Das *śrāddhakāṇḍam*, das der Priester Govinda Sastrigal in dem Zeitungsartikel erwähnt, ist Teil 4 des *kṛtyakalpataru* von Lakṣmīdhara, ein *nibandha* („Abhandlung“) aus dem 12. Jahrhundert (Iyangar (Hg.) 1950). Der Artikel suggeriert, dass es priesterliche Interessengruppen gibt, die die Möglichkeit von Frauen als Vorsitzende eines aus vedischer Zeit stammenden *samskāra*-Rituals leugnen. Wenige Autoritäten scheinen danach Druck auf viele ihrer Schüler*innen und priesterlichen Verbandsmitglieder auszuüben, der mit der Androhung von Sanktionen verknüpft zu sein scheint, wenn Einzelne entgegen der Anweisung der Autoritäten Aufklärung betrieben. Der Tochter Viji Srinivasan aus dem Zeitungsartikel und der Bauersfrau Ambā scheint bewusst zu sein, dass sie die Handlungsführung im Ritual übernehmen können (Iyangar (Hg.) 1950 Introduction: 47). Viji Srinivasan erhält Rückendeckung von ihrem Ehemann und ihrer Familie.

Einige weitere Rituale aus vedischer Zeit werden in den Erzählungen angesprochen: Vijayās Mutter Śānti und ihr Ehemann bereiten die *atithipūjā* (Empfangsritual eines Gastes) für den Besuch ihres Bruders vor (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 93), ihre Schwiegereltern führen die *vadhūgrhapraveśa*-Rituale nach der Hochzeit für eine günstige Ankunft (*śubhāgamana*) im Haus der Schwiegerfamilie durch (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 101). In Rāvas Erzählung (1954c) streiten sich Mutter und Sohn um die Wichtigkeit des *sandhyā*-Rituals.

Sunīti Sohn befindet die Durchführung als zweitrangig, während die Mutter die Regeln kennt und eingehalten haben möchte:

*Suniti – [...] bhojanāt pūrvam ādāya puśpamālām devatāmandiram gantavyam tvayā.
Kumār – (prahasya) kutah.*

Sunīti – saṃdhyopāsanārtham. asamāptasandhyena tvayā”hāro naiva kartavya iti.

Kumār – param amba matsahacaraḥ sevanīyo mayā. so ‘py atibhirur vinītaś ca.

(Rāva 1954d: 81)

Sunīti: „Bevor du isst, musst du eine Blumengirlande zum Tempel der Gottheit bringen.“

Kumār: (auflachend): „Warum?“

Sunīti: „Für die Zwielichtzeremonie. Du darfst deine Mahlzeit nicht halten, weil du das Zwielichtritual nicht zelebriert hast.“

Kumār: „Aber Mama. Ich sollte meinen Freund bewirten. Er ist auch sehr zurückhaltend und gut erzogen.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 134)

Sunīti hat das vom Tempelpriester vorgeschriebene Sühneritual für den Ladendiebstahl ihres Sohnes vorbereitet. Den Sohn muss sie dazu drängen:

sunītih – ,vatsa, yāhi tāvat. Snānādividhir vidhīyatām āśu. vyatītaprāyah saṃdhyārcana-samayaḥ kin na śṛṇoṣi ghaṇṭāghoṣam. tvatprāyaścittavidhim nirvartayitum purohitena pratikṣamāṇena bhāvyam.’ (Rāva 1954d: 81)

Sunīti: „Mein Junge, mach doch endlich voran. Bitte nimm schnell das vorgeschriebene Bad. Hörst du nicht am Glockengeläut, dass der Zeitpunkt für die Zwielichtanbetung schon überschritten ist? Der Oberpriester wartet. Er muss das Sühneritual für dich ausführen.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 135)

Vor Sumitrās Hochzeit wird von dem Astrologen, der die Geburtstabellen der Verlobten vor ihrer Hochzeit auf ihre Kompatibilität hin auswertete, das traditionsreiche Ritual der *vrata-sāvitrīpūjā* für ein langes Leben ihres Ehemannes empfohlen (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 161+163). Sumitrā kommt der Empfehlung des Astrologen nicht nach. Seine Warnung vor einem frühen Tod ihres Ehemannes ohne ihre spirituelle Gegenmaßnahme erweist sich in der Folgezeit als substanzlos (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 159+171). Das Ritual war ursprünglich nicht vedisch, wurde jedoch im Lauf der Zeit mit einem leitenden brahmanischen Priester besetzt,⁷⁹ ein Beispiel für die Adaption von nicht-vedischen Ritualen an vedische Bräuche und ihre Delegation unter die Oberhoheit der Priester, die unter „erfundene Tradition“ subsumiert werden darf, wenn das Resultat zur Originaltradition erklärt wird:

⁷⁹ An *amāvasyā* (Neumond), in nordindischen Staaten an *pūrṇimā* („Vollmond“), im Monat *jyeṣṭhā* (Mai-Juni), wird von Hindu-Ehefrauen durch ganztägiges Fasten und Beten dem Ehemann ein langes Leben am *aśvathā*-Baum („Banyanbaum“) des Dorfes/ Stadtteils erwirkt. Das Ritual geht auf die Erzählung von *Sāvitrī* zurück, die ihren Ehemann vom Tod zurückholte. Allen (1900: 53–66) gibt eine ausführliche Beschreibung der Zeremonie einschließlich der zu zitierenden Texte.

In any case, the primary means of assimilating new religious elements, whether found outside the tradition or innovated from within, was by superimposing Vedic ritual structures (such as that of the *homa*, *madhuparka*, *vrata* or *śānti*) over them, while inserting into them Vedic (or Vedic-style) mantras, the DNA of Vedic ritual. These adaptations served dual purposes: to appropriate borrowed ritual forms so that they would not seem alien from the Brahmanical point of view and to ensure a role for the expert services of the Brahmin priesthood in religious milieux in which they had previously been absent. (Lubin 2016: 145)

Umgekehrt wurden einige wichtige vedische Rituale wie der *homa*⁸⁰ auch als *pūjā* (rituelle Verehrung einer Gottheit) strukturiert, um die kompliziertere Ausführung des *homa* an verbreitere Strukturen anzupassen und seine inhaltliche Funktion dadurch am Leben zu erhalten (Lubin 2016: 144–145).

2.2.2 Bestandskraft der Ahnenrituale, Privatheit von Ritualen und ihre Kurzformen

Die gemeinsame Ritualdurchführung von Ehepaaren ist ein wichtiger Grund für die Beibehaltung von Kastenendogamie und arrangierter Heirat:

After going through religious orientations and family life in India, their interconnection is clear. The family is said to be established primarily to fulfill religious obligations. These religious obligations include marriage and the begetting of a male child. [...] Only religious ritual participation of a couple is recognised. Singly, neither is a man nor a woman (even of the priestly class) allowed to perform any religious rites. This religious injunction is seen in practice even today. All life cycles of the individual are purificatory religious ceremonies, when, as far as possible, kin groups from both sides attend (Mullatti 1995: 23).

Mullatti beschreibt das gesamte traditionelle hinduistische Konzept, von den *samskāra*-s über die Haushälterten und die vier Ziele eines Menschenlebens (*puruṣārtha*), bevor sie dessen Gültigkeit zusammen mit der Durchführung der Haushälterituale in der Alltagspraxis auch für das 20. Jahrhundert betont (Mullatti 1995: 11–13).

In allen untersuchten Erzählungen darf die Leserschaft mitdenken, dass der Alltag der dargestellten Charaktere von Ritualen gegliedert ist. Für Außenstehende bleiben sie wegen ihrer Beschränkung auf die Privatheit der Häuser, dem „sacred space“ (vgl. Das et al. 2023/24), unbemerkt. Vijayā (Pātañī 1994) ist keine *vaiṣṇavi*⁸¹. Sie lernt die ihr unbekannten *vaiṣṇava*-Rituale des Schaukelfestes nur kennen, weil ihre Freundin sie dazu in ihr Haus einlädt. Sie berichtet begeistert ihrer Mutter und ihren Schwestern:

⁸⁰ Der *homa* ist eine aus vedischer Zeit stammende Feuerzeremonie mit der Gabe von *ghṛta* (von Eiweiß gereinigte Butter) in die Flammen, begleitet von *mantra*-s.

⁸¹ *Vaiṣṇava*-s und *vaiṣṇavi*-s verehren den Gott *viṣṇu* und/ oder einen seiner Avatare.

„mātaḥ. adya bahv ānandaḥ samajāyata. prativāyāḥ grhe śrāvaṇamāsasya dolā nihitāḥ āsan. tasyā anyāḥ sakhyo 'py āsan. sarvābhiḥ śrāvaṇāgānāni gītāni, añjaliṣu madantikālepanam kṛtam; paśya mamāñjalyoḥ.“ tasyā vārttālāpam śrutvā dve api bhaginiyau darśanārthaṁ samāyāte: „bhagini. tatas tataḥ? tatas tataḥ?“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 90)

„Mutter, heute ist etwas Wunderschönes geschehen. In Prativās Haus wurden die Schaukeln des Śrāvaṇamonats angebracht. Ihre anderen Freundinnen waren auch da. Alle haben die Śrāvaṇalieder gesungen, auf die Handflächen wurde die Madantikā aufgemalt; schau her, meine Handflächen.“ Als sie ihre Schilderung der Neuigkeiten hörten, kamen auch die beiden Schwestern zum Begutachten herbei: „Schwester. Und dann? Was gab es noch?“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 91)

Die ungebrochene Durchführung von Ritualen in einem arbeitsbelasteten Alltag ist durch die schon seit früher Zeit übliche Praxis der stark verkürzten Form (Dha. Bau. 2.11.1–8 in: Olivelle 2005: 116) bis in die Gegenwart möglich. Die Ritualausführung im Alltagsleben unterscheidet sich stark von der Ausführlichkeit einer idealen Ritualgestaltung. Um sich als ein selbstbewusstes religiöses Mitglied der Gemeinschaft fühlen zu dürfen, reicht es bereits aus, eine sehr kleine Auswahl an *mantra*-s zu kennen, die der Lehrer oder die Lehrerin für diese Person als geeignet erachtete:

Simplified versions or „shortcuts“ of the Vedic corpus, for which the student learns but a selection of hymns, and the first and last hymn in a section (*anuvāka*), or whatever the teacher considered adequate for this special student, seemed to be the right amount for a householder in ancient and modern times (vgl. Scharfe 2002: 249).

Das tägliche Studium des *veda* erschöpft sich in einer Silbe:

Moreover, the daily recitation of the Veda (*svādhyāya*), considered the main duty of a *brāhmaṇa*, acquired a ritual structure and became a rite on its own called the *brahma-yajña*. This daily ritual condenses the ideal and practice of giving and receiving instruction of the Veda into the recitation of a couple of Vedic *mantras*, this accompanied with simple ritual actions. This practice is still followed by many *brāhmaṇas* today and is usually performed right after the daily practice of *samdhya*. But the most extreme version of such a ‘short-cut’ is perhaps the reduction of the whole Vedic corpus into a single *mantra*: the *gāyatrī-mantra* or, even more, into the Mantric monosyllable, *om̄* (Larios 2017: 100).

Einige Kurzformen werden auch in den *dharmaśūtra*-s angeboten, um ausführlichere Rituale in den schon damals geschäftigen Alltag integrieren zu können:

[...] every day making a Bali offering to beings, giving food to men according to one's ability, offering at least a piece of wood in the fire as an oblation to the gods while saying *Svāhā*, making an offering of at least a pot of water to the ancestors while saying *Svādhā*, and doing the recitation of his Veda. (Dha. A. 1.12.15–1.13.1. in: Olivelle 2005: 116)

Die hier zitierten aufgeführten Handlungen benötigen zusammengefasst kaum eine Minute, einzelne nur Sekunden. Auch Zeitpunkt und Bedingungen wurden relativiert:

Now, they also quote: „When someone recites a text pertaining to a particular rite, even if he does so while lying on a couch, well-anointed and fully satisfied, he has thereby actually performed that rite.“ (Dha. Bau. 2.11.8. in: Olivelle 2005: 116)

Kurzformen kommen auch im Zusammenhang mit den *samskāra*-s zur Anwendung. Pandey (1949: 260) berichtet, dass zu seiner Zeit sowohl das *samāvartana* als auch das damals schon vernachlässigte *upanayana* (Aufnahme eines Kindes in seine Geburtsgruppe) in Kurzformen oder erst in Zusammenhang mit der *vivāha*-Zeremonie in stark reduzierter Form nebenbei erledigt wurden (Pandey 1949 Foreword: X). Den Brautleuten ist der Vorgang nicht unbedingt bewusst. Der *upanayanasamskāra* darf für beide nicht vollständig wegfallen, denn für die Aufnahme in eine Geburtsgruppe, die zu den *dvija*-s zählt, ist er unabdingbar. Er legitimiert die Kastenzugehörigkeit, da alle Kinder vor ihrer Aufnahme in ihre Geburtsgruppe im Rang der *śūdra**ā-s stehen (Pandey 1949: Foreword X). In den *dharmaśūtra*-s findet sich derselbe Hinweis:

Before the cord of Munja grass is tied, they do not impose any ritual observances on a child, for until he [*she] is born through the Veda, he [*she] is equal to a Sudra in conduct. (Dha. Bau. 1.3.6 in: Olivelle 2005: 54)

Kinder kommen erst durch das *upanayana* unter die „jurisdiction of the scriptures“ (Dha. Ā 2.15.23 in: Olivelle 2005: 54) und werden erst dann zu einem oder einer *dvija**ā und ihrer Geburtsgruppe zugehörig. In Rāvas Erzählung (1954b) fürchtet sich die junge Pārvatī vor ihrem möglichen Ausschluss aus ihrer Gemeinschaft:

,vallabha, jānāsi yat prāyaścittena pūto dvijah svajātyā yojyate. noced yāvajjīvam ba-
hiṣkṛto bhavatiti vyavahāravicakṣaṇaiḥ pūrvajair ābālyād anuśiṣṭāḥ smaḥ. ato ba-
hiṣkārād bibhemi.’ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 32)

„Geliebter, du weißt, dass der durch Sühne gereinigte Zweimalgeborene mit seiner Geburtsgruppe verbunden wird. Wenn nicht, ist er ein lebenslang Ausgestoßener. So haben uns die mit dem Brauchtum vertrauten Ältesten von klein auf unterwiesen. Deshalb fürchte ich mich davor, ausgestoßen zu werden.“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 33)

Pārvatī sagt aus, dass sie sich deshalb vor dem Ausstoß fürchtet, weil sie zu der Gruppe der *dvija*-s gehört, deren Individuen einzeln durch ein Ritual spirituell erneut geboren werden und dadurch erst mit ihrer *jāti*, ihrer Geburtsgruppe, verbunden werden. Hier sind einige Ausführungen zum Thema „Kurzform“ notwendig, die Pārvatīs Gedankengang vorstellbar machen

könnten: Weder wäre Pārvatī eine *dvijā*⁸² noch ihr „junger Mann“ ein *dvija*, wenn nicht das *upanayam*, das Ritual, das einem Individuum die zweite, die spirituelle Geburt gewährt, für sie jeweils einzeln durchgeführt worden wäre. Ein anderer Weg, *dvija** zu werden, ist nicht möglich. Die *mitākṣarā* betont aus diesem Grund die Kurzform des *upanayana* auch für Frauen vor dem *vivāhasaṃskāra*:

Women belong to two classes, Brahmagādīnīs⁸³ and Sadyovadhus⁸⁴. For Sadyovadhus, the rule is that when their marriageable time approaches, the mere formality of investiture with sacred thread should be done, and then they should be married away. (Bālambhaṭṭa in Mitākṣarā 1918: 102, Hārīta XXI, 23 zitierend)

Der Kommentator liefert die Begründung mit:

Thus, both kinds of girls, the perpetual virgins⁸⁵ corresponding to Naiṣṭhika Brahmacārīns⁸⁶ and the Sadyovadhus corresponding to Upakurvānakas⁸⁷, must pass through the ceremony of Upanayana or investiture with sacred thread in order to become Dvijas [und Dvijā-s] or twiceborn. If women are not invested with sacred thread, they remain as Śūdras [Śūdrā-s], and children born of them will be Śūdras [und Śūdrā-s]. [...] Therefore, Hārīta says: „Na śūdrasamāḥ striyah [Frauen sind nicht den śūdra-s gleichgestellt].“⁸⁸ (Bālambhaṭṭa in Mitākṣarā 1918: 102)⁸⁹

Für Frauen und Männer, die in ihrer Jugend nicht durch den *upanayanasāṃskāra* geführt wurden, muss das Ritual vor der Hochzeit in stark verkürzter Form nachgeholt werden. Durch die leibliche Geburt wird niemand zum*r Zweimalgeborenen. Dies kann nur durch die spirituelle Geburt des *upanayanasāṃskāra* erfolgen. Sowohl Pārvatī als auch der „junge Mann“ sind bereits einmal verheiratet gewesen. Der „junge Mann“ hat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhun-

⁸² Die weibliche Form ist im älteren Textgut des Sanskrit nicht belegt.

⁸³ *Brahmagādīnī*-s sind Mädchen, die eine traditionelle Bildungslaufbahn, verbunden mit einem asketischen Leben einschlagen. Nach Abschluss der Bildungslaufbahn konnten sie heiraten oder wurden verheiratet oder blieben auf ihrem asketischen Lebensweg.

⁸⁴ *Sadyovadhu*-s sind Mädchen, die ohne Bildungsgang „sofort“ verheiratet werden.

⁸⁵ Einige Beispiele für die ungebrochene Tradition aus der Menge der bekannten Asketinnen sind Andal (8. Jh.), Akka Mahadevi (12. Jh.), Muktabai (13. Jh.), Lalleshwari (14. Jh.), Kanhopatra (15. Jh.), Mirabai (16. Jh.), Bhairavi Brahmani (19. Jh.), Mata Amritanandamayi (20. Jh.), Sri Anandamayi Ma (20. Jh.), Swami Santananda Saraswati (20. Jh.) und weitere *brahmavādinī*-s in der Gegenwart. Siehe dazu Clementin-Ojha (1988), die Informationen über Asketinnen der Gegenwart in Benares zusammengestellt hat. Denton (2004) bestätigt die Gleichbehandlung von Frauen und Männern bezüglich Initiation, Praxis und Training in der Askesezeit.

⁸⁶ Nach Pandey (1949: 251) sind *naiṣṭhikabrahmacārīn*-s, junge Männer, die nach abgeschlossenem Bildungsgang keine Ehe eingehen und weiterhin bei ihrem *guru* [oder ihrer *mātā* oder *mā*], so die Ansprache einer Lehrerin, bleiben. Zu spirituellen Lehrerinnen in Indien siehe Pechilis (2015: 401–409).

⁸⁷ Nach Pandey (1949: 250) sind *upakurvāṇaka*-s junge Männer, die nach ihrem Bildungsabschluss heiraten.

⁸⁸ Alle eckigen Klammern von der Verfasserin dieser Arbeit.

⁸⁹ Ob der Kommentar zur *Mitākṣarā* unter dem Pseudonym „Bālambhaṭṭa“ aus dem 18. Jahrhundert, auch *Bālambhaṭṭāṭikā*, *Lakṣmīvyākhyāna* oder *Mitākṣarāṭikā Bālambhaṭṭī* genannt (Jolly 1885: 15), zusammen mit anderen Abhandlungen von Lakṣmīdevī Payagundē stammt (West und Bühler 1878: 6–7; 490–491; Winternitz 1963: 602, Fußnote 2; Jois 1984: 50) oder von ihrem Sohn Bālakṛṣṇa mit dem Nachnamen ihres Ehemannes Bālambhaṭṭa als Pseudonym (Jolly 1885: 15; Bronkhorst 2003: 202), ist nicht abschließend geklärt.

derts den *upanayanasaṃskāra* entweder in der Jugend oder wie Pārvatī in reduzierter Form im Zusammenhang mit seiner Hochzeitszeremonie durchgeführt erhalten. Deshalb kann Pārvatī feststellen, dass sie und ihr „junger Mann“ *dvija*ā-s* sind und sie sich für ihre Person vor einem Ausstoß aus der Geburtsgruppe fürchten muss.⁹⁰

2.3 Patrilineare Nachfolge als Grund für eine arrangierte Ehe.

46,1 % aller Ethnien weltweit hielten sich Ende des 20. Jahrhunderts an patrilineare Deszendenzregeln (Gray 1998: 104; Table 43 *Descent: Major Type*).⁹¹ Die anhaltende Praxis des Ahnenrituals *śrāddha* wird auch im 21. Jahrhundert als einer der Gründe für die Präferenz mindestens eines Sohnes angegeben (Sahoo et al. 2020: 2), der das Ritual nach dem Ableben des Vaters an seiner Stelle und für ihn durchführen soll, auch wenn eine Witwe oder eine Tochter dem *śrāddha* vorstehen könnte (Tomy 2019: 27). Nachgeordnet spielen auch finanzielle Gründe eine Rolle, die zu Schwangerschaftsabbrüchen von weiblichen Föten führen:

The daughter contributes a little in household income, and they cost money to be married off. Therefore, the birth of the daughters seems disastrous for the fathers to make ends meet. In many families, the parents take a great effort to keep alive and well-being of their son but make no serious attempt for the daughters.

[...]

Continuing son preference, declining fertility and easy availability of sex selection techniques are considered to be the key determinants for the practice of gender biased sex selection (Sahoo und Nagarajan 2020: 2).

Sahoo und Nagarajan (2020: 14) weisen zwar auf die Anzeichen einer Trendwende von „sons must be“ zu „daughters only“ Familien sowohl in Südinien als auch in den patrilinear orientierten nordindischen Bundesstaaten hin, stellen jedoch klar, dass die gefühlte Notwendigkeit von Söhnen „for inheritance, carrying on the family name, economic support and religious rites“ (Sahoo und Nagarajan 2020: 2) weiter vorherrscht. Um den Mann vor dem Samen von Konkurrenten abzusichern, entwickeln patrilineare Kulturen soziale Vorschriften für Frauen, die ihre Untreue nach oder ihre Befruchtung vor einer Heirat ausschließen sollen. Zu den Vorschriften gehören auch beschränkte Ausgehmöglichkeiten, wie sie in einigen der untersuchten Erzählungen erwähnt werden (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269; Pātaṇī 1994 in: Guttandin

⁹⁰ Dies ergänzend zur Literatur zum Thema Bildung von Frauen in „ancient India“ (z. B. Scharfe 2002: 199–209).

⁹¹ Gray (1998) wertet in seinem „Ethnographic Atlas Codebook“ die Sammlung aller 1967 in dem Datensatz „Ethnographic atlas“ von Murdock (1981) erfassten 1267 Ethnien aus, von denen 584 patrilinearer Deszendenz folgen. Murdocks Daten wurden sukzessive in der Zeitschrift ETHNOLOGY, 1962–1980 publiziert und in ein Taschenbuch 1981 zusammengefasst.

2020: 87 und 91). Baudhāyana zitiert Aupajaṅghani⁹² zur Begründung für die Notwendigkeit, die eigenen Frauen unter Beobachtung zu halten:

„Only now, Janaka, have I become jealous of my wives; I was not so formerly. For when we are in the abode of Death, they say, a son belongs to the man who fathered him. After he dies, the man who deposited the seed takes the son to himself in the abode of Death. People guard their wives, therefore, fearful of the seed of strangers. Diligently guard this progeny of yours, lest strangers sow their seeds in your field; in the transit to the next world, a son belongs to the man who fathered him. Otherwise a husband makes this progeny of his worthless for himself.“ (Dha. Bau. 2.3.33–35 in: Olivelle 2005: 100)

Der aus einer konkurrierenden Verbindung entstehende Nachkomme würde den Konkurrenten in den Himmel begleiten und wäre nutzlos für den Ehemann der untreuen Frau. Dvivedī (2012) spricht in seiner Erzählung die gefühlte Notwendigkeit patrilineärer Nachfolge an:

ataḥ param katipayair eva varṣāntarālaiḥ muditāyā anujo bhrātā vamśasantatitantor anuccchedakaro jātaḥ. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 56+58)

Wenige Jahre später wurde Muditās jüngerer Bruder geboren, der sicherstellte, dass die Linie der Stammhalter nicht unterbrochen würde. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 57+59)

Dass die Ehefrau entlassen werden könnte, wenn sie nach zehn Jahren keine Kinder bekommen konnte, war aus der Sicht patrilineärer Geburtsgruppen, die möglicherweise nicht berücksichtigen konnten, dass der Ehemann zeugungsunfähig sein könnte, unabdingbar:

In the tenth year a man may dismiss a wife who bears no children, in the twelfth year a wife who bears only daughters, and in the fifteenth year a wife all whose children die; [...] (Dha. Bau. 2.4.6 in: Olivelle 2005: 77–78).

Den Daten der ersten beiden „National Family Health Surveys“ zufolge, die in den Jahren 1992–1993 und 1998–1999 durchgeführt wurden, besteht für Frauen mit niedriger Parität⁹³ und ohne Söhne ein deutlich erhöhtes Risiko, dass ihre Ehe zerbricht (Bose und South 2003: 996–1006).⁹⁴

2.4 Endogame Nachkommen als Grund für eine arrangierte Ehe

Eine Geburtsgruppe *jāti* hat mehrere Tausend Mitglieder. Es muss innerhalb dieser Geburtsgruppe geheiratet werden. Die Geburtsgruppenendogamie wird überlagert von Vorschriften

⁹² Nach Jolly (1896: 71): „[...] ein alter Lehrer des weißen Yajurveda“.

⁹³ „Parität“ bezeichnet die Anzahl der Geburten einer Frau.

⁹⁴ Bose und South sammelten durch Umfragen Informationen über die Auflösung einer Ehe, einschließlich Scheidung, Trennung und Verlassen durch landesweit repräsentative Stichproben von jemals verheirateten Frauen im gebärfähigen Alter.

für eine *gotra*-Exogamie, der Vermeidung einer Heirat innerhalb der Abstammungslinie. Wenn ein Dorf aus einem Clan besteht, wird Dorf-Exogamie in den höheren Kasten eingehalten (vgl. Berreman 1962: 55–58); allenfalls wird Hypergamie geduldet, wenn die Braut einer niedrigeren Kaste entstammt (Gudermuth 2003: 96). Nach den *dharmaśūtra*-s muss alles getan werden, um endogame Nachkommen zu erhalten, wofür endogam geehelicht werden muss:

A householder should marry a wife who comes from the same class as he (*sadrśī bhāryā*),⁹⁵ who has not been married before *ananyapūrvā*, and who is younger than he (*yavīyasī*). (Dha. Gau. 4.1–5 in: Olivelle 2005: 74)

Regelmäßiger Geschlechtsverkehr muss dafür während der befruchtungsfähigen Tage der Frau stattfinden. Nachlässigkeit ist entsprechend strafbewehrt:

If a man does not have sexual intercourse with his virtuous and disciplined wife after she has taken the bath that concludes her menstrual period, for that transgression he should control his breath one hundred times. (Dha. Bau. 4.1.21 in: Olivelle 2005: 87)

When a wife suppresses her menstrual periods out of antipathy towards her husband, he should bring her to the middle of the village, declare her to being an abortionist, and drive her away from his house. (Dha. Bau. 4.1.20 in: Olivelle 2005: 87)

Für den Ehemann ist die Strafe ein *prāyaścitta* („Sühne“), für die Ehefrau ist sie gleichbedeutend mit dem Ausschluss aus ihrer *jāti*. Die Strafen scheinen insbesondere für den Fall vorgesehen, dass Widerwille gegen den regelmäßigen Geschlechtsverkehr mit dem*der Partner*in besteht, der dennoch eingehalten werden und zur Schwangerschaft führen muss. Dass sich das Bestehen auf *jāti*-Endogamie auch verringern kann (Leonard, Weller 1980), doch bis heute mehrheitlich eingehalten wird, wenn auch ein Trend zum Ersatz durch Bildungskriterien zu bemerken ist, fasst Furtado (2015) zusammen. Für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt:

The primary function of a marriage is racial^[96], that is, the continuity of the race through the procreation of children. In the Hindu nuptials there are various ceremonies that point out this fact and intend to make the union fruitful, to avert the dangers associated with the sexual intercourse and to facilitate the various stages of the process of generation. (Pandey 1949: 397)

⁹⁵ Es ist zu überlegen, ob hier „*sadrśī*“ nicht mit „caste“ oder „birthgroup“ statt mit „class“ zu übersetzen sei, analog *sadrśastrī* („Ehefrau gleicher Kaste“). „Class“ (Olivelle) impliziert, dass es ausreiche, „standesgemäß“ zu heiraten; es muss jedoch blutsgruppenintern geehelicht werden. Folgerichtig übersetzt Olivelle *patita* als „out-caste“ und *patanīyāni* (Dha. Ā 1.21.7–11) als „causing loss of caste“ (Olivelle 1999: 732). Die in den *dharmaśūtra*-s angegebenen strikten Regeln für den Ausschluss naher Blutsverwandtschaft bei der Partner*innenwahl (Dha. Ā 2.11.15–16 in: Olivelle 2005: 74; Dha. Gau. 4.2–5 in: Olivelle 2005: 98) wäre ohne ein elaboriertes *jāti*-System schon zur Zeit der *dharmaśūtra*-s nicht notwendig.

⁹⁶ Vgl. Reitfeld (2001) zur Initiative indischer Gruppen, das Kastensystem auf der UN-Weltkonferenz gegen Rassismus 2001 als rassistisch einzustufen zu lassen.

Dass mehrheitlich die berufliche Tätigkeit von *jāti*-Mitgliedern, beispielsweise der Arztberuf, bei der Kaste bleibt und patrilinear erhalten wird und dass die Normverletzung eines Mitglieds einer Geburtsgruppe beispielsweise durch Heirat mit einem aus einer als niedriger angesehenen *jāti* oder *varṇa* zu Besorgnis insbesondere bei der höher angeseheneren Gruppe führt und einen Angriff auf deren Status darstellt, bestätigt die Untersuchung von Pandian (1987) für die Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit Indiens. Auch für das beginnende 21. Jahrhundert ergab sich nach einer 2008 durchgeführten Studie zumindest für die indische Mittelklasse Kasten-Endogamie als erstes Kriterium für die arrangierte Ehe noch vor dem Interesse an der Bildung⁹⁷ der Kandidat*innen:

One of the key empirical findings of this study is that there is a very strong preference for in-caste marriage. For example, parents are willing to marry their child to someone with many fewer years of education if that person is from their own caste. However, because this preference is shared by both sides of the markets (i.e., caste preferences are horizontal rather than vertical), and because the groups are fairly homogenous in terms of other attributes, in equilibrium, the cost of insisting on marrying within one's caste is small. This allows castes to remain a persistent feature of the Indian marriage market. (Banerjee et al. 2013, Abstract: 33)

Völlig ungewöhnlich wäre eine *jāti*-exogame Heirat, wie sie Pārvatī und der „junge Mann“ (Rāva 1954b) vorhaben, schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht. Ein Zeitzeuge berichtet über eine sich erweiternde starke Vermischung von Ständen und Kasten in arbeits-, bildungs- und gesellschaftlich-politischen Zusammenhängen im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts und betont die Häufigkeit von „intercaste marriages“ (Durant 1930: 187–188). Es wird zwar weiterhin dem *desācāra* gefolgt, den lokalen Bräuchen, den die Älteren erinnern, sowie den seit dem frühen 20. Jahrhundert geltenden Hauptkriterien Kaste und Vermögen, doch werden schon zu dieser Zeit die Kastenzugehörigkeiten nicht immer beachtet (Pandey 1949: 339–344) und damit auch nicht die Forderung nach endogamen Nachkommen.

2.5 Belohnung für das Ehepaar als Grund für eine arrangierte Heirat

Die frühen Gesetzestexte verheißen einem Ehepaar das Verweilen nach dem Tod im Himmel und Wohlstand, wenn beide gemeinsam die Rituale durchführen:

⁹⁷ Nach einer Untersuchung endogamer Gruppen in Indien wurde festgestellt, dass dort erst in neuester Zeit exogame Tendenzen auftauchen, die mit der Akquise eines*r gebildeteren und finanziell stärkeren Partner*in begründet werden (Bhatnagar und Agrawal 2002: 853–861).

The burnt oblations and Bali offerings⁹⁸ made with the food of the couple living a household life lead to heaven and prosperity. (Dha. Ā 2.3.12 in: Olivelle 2005: 116)

The rites using rice, barley, animals, ghee, milk, and potsherds and involving the participation of the wife that are prescribed in the Vedas⁹⁹ must be performed with the loud and soft recitation of ritual formulas, they hold, and any practice opposed to those rites is devoid of authority. [...] Thereafter, the Vedas declare, they obtain an eternal reward designated by the term ‘heaven’. (Dha. Ā. 2.23.10 in: Olivelle 1999: 67)

Mann und Frau müssen, wollen sie nicht auf eigenen Wunsch ein Leben als Asket*in führen, in den Ehestand treten, um in den Himmel zu kommen. Die Ahnenrituale sind verpflichtend durchzuführen,¹⁰⁰ um die Ahnen im Himmel zu nähren und sie bis zur Auflösung der Schöpfung zu erhalten, um als Samen für die Weiterführung ihrer Abstammungslinie in einer neuen Schöpfung zu dienen.

The scriptures declare, moreover, that immortality consists of offspring: “In your offspring you are born again. That, O mortal, is your immortality” (TB 1.5. 5. 6). [...] And the sons, as they continue to perform the prescribed rites, increase the fame and heavenly life of their departed ancestors. Each subsequent generation does the same for those that preceded it. They dwell in heaven until the dissolution of creation. “At the new creation, they serve as the seed”, says the Bhaviṣyat Purāṇa. (Dha. Ā. 2.24.1–6 in: Olivelle 2005: 92)

Die Unsterblichkeit wird durch die Nachkommen garantiert, welche die für die verstorbenen Eltern und ihre Ahnen notwendigen Rituale ausführen. Die verbrannten Opfergaben sichern das Leben der Ahnen im Himmel und den Wohlstand der Nachkommen in diesem Leben. Auch wenn viele Hindus nicht mehr in einer „joint family“ leben und die Praxis der Ahnenpflege nicht mehr ausführlich vermittelt wird (Kumar und Cincala 2021: 159), bleibt das Wissen um die Ahnenpflege als vorzüglich durchzuführende Pflicht erhalten:

Even in the absence of practice, the centrality and identity of a Hindu family are linked to their ancestors; therefore, the participation of a Hindu family in ancestral worship is considered essential, even if it is not always practiced.

Many modern Indians no longer live within a joint family (i.e., many family members, including grandparents [mostly paternal], uncles and aunts, cousins, etc., all living under one roof). Because of this, family values, rituals, and customs, including ancestral wor-

⁹⁸ Die traditionellen *bali* offerings (kleine Portionen gekochten Essens, bevorzugt Reis, die mit drei Fingerspitzen aufgenommen werden können) werden in den *dharmaśūtra*-s aufgezählt (Dha. Ā. 2.3.16–23; 2.4.1–8 in: Olivelle 2005: 116–117).

⁹⁹ Hier wird auf die fünf täglichen Opferrituale *pañcamahāyajña*-s Bezug genommen, die täglich, möglicherweise in einer stark verkürzten Form, durchgeführt werden. Die Ehefrau vertritt den Ehemann bei der Durchführung der Riten, wenn er verhindert ist. Mishra (2019: 108–130) gibt eine genaue Aufstellung und den Zweck aller häuslichen und außerhäuslichen Opferungen.

¹⁰⁰ Die Pflege der Ahnen durch das Ritual ist eine der vier Verpflichtungen / Schulden (*r̥ṇa*), mit denen Hindus geboren werden und die sie vor dem Tod einlösen müssen: Schuld gegenüber den Sehern *r̥ṣi*-s, den Göttern *deva*-s, den Ahnen *pitr*-s und den Gästen *atithi*-s. Das Einlösen dieser Schulden durch Rituale ist so wichtig wie die Einhaltung der *samskāra*-s und wird bis in die Gegenwart akzeptiert und in Kurzform durchgeführt.

ship, are often not being well-taught or passed down from generation to generation. However, there are families who respect and follow a few general instructions and guidelines towards their ancestors while not following or conducting all the rituals as required by tradition. (Kumar und Cincala 2021: 159)^[101]

Erläuterungen zu den Hintergründen und zur Ausführung des *śrāddha*, seiner Bewahrung bis in die Gegenwart und der mit ihm einhergehenden Vorstellung vom Leben im Himmel nach dem Tod gibt Sayers (2015). In einer Erzählung weist Sunīti (Rāva 1954c) auf ihren verstorbenen Mann im Himmel hin:

„*aho baṭor janmataḥ prāg eva tadīyapitṛpādā divam gatā iti mahānugrahah khalu vidher*“ *iti.* (Rāva 1954d: 77)

„Ach, was für eine große Gnade des Schicksals, dass sein Vater schon vor der Geburt des Jungen in den Himmel kam.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 128)

2.6 Gründe von Muslimen für eine arrangierte Ehe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Rāvas Erzählung (1954a) mit der Muslimin Amīnā als Hauptfigur spielt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In Indien unterliegt das Ehe- und Familienrecht der Religion. Indische Muslime heiraten nach einem Vertrag, der nach den Bedingungen der *śarī'a*, der Rechtsauslegung des *qur'ān*, ausgehandelt wird. Die Ehe ist Voraussetzung für Beischlaf, Zeugung von Nachkommen und Gestaltung des gemeinsamen Lebens. Scheidung ist gestattet, was auch darauf hinweist, dass die Ehe nicht wie im Hinduismus über den Tod hinaus gilt, auch wenn Das (1991: 30) schon in der frühen arabisch-islamischen Gesellschaft eine Veränderung in der Sichtweise einer muslimischen Heirat als reine Vertragsangelegenheit hin zu einer darüberhinausgehenden sakralen Auffassung bemerkt. Die jeweils lokalen hinduistischen Hochzeitsbräuche haben die Bräuche indischer (*Shī'a*)-Muslime stark beeinflusst (Husain 1976: Preface ix). Der zentralen Zeremonie, in der aus dem *qur'ān* vorgelesen wird, wurden von den muslimischen Gemeinschaften hinduistische Bräuche vor- oder nachgeschaltet (Dodda 2023: 586):

The paucity of empirical research on social life of Indian Muslims has led Indian masses to live with a popular paradox that Muslims in India strictly follow Islam and apply religious precepts in daily life. Even the intellectual class too lives with the same impression. But the studies conducted so far, while discarding the above perception reveal that Mus-

¹⁰¹ Die Untersuchung von Kumar und Cincala 2021 zur Teilnahme an und zur Durchführung von Ahnenverehrungsritualen basiert auf der Befragung von Männern und Frauen zwischen 18 und 36 Jahren, von denen 68,2 % an die Hindu-Rituale und 63,3 % an die regelmäßig durchzuführenden Familienrituale glauben (Kumar und Cincala 2021: 160). Auch bei diesen Befragten wird aus Zeitmangel gelegentlich der starke Glaube an die Ahnenrituale nicht mehr immer durch die Praxis gestützt oder die Rituale müssen einer Kurzform weichen (Kumar und Cincala 2021: 161, 162, 164).

lims and Hindus in India are not much different when it comes to family and kinship patterns and Marriage practices.

The picture which emerges from these empirical studies on Family, Marriage and Kinship among Indian Muslims makes it clear that in terms of structure of family, marriage ceremonies and kinship groupings, the Muslims in India are not necessarily distinguishable from their non-Muslim neighbors. They seem to be a part of wider cultural complex shared by all those who reside in the region as a whole. (Dodda 2014: 586)

Nach Dodda gibt es einen großen binnenkulturellen Austausch zwischen Muslimen und Hindus in Indien, der von der Mehrheit der indischen Bevölkerung nicht einmal wahrgenommen wird, aber doch so weit geht, dass Muslime und Hindus in vielen zentralen Bräuchen nicht mehr zu unterscheiden sind. Ein großer Teil der indischen Bevölkerung scheint jedoch weiter anzunehmen, dass Muslime eine kulturell homogene Gruppe geblieben seien, und ignoriert den binnenkulturellen Austausch. Sharifs (1999) ausführliche Beschreibung der Sitten und Bräuche indischer Muslime von 1832 wurde mehrfach neu aufgelegt. Seine gesammelten Informationen sind bis heute brauchbar (Pernau 2008: 72). Darunter befinden sich auch die Hindus und Muslimen gemeinsamen Sitten und Bräuche und der Hinweis auf den starken Austausch zwischen beiden Religionsgemeinschaften. Dieser kann bis zur Adaption paralleler hinduistischer Bräuche an islamische Sitten und der Akzeptanz hinduistischer Bräuche für die muslimische Gemeinschaft reichen (Sharif 1999: 7), die Teilnahme an der *durgāpūjā* und anderen hinduistischen Festen, die Konsultation hinduistischer *pandit*-s der Astrologie oder die gemeinsame Verehrung von Schreinen (Sharif 1999: 8) und Heiligen (Sharif 1999: 143).¹⁰² Auch die Autorin Rāva zeigt an einigen Stellen erzählerisch auf, wie stark sich manche Bräuche von Hindus und Muslimen decken. Die Hochzeit der Muslimin Amīnā unterscheidet sich in den Festivitäten bezüglich Zeltaufbau, Musik und Festessen nicht von einer hinduistischen Hochzeit:

atha paredyulḥ samāhitānāvidhasamskāram amīnāyāḥ pitur mandiram mahotsavamayam saṅgītanṛtyādīdhvanimayam divyamandiram iva vyabhāsiṣṭa. krameṇa samupatiṣṭhadbhīḥ prāghuṇikaiḥ sadanam etad vyarājata. amadhyarātram ca samucitabhojanaiḥ satkṛtaḥ prāghuṇikasamūho vārāṅganānṛtyasaṅgītādibhiḥ prāpitavinodaḥ śrīlasyālaye sukham kālam ayāpayat. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 262)

Am nächsten Tag ertönte dann der von reichhaltiger Dekoration zusammengehaltene Zeltpalazzo von Amīnās Vater von dem großen Fest und dem Schall von Gesang und Tanz wie ein göttlicher Palast. Nach und nach wurde der Platz von den ankommenden Gästen belegt. Und bis gegen Mitternacht verbrachte die Gästechar im Festzelt des vermögenden Mannes eine angenehme Zeit, denn sie war mit wohlbereiteten Gerichten ehrenvoll

¹⁰² Vergleiche dazu auch Ahmad (1976 Introduction: xxii–xxiii), Sharif (1999: 8+9) und Bahadur (1996: 10).

bewirtet und mit Aufführungen von Gesang, Musik und Tanz von schönen Frauen unterhalten worden. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 263)

Nach der Hochzeitszeremonie, deren vorbereitende Zeremonien und Festivitäten sich kaum von hinduistischen Bräuchen unterscheiden, wird Amīnā, wie jede hinduistische Ehefrau, in das Haus des Ehemannes umgesiedelt. In der Erzählung wissen die engen Freundinnen Saralā und Aminā (Rāva 1954a) auch gut über die Religion der anderen Bescheid (Rāva 1954a: 261+283) und beachten, dass sich die religiösen Verrichtungen dann doch stark unterscheiden:

Kumāryāv ime āśaiśavāt prativeśinyāv āstām. Yady api bhinnabhinnarītyā samvārdhite adhyāpīte bhinnabhinnāś ca taylor naikaviṣayeṣu grhasamskāro 'bhūd, bhinnabhinne ca dharmamate abhūtāṁ tayos tad apīme parasparam pratibaddhadṛḍhasakhye ciram sthitavatyau. (Rāva 1954a in: Guttandin 2020: 262)

Die beiden jungen Frauen waren seit ihrer Kindheit Nachbarinnen. Obwohl sie nach vollkommen verschiedenen Gepflogenheiten erzogen und unterrichtet worden waren, und ihnen nicht eine einzige häusliche Verrichtung gemeinsam war, und sie in religiösen Angelegenheiten getrennt blieben, waren sie sich dessen ungeachtet gegenseitig seit Langem in enger Freundschaft verbunden. (Rāva 1954a in: Guttandin 2020: 263)

Ein wesentlicher Unterschied sind der hinduistische *sahadharma* und die daraus resultierenden Haushälter*innenopfer und *samskāra*-s, die es im schiitischen Islam, wo jede*r einzelne vor Gott für Glauben und Handeln selbst verantwortlich ist, nicht gibt. Der *qur’ān* lässt Männer und Frauen ins Paradies ein, wenn sie „rechtschaffen und gläubig“ sind (sūra 40:40), nicht weil sie Rituale gemeinsam ausführen. Seema (2013: 63–67) verweist auf die patrilineare Abstammungsregel als Grundlage des muslimischen Verwandtschaftssystems und die darauf basierenden Rollen der Personen im größeren Familien- und Haushaltzzusammenhang und in der Ehe. Ein hierarchisches Kastensystem, das sich auf die Reinheit des Blutes gründet, gibt es in muslimischen Zusammenhängen nur als Ausnahme in Südindien. Zwar wird vorzugsweise innerhalb der eigenen religiösen Community geheiratet, doch dient dies eher dem Glaubens- oder Vermögens- und Statuserhalt.¹⁰³ Für Rāvas Erzählung spielen diese Aspekte keine Rolle.

Amīnā hat sich auf ihre Ehe vorbereitet (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 267). Ausgehend von ihrer guten Schulbildung kann angenommen werden, dass sie neben Gesprächen mit ihrer Mutter und religiösen Instruktionen des Imams auch Lesestoff vorliegen hatte. Das 12. Kapitel „Über die Ehe“ (*Kitâb âdâbi n-nikâh*) aus Al-Ġazâlîs „Wiederbelebung der Religi-

¹⁰³ Zum Verständnis von Kastenstrukturen in den muslimischen Gemeinschaften unter Berücksichtigung von Gemeinsamkeiten mit hinduistischen Kastenstrukturen und ihrer Abgrenzung zu ihnen vgl. Delage (2014).

onswissenschaft“ (*Ihya' 'ulûm ad-din*) aus dem 12. Jahrhundert (Bauer 1917) enthält zwar Informationen über die muslimische Eheführung, doch waren die Ratgeberbroschüren für die muslimische Ehe, die seit dem 19. Jahrhundert besonders verbreitet waren und Rechte und Pflichten in der Ehe für Laien aufbereiteten, die wahrscheinlichere Lektüre. Neben der Verpflichtung der Ehefrau zum Gehorsam gewichteten die Broschüren, je mehr sich ihr Herausgabedatum dem 20. Jahrhundert nähert, die partnerschaftliche Beziehung und die Zuneigung zwischen den Eheleuten (vgl. Rosenbaum 2017), Kriterien, die auch Amînâ in ihrer Ehe gern verwirklicht gesehen hätte.

2.7 Strafandrohungen der Tradition für den Erhalt der Linientreue zum System

Einelnormen von Gesetzeswerken erfordern Strafbewehrungen, die ihre Einhaltung bewirken sollen. Um einer Infragestellung von Teilen des in sich schlüssigen traditionellen Systems durch ein in seiner persönlichen Ausweglosigkeit erstarktes Individuum vorzubeugen, steht der hinduistischen Tradition ein Dreisäulensystem zur Verfügung. Es besteht aus der Androhung von konkreten Strafen bei einer Normabweichung, der Erzeugung von Furcht vor einer qualitativ geringeren Wiedergeburt als Konsequenz einer Normabweichung und der Gewissheit von Schikane durch Helfershelfer*innen aus dem eng an der Tradition sich orientierenden Umfeld potenzieller Widerständler*innen.

2.7.1 Strafmaß für Verstöße gegen traditionelle Normen

Harte Strafen wie der Ausstoß aus der Geburtsgruppe *jâti* werden bei schweren Vergehen gegen die Gesellschaft in den *dharmaśûtra-s* angedroht:

These are the actions causing loss of caste (*patañyāni*): theft; acts causing infamy; homicide; neglect of the Vedas; abortion; sex with the siblings of one's mother or father or with their children; drinking liquor; sex with those with whom sex is forbidden; sex with a friend of one's female or male elders or with the wife of another man — some maintain that there is no loss of caste when one has sex with a woman other than the wife of an elder—; and the persistent commission of unrighteous acts [*adharma*]. (Dha. Ā. 1.21.7–11 in: Olivelle 2005: 47)

It is a sin [*doṣa*] to engage in sexual intercourse with a woman who has been married before [...]; and a son born from their union undoubtedly participates in their sin. (Dha. Ā 2.13.3–4 in: Olivelle 2005: 78)

Die Straftaten Diebstahl, Selbstmord als Variante von Mord, Abtreibung, Affäre mit einer verheirateten Frau und Missachtung des Verbots der Witwenheirat werden auch in den Erzäh-

lungen angesprochen. Die Sünde des Beischlafs mit einer Witwe wirkt sich noch auf einen aus der Verbindung geborenen Sohn aus. Der Kontakt mit den Ausgestoßenen ist nicht gestattet:

Social interaction with outcastes is not permitted, as also with degraded people. (Dha. A. 1.21.5–6 in: Olivelle 2005: 50)

Pārvatī (Rāva 1954b) hat berechtigte Sorge vor dem Ausschluss aus ihrer Geburtsgruppe:

„tvatsahacarī bhavitum vahnijvālām api praviśeyam param jñātibahiṣkārāt katham ātmānam rakṣeyam’ iti.“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 32)

„Um deine Frau zu werden, würde ich sogar ins Feuer gehen, aber wie könnte ich mich davor schützen, von den Verwandten ausgestoßen zu werden?“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 33)

Sie weist ihren geliebten „jungen Mann“ darauf hin, dass sie beide aus ihrer jeweiligen Geburtsgruppe ausgestoßen werden könnten, wenn sie sich nicht der Norm der *jāti*-Endogamie und des Verbots der Witwenheirat beugten und aufeinander verzichteten:

paryante vallabhāt svamano nigṛhya mrduvācā sā'bravīt. ,āryā'ham adhogatim bhavato netum necchāmi. matkṛte svārtho na tyājyo bhavadbhīr' iti. tayā svaniścaya ittham sphuṭam vyaktikṛte taruṇo 'yam atyantaviśaṇṇacetā abhavat. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 34)

Am Ende hielt sie für den Geliebten ihr Verlangen zurück und sprach mit sanfter Stimme: „Edler, ich will Sie nicht in die Degradierung führen. Für mich sollten Sie und die Ihren das eigene Interesse nicht aufgeben.“ Als sie ihre Entscheidung so deutlich offengelegt hatte, war der junge Mann zutiefst niedergeschlagen. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 35)

Rāva (1954c) berichtet in einer weiteren Erzählung von dem zwanzigjährigen Kumār, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus der Kasse seines Arbeitgebers einen Zehnrupienschein¹⁰⁴ entwendet und dafür vom zuständigen Richter zu einem Jahr Gefängnis verurteilt wird. Der seit 1862 gültige *IPC* gibt für „theft by clerk or servant of property in possession of master“ als Strafmaß „Imprisonment of either description for a term which may extend to seven years and shall also be liable to fine“ vor (*IPC* XVII, § 381). Das Delikt ist nicht kautionsfähig. Die Strafe wird von den Dorfmagistraten verhängt und der Schwere des Diebstahls angepasst. In den *dharmaśūtra*-s wird ein strenges Sühnejahr für kleinere Diebstähle angeboten (Dha. Ā. 1.25.4–8 in: Olivelle 2005: 180; Dha. Va. 20.41–44 in: Olivelle 2005: 180) und den

¹⁰⁴ Am 1.11.2023 stand der Wechselkurs für 1 US\$ auf 83,25 Rupien. 1930 wurden für 1 US\$ 2,77 Rupien ausgezahlt, 1940 war ein US\$ 3,32 Rupien wert. Angaben aus: MeasuringWorth Foundation (1960 cont.). URL: <https://www.measuringworth.com/datasets/exchangeglobal/result.php?year_source=1916&year_result=1948&country=E%5B%5D=India>, letzter Abruf am 14.10.2024. Die Reallöhne stiegen zwischen 1939 und 1947 nicht an.

Umständen entsprechend nach unten bis zur milden Ermahnung angepasst (*Yajñavalkya* 367 in: *Mitākṣarā* 1918: 438).

Śraddhā (Biśvālaḥ 2006) verhindert, dass ihre Rivalin das Kind ihres Mannes abtreibt. Sie ist eine konservative indische Frau. Die Abtreibung würde nicht in das traditionelle Konzept passen.

pūjā etam garbhapātam na kārayatu iti śraddhā tasyāḥ mātaram prabodhitavatī: „sā nagarād bahiḥ kutracid gatvā garbhastham śiśum janayatu. ahaṁ sarvam vyayaṁ nirvakṣyāmi. prasavānantaram ca tasyāḥ śisoh pālanapoṣaṇam aham eva kariṣyāmi.“
(Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 142)

„Pūjā soll bitte zu keinem Schwangerschaftsabbruch gedrängt werden. Sie möge außerhalb der Stadt irgendwo hingehen und das Kind, das sie trägt, zur Welt bringen. Ich werde für alle Kosten aufkommen und nach der Niederkunft werde ich die Versorgung und Betreuung ihres Kindes übernehmen“, erklärte Śraddhā ihrer Mutter. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 143)

Die Straftat Selbstmord wird von zwei Frauen in den Erzählungen wegen der Ausweglosigkeit ihrer Lebensumstände erwogen. Beide fürchten nicht die weltliche Strafe bei einem Fehlversuch. Vijayā denkt an Selbstmord, als sie einem Burnout wegen Mobbing erliegt:

parantu svadeham kadāpi na naśiyāmi. ātmano bahumūlyam jīvanam etādrśānām dhanalolupānām kṛte nārpaṇīyam.

„Trotzdem werde ich mich nicht irgendwann umbringen. Das wertvolle eigene Leben darf nicht für solche geldgierigen Menschen aufgegeben werden.“ (Vijayā in *Pātaṇī* 1994 in: Guttandin 2020: 120)

Vijayā schätzt das eigene Leben als zu wertvoll ein. Pārvatī erwägt Selbstmord und verwirft den Gedanken sofort, da die Tat schlechtes *karma[n]* nach sich ziehen würde (Rava 1954b in: Guttandin 2020: 37+39+41).

2.7.2 *karma[n]* als unterstützendes Glaubensgerüst für den Erhalt der Tradition

Das Gesetz von Ursache und Wirkung (*karma[n]*) nimmt die Straftäter*innen in die Eigenverantwortung für den günstigen oder ungünstigen Verlauf ihres gegenwärtigen und zukünftigen Lebens:

By following the righteous path (*dharma*) people belonging to a lower class advance in their subsequent birth to the next higher class, whereas by following an unrighteous (*adharma*) path people belonging to a higher class [*varṇa*] descend in their subsequent birth [*jātiparivṛtti*] to the next lower class. (Dha. Ā. 2.11.10-11 in: Olivelle 2005: 41)

People of all classes enjoy supreme and boundless happiness when they follow the Laws specific to them. Then, upon a man's return to earth, by virtue of the residue of his

merits he obtains a high birth, a beautiful body, a fine complexion, strength, intelligence, wisdom, wealth, and an inclination to follow the Law. So, going around like a wheel, he remains happy in both worlds. This is similar to the way the seeds of plants and trees, when they are sown on a well-ploughed field, increase their fruit. This example explains also the way the fruits of sins increase. When a thief or a heinous sinner, whether he is a Brahmin, a Ksatriya, or a Vaisya, completes his sojourn in the next world living in an interminable hell, he is born here again—a Brahmin as a Candida, a Ksatriya as a Paulkasa, and a Vaisya as a Vaina. In like manner, others, when they fall from their castes [*varṇaparidhvamsā*] as a result of their sinful acts, are born as outcastes in wombs that are the aftermath of their sins. (Dha. Ā. 2.2.2–7 in: Olivelle 2005: 40)

People belonging to the different classes (*varṇa*) and orders of life (*āśrama*) who are steadfastly devoted to the Laws proper to them enjoy the fruits of their deeds (*karmaphala*) after death; and then, with the residue of those fruits, take birth again in a prosperous region (*viśiṣṭadeśa*), a high caste (*viśiṣṭajāti*), and a distinguished family (*viśiṣṭakula*), with a handsome body, long life, deep vedic learning, and virtuous conduct, and with great wealth, happiness, and intelligence. Those who act to the contrary disperse in every direction and perish. (Dha. Gau. 11.29–31 in: Olivelle 2005: 216)

Das Gesetz des absichtlichen Handelns und der daraus sich automatisch generierenden Resultate auf die handelnde Person wirkt sich von früheren Leben eines Menschen auf sein oder ihr gegenwärtiges Leben aus. Im aktuellen Leben wird die Güte der Wiedergeburt durch die Qualität der eigenen Taten selbst generiert. Anweisende, Zustimmende und Ausführende sind am negativen oder positiven Resultat beteiligt:

Those who direct, those who consent, and those who carry out an act share in its fruit, whether it is heaven or hell, but those who are more closely involved with the act receive a larger share of the fruit (Dha. Ā 2.29.1–2 in: Olivelle 2005: 40).

Sunītis im Gefängnis einsitzender Ehemann (Rāva 1954c) fragt sich nach seiner Sünde in einem früheren Leben, die sein derzeitiges Leben wohl bestimmt haben könnte:

hariḥ—vyacintayam aham janmāntare kim nāma ghorapāpaṁ vyadhāyi mayā yasya phalam anubhūyate 'smiñ janmani. (Rāva 1954d: 86)

Hari: „Ich grübelte, ob ich womöglich in einer anderen Geburt eine furchtbare Sünde begangen hätte, deren Vergeltung ich in diesem Leben auszuhalten hätte.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 141)

Seine Frau, Kumārs Mutter Sunīti, fürchtet das schlechte *karma[n]* im nächsten Leben und die Schande für die Familie nach dem Diebstahl ihres Sohnes:

atha samjātāṣṭādaśavarṣīyas tadātmajah kasyacit kṛpanasya vanijo vipanyām niyo-jitaḥ san daśamudrāṅkitapatram mūṣakaiḥ sāmi-cūrṇitam apāharad iti prāḍvi-vākasyādeśād ekavarṣaparyantam upari nirdiṣṭe kārāgāre nyarodhi. sarvam etat samvṛttam nitarām asahyam abhūt sunītyāḥ. Vyacintyat ca sā. ,Kalaṅko 'yam maraṇād apy atiricyate khalu. varām yadi putro me 'marışyann asahe hi kuladūṣanam idam. (Rāva 1954d: 77)

Nun geschah es, dass ihr gerade achtzehn Jahre gewordener Sohn, der im Laden eines geizigen Händlers angestellt war, einen von Mäusen halb angefressenen Zehnrupienschein unterschlug. Auf Anordnung des vorsitzenden Richters wurde er für ein Jahr im oben genannten Gefängnis [Yerwada Central Jail]^[105] weggesperrt. Sunīti war der gesamte Vorgang vollkommen unerträglich und sie dachte: „Diese Schuld überdauert sogar den Tod. Es wäre besser, wenn mein Sohn sterben würde, ertrage ich doch die Schande für meine Familie nicht.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 128)

Nachdem ihr Ehemann ihr gegenüber für tot erklärt und ihr Sohn zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden war, hatte sich Sunīti ganz auf ihre religiöse Praxis konzentriert, um die negative karmische Reaktion der Taten ihres Mannes und Sohnes zu mildern oder auszugleichen. Nun will ihr gerade aus der Haft entlassener Sohn einen ehemaligen Mitgefangenen einladen. Sunīti fürchtet, dass ihre Sühnebemühungen umsonst gewesen sein könnten:

*mama ca kuladevatāyā dīrghopāsanānuṣṭhānādinā naiṣphalyatāṁ gantavyam.
etādṛśāḥ puruṣasya pratiṣedhyāḥ praveśa iha. vidyante dharmasālāḥ puṇyanagare
nātidūram itaḥ. sarve ‘pi samāśrīyante tatra. doṣīṇo ‘pi.* (Rāva 1954d: 82)

„Und meine lange religiöse Praxis, der Familiengottheit mit allem, was dazugehört, zu dienen, wird wohl wirkungslos bleiben. Dass ein solcher Mann hier hereinkommt, muss verhindert werden. Es gibt karitative Einrichtungen in der Stadt Puṇe, nicht weit von hier. Alle finden dort Unterschlupf. Auch Kriminelle.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 136–137)

Sumitrā (Yogamāyā 2011) ist eine junge Frau, die sich eigene Gedanken zu ihrer Tradition gemacht hat. Sie hat sich ganz von der Akzeptanz astrologischer Voraussagen entfernt, misstraut ihnen sogar. Die Menge der „Wahrsagerei“ zur kurzen Lebensspanne ihres Ehemannes belastet sie aber doch im Zusammenhang mit einigen lebensbedrohlichen Situationen:

*sumitrāpi jñātavaty āśīt jyotiṣaviśāradānāṁ mukhāt svapatyur āyurviṣaye. parantu sā
bhāgyavādinī nāsīt. etadarthaṁ na viśvasitavatī. param adya tayopalabdhām yad
niyatir nāma vartate. asahāyo manusyas tu niyatihaste krīdanakaḥ.* (Yogamāyā 2011
in: Guttandin 2020: 64)

Auch Sumitrā war von den Astrologen über die Lebensspanne ihres Mannes informiert worden, doch war sie keine Anhängerin der Wahrsagerei. Sie misstraute deren Motiven. Nach dem heutigen Tag war ihr klar geworden, was „Schicksal“ wirklich ist: Der hilflose Mensch ist doch ein Spielzeug in Niyatis [Schicksalsgöttin] Hand. (Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 65)^[106]

¹⁰⁵ Das „Yerwada Central Jail“ befindet sich in der Nähe von Puṇe. Kumār ist nach Rāvas Beschreibung im „Open Jail“ vor dem Hochsicherheitstrakt untergebracht, wo Gefangene mit guter Führung mit reduziertem Sicherheitspersonal im Garten arbeiten können.

¹⁰⁶ Abweichend übersetzt in Guttandin 2020: „Aber heute hatte sie verstanden, was man Schicksal nennt. Der hilflose Mensch ist ein Spielzeug in der Hand des Schicksals.“ (Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 65).

Sie steht die erneute Prüfung durch und definiert „Schicksal“ nicht als persönliches *karma[n]*, das sie selbst in einem früheren Leben verursacht hat, sondern als willkürliches Spiel der Schicksalgöttin *Niyatī*. Schließlich stellt sich heraus, dass ihre Sorge gegenstandslos war. Die astrologischen Warnungen hatten keinen Bezug zur Realität und trafen nicht zu. Der Titel der Erzählung, *bhāgyabalam uta niṣṭhābalam* („Die Macht des Schicksals und die Kraft der Standfestigkeit“), verweist darauf, dass es sich lohnen kann, entgegen manchem Brauch den eigenen Überzeugungen zu trauen.

2.7.3 Kontrolle durch das Umfeld

Die Erzählungen berichten von offener Verleumdung, Herabsetzung, Schikane und Beschimpfungen der Abweichler*innen durch die weiblichen Mitglieder der Familie und der Geburtsgruppe, den Dorfbewohnerinnen und Nachbarinnen. Die Peinigerinnen fungieren als maßregelnde Hüterinnen der moralischen Werte einer gesellschaftlichen Mehrheit. Mit ihren Angriffen distanzieren sie sich von der Normverletzung der Abtrünnigen, um nicht mit in die Verantwortung genommen zu werden.¹⁰⁷ Pārvatī wird beschimpft und mit Verleumdungen überhäuft, als sie von der Reise nach Puṇe mit ihrem „jungen Mann“ in ihr Dorf zurückkehrt und an einer Frauengruppe am Brunnen vorbeigeht (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 37). Sunītis Sohn Kumār erwähnt mögliche Attacken der Nachbarn auf seinen Vater wegen dessen Gefängnisaufenthalt (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 145). Seine Mutter fürchtet das Gerede des dörflichen Umfeldes, als ihr Sohn aus der Strafanstalt zurückkehrt:

Suniti.—(Saviśādam) Kim bhavitā baṭor me. Hanta viśveśām api vidiṭāsti sā tasya steyavārtā. (Rāva 1954d: 79)

Sunīti (*hoffnungslos*): „Was wird aus meinem Sohn werden. Leider kennen auch alle das Gerede über seinen Diebstahl.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 132)

Kumār zeigt eine andere Sichtweise auf seinen geringfügigen Ladendiebstahl, für den er seinen Arbeitgeber wegen der niedrigen Lohnzahlung zur Mitverantwortung zieht:

Kumār.—Bhūtapūrvo madīyah svāmī krpaṇo grahaṇīyo ’tra. Āsūryodayād ānaktam pariśrāmyate ’pi me sapta mudrā eva sa prāyacchat. Vetanam idam jaṭharapūrtaye ’pi nālam āsīt. Atha vastrādikasya kā kathā? (Rāva 1954d: 81)

Kumar: „Mein ehemaliger Arbeitgeber, der Geizhals, sollte zur Verantwortung gezogen werden. Obwohl er mich von Sonnenaufgang bis in die Nacht harte Arbeit verrichten ließ, hat er mir nur sieben Rupien überreicht. Dieser Lohn war nicht einmal genug, um

¹⁰⁷ Zur Interpretation weiblicher Mittäterschaft vgl. Knowles (2021).

den Magen zu füllen, geschweige denn für Kleidung und andere Dinge.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2020: 134)

Kṣamā Rāva könnte hier eine These von Karl Marx in Kumārs Worten zusammengefasst haben. Sie war eine gebildete und belesene Frau mit einem großen in- und ausländischen Bekanntenkreis (Guttandin 2018: 250–251). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihr neben dem „Kapital“ auch „das kleine Kapital“ bekannt war, in dem Marx komprimiert den Zusammenhang von „Lohn, Preis und Profit“ 1865 in einem Vortrag darlegte (Marx 1998; Kuczinski 2022). Zusammengefasst erklärt Marx: Der Kapitalist lässt den Arbeiter länger arbeiten, als er für die Produktion des seiner Arbeitskraft entsprechenden Warenwertes benötigt. Er verkauft die Ware zum Preis der Gesamtsumme der bezahlten und nicht bezahlten Arbeitsstunden und behält den Stundenlohn der darüber hinaus geleisteten Arbeitszeit als Mehrwert ein, indem er dem Arbeiter nur den Warenwert seiner Arbeitskraft zahlt. Aus Sicht des Kapitalisten muss der Lohn niedriger bleiben als der Verkaufspreis. Der Profit erhöht sich, wenn der Lohn so bei gleichzeitig lang gehaltener Arbeitszeit so niedrig wie möglich gehalten wird. Dem Arbeiter erscheint es so, als bewerte der Kapitalist seine gesamte Arbeitszeit mit seinem im Vergleich zum Verkaufspreis geringeren Lohn. So beklagt auch Kumār die lange Arbeitszeit und den niedrigen Lohn aus der Sicht des Arbeitnehmers.¹⁰⁸ Er bezeichnet seinen Arbeitgeber als „Geizhals“, mit dem sich bereits frühe Schriften intensiv beschäftigten:

He (the householder) should refrain from miserliness [*dainya*], guile, and crookedness. (Dha. Bau. 2.4.25 in: Olivelle 2005: 79)

[These are unfit to be eaten] [...] food given by a miser [*kadarya*] [...]. (Dha. Gau. 17.17 in: Olivelle 2005: 136)

Vijñāneśvara gibt in seinem Kommentar zur *yājñavalkyasmṛti* die Definition für einen „Geizhals“:

As has been said: „He who through avarice pinches himself, his religious works, his sons and wife and his ancestors and dependents, is known to be a miser.“ (Mitākṣarā 1918: 260)

Kumār hätte auch nach der Tradition recht: Sein Arbeitgeber ist ein „Geizhals“, der ihm als Lohnabhängigen aus Gewinnsucht einen angemessenen Lohn vorenthält.

¹⁰⁸ Kumār ist Mitte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ungelernter Mitarbeiter in einem Krämerladen und erhält einen Lohn von sieben Rupien. Dieser muss neben den täglichen Mahlzeiten auch Kleidung, Schuhe und Konsumgüter eines Achtzehnjährigen abdecken: Tabak, Schuhe, Stoff, Schneider, Friseur, Toilettenartikel, öffentlicher und privater Transport, Zeitung und Freizeitaktivitäten (teilweise entnommen aus Desai 1948: 267, Tabelle). Die Autorin gibt keinen Hinweis darauf, ob Kumārs Gehalt Tages-, Wochen- oder Monatslohn ist. 1947 betrug das monatliche Minimumgehalt 55,00 Rupien (CGS Publication India). 1991 erhielt ein Verkäufer in Indien als Minimumgehalt 300,00 Rupien im Monat (Statistisches Bundesamt, Wiesbaden (Hg.) (1995).

Auch in weniger schwierigen Ausgangslagen geht auch von der Hilfe des Umfelds eine latente Bedrohung durch seine parallele Kontrollfunktion aus: Amīnās Nachbar*innen wissen, was Sitte und Brauch ist, weisen sie bei der Totenwache für ihren verstorbenen Mann auf die übliche Versorgung einer Geliebten hin und fungieren als Augenzeugen (Rāva 1954a in: Guttandin 2020: 281). Sumitrās Ehemann empfiehlt seiner Frau die Nachbarn gegen die Einsamkeit (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 169), denen auch die Rolle der Aufpasser*innen und Hüter*innen seiner Frau (vgl. Abraham 2018) während seines Auslandsstudiums zukommen kann.

Innerfamiliäre Repression kann sowohl durch Mitglieder der eigenen Großfamilie als auch durch die des Ehepartners und durch den Ehemann ausgeübt werden. Pāṭāṇī (1994) zeigt für die 1980er / 1990er Jahre auf, wie Vijayās Schwiegermutter die Familie ihrer Schwiegertochter zu einer Nachforderung für die bei der Hochzeit geleisteten Geschenke pressen will. Sie beginnt mit täglichen Schikanen gegen die Schwiegertochter. Die Auswirkungen auf Vijayās seelische Gesundheit sind gravierend:

„ittham jīvanam asambhavaprāyam eva. anudinam ime āghātāḥ! sahiṣṇutāyāḥ bhavati kāpi sīmā! sahiṣṇutāyāṁ api bhavati kimapi prayojanam. yady anayā sahiṣṇutayā kutrāpi kasyāṁ api diśi kim api parivarttanāṁ bhavet tarhy ucitam eva. parantv atra tu mama sahiṣṇutāyāḥ pariśramasya ceme lābhām anubhūya mām śoṣayanty eva. nahi. nāham eteśāṁ nr̄śāṁsatāyāḥ śoṣaṇabindur bhaviṣyāmi. iyam tu mama sarvādhikā durbalatā bhaviṣyati. tatraitaiḥ mama pitre vittanimittam patram api likhitam. dhig eteśāṁ dhanalobhaḥ. ko vā jānāti āpanē teśāṁ kimapi bhavanam vidyate na vā, yadarthaṁ nyāyālayaviṣayakīṁ mahatīṁ vārttām te kalpayanti. hanta! dīnau mama pitaraū. tat patram prāpya mātā me bahu viṣaṇṇā bhaviṣyati. daśasahasrarūpyakāṇi tau kuta āneṣyataḥ? aham idam anyāyaṁ na sahiṣye. mayā etasya pratīkāraḥ kartavyaḥ.“ (Pāṭāṇī 1994 in: Guttandin 2020: 120)

„Auf diese Weise ist das Leben wohl sinnlos. Jeden Tag diese Schläge. Es gibt eine Grenze im Durchhalten. Zwar liegt im Durchhalten ein gewisser Sinn. Wenn durch dieses Durchhalten irgendwo in irgendeiner Richtung irgendeine Wendung entstehen könnte, dann wäre es sicher angemessen. Hier aber ziehen sie doch Nutzen aus meiner Erschöpfung vom Durchhalten und zerstören mich tatsächlich. Nein. Ich werde nicht der Punkt sein, der wegen ihrer Bösartigkeit verblassen. Doch meine umfassende Schwäche wird es schaffen. Da haben sie meinem Vater auch den Brief geschrieben, um sich zu bereichern. Verflucht sei ihre Geldgier. Wer weiß sicher, ob auf dem Markt irgendein Gebäude von ihnen, für das sie sich den großen Fall bei Gericht ausgedacht haben, existiert oder nicht. Ach, meine armen Eltern. Meine Mutter wird sehr traurig gewesen sein, als sie diesen Brief erhalten hat. Von woher werden sie wohl zehntausend Rupien beibringen? Ich werde diese rechtswidrige Handlung nicht dulden. Ich muss sie verhindern.“ (Pāṭāṇī 1994 in: Guttandin 2020: 121)

Schließlich drohen Schwager, Schwägerin und Schwiegersohn Vijayās Vater damit, dass seine Tochter aus der Familie ihres Ehemannes hinausgeworfen werde, wenn er nicht der Zahlung der vollen Summe der Mitgiftnachforderung nachkäme. Die aufgeführten Gründe, sie habe keine gute Abstammung, keinen guten Charakter und vernachlässige ihre Haushaltspflichten, sind unberechtigt:

lakṣmaṇapālaḥ: „[...] tava patyuḥ rākeśasya patram samprāptam mayā. putri! tvam bahu durbalā samjātā, kiṁ kāraṇam?“

tadaivābhyanṭarān mevālālaḥ samprāptaḥ. rākeśo 'pi samāyātaḥ. abhivādanasam-udācārān anantaram yadā lakṣmaṇapāla upaviṣṭaḥ tadā rākeśam abhilakṣyākathayat: „tava patram labdhām mayā. ardharāśīm nītvā samprāpto 'smi. arddhaṁ vijayāmadhyamenāgāmini pakṣe preṣayiṣyāmi śvah gr̥hagamanakāle vijayām sahaiva neṣyāmi.“ vijayā mahānasāt sāvadhānatayā śṛṇoti sma.

mevālālaḥ: „arḍhena kim? sampūrṇam vijayāmadhyamena preṣaya. vayam pratikṣiṣyāmahe.“

madhye eva rākeśo 'vadat: „anyathā vijayā pitṛgrhe eva vasatu. nāsty asyā āvaśyakatā asmin gr̥he.“

lālī: „etatsvabhāvā nāryaḥ kāryālaye eva kāryam kartum kṣamā na bhadragṛheṣu kulīnavadhva iva sthātum samarthāḥ.“

āścaryacakitāḥ lakṣmaṇapālo dainyabhāvenāvadat: „kiṁ vadanti bhavantah? vijayāsamā suśīlā mayā na kāpi bālā dṛṣṭā. katham viśvasimi?“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 120+122)

Lakṣmaṇapāla: „[...] Ich habe den Brief deines Mannes Rākeśa erhalten. Tochter, du bist sehr schmächtig geworden. Was ist der Grund?“ Da trat schon Mevālā von drinnen hinzu. Auch Rākeśa kam herbei. Nach einigen Begrüßungsfloskeln setzte sich Lakṣmaṇapāla, wendete sich dann Rākeśa zu und sagte: „Deinen Brief habe ich erhalten. Ich bin mit der einen Hälfte der Summe hergekommen. Die andere Hälfte werde ich in vierzehn Tagen Vijayā mitgeben. Morgen bei der Heimreise nehme ich Vijayā mit.“ Vijayā hörte sehr aufmerksam aus der Küche zu.

Mevālā: „Mit der Hälfte? Gib Vijayā die volle Summe mit. Wir werden warten.“

Rākeśa warf zwischendurch ein: „Sonst soll Vijayā im Elternhaus wohnen bleiben. In diesem Haus wird sie nicht gebraucht.“

Lālī: „Frauen mit diesem Charakter sind nur dafür geeignet, im Büro zu arbeiten. Sie können nicht zu Hause bleiben wie die Frauen von guter Abstammung in den Haushalten der Wohlhabenden.“

Vor Schreck zitternd sagte Lakṣmaṇapāla deprimiert: „Was reden Sie da? Ich habe noch nie ein so tüchtiges Mädchen wie Vijayā gesehen. Wie soll ich das glauben?“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 121+123)

Lakṣmaṇapāla macht einen vernünftigen Vorschlag, der das Gesicht von Vijayā und ihrer Familie wahrt und die verbotene Mitgiftnachforderung zum Vorteil der Schwiegerfamilie als „Geschenk“ verbrämt: Die Auszahlung der Hälfte der Summe ist ihm sofort möglich. Entsprechend dem üblichen Brauch, dass die Ehefrau nach dem Umzug in das Haus des Mannes ihre Familie einige Tage wieder besucht, schlägt er vor, sie für diesen Besuch ins Elternhaus mitzu-

nehmen. Eine Ehefrau bringt bei ihrer Rückkehr von Aufenthalten im Elternhaus obligatorisch „Geschenke“ für die Schwiegerfamilie mit (Wadley 1980: 95–106), was die zweite Hälfte der Summe vor dem säkularen Gesetz legitimieren würde. Seine Schwiegerfamilie nutzt das Angebot, um ihn erneut unter Druck zu setzen. Sie fordert ihn auf, bei Vijayās Rückkunft die volle Summe zu zahlen oder die Tochter im Elternhaus zu lassen. Vijayā könnte ohne die geforderte Summe nicht mehr in das Haus ihres Mannes zurückkommen. Nach säkularem Recht könnte sich Vijayās Familie wehren. Sie besitzen mit Rākeśas Brief den schriftlichen Beweis über die verbotene Mitgiftnachforderung. Die Summe, die Lakṣmaṇapāla für die Mitgiftnachforderung von der Bank geliehen hat, wäre durch die Rechtsanwaltskosten bald verbraucht.¹⁰⁹ Vijayās Ruf würde es nicht helfen.

Malhāras selbstgewählte Braut, seine Kommilitonin Varṣā Varmā, wird so stark von der Familie des Bräutigams wegen ihrer niedrigeren Kaste angefeindet, dass sie sich trotz des Angebots ihres Verlobten, sich von seiner Familie zu trennen, von ihm zurückzieht und später einen anderen Mann heiratet (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 175–177).

2.7.4 Konzertierte Aktion

Rāva (1954b) beschreibt für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts die Effektivität der konzertierten Aktion aus Schwägerin als verlängertem Arm der traditionellen Strafverfolgung, dem Gesetz des *karma* und den Dorffrauen als Maßreglerinnen. Pārvatī kehrt von ihrer Reise nach Puṇe zurück, wo sie erfolglos versucht hat, ihren „jungen Mann“ zu ehelichen:

paredyur divaso 'vasitaprāyaḥ. pariklāntā kṣudhārtā vimanāś ca dhullipallikāṁ prāpa pārvatī. devarasyālayam pratiyāntī mārge sā kūpaṁ yadā vyaticakrāma tadā kāscin nāryas tatra cirāyamānāḥ pārvatīm pravāsamalināmbarām ālokya grāmajalpair nirbhartsamānā tām uccoccair upāhasan. upekṣya tāḥ sarvā mandabhāgīnī natamukhī pratikūlapravātena prahateva devaravāsaṁ samāsadat. [...]

tadanu gr̥hasya vediśopānam ārohat pārvatī. mahānase niviṣṭayā laghudīpikayā gr̥ham ardhaprakāśitam āsīt. tatpādaśabdam ākarṇya devarasya śiśur harṣanirbhāramugdhānanaḥ pradhāvito gr̥hād bahiḥ. yāvat sa dehalīm atikrāmyati tāvat tadgatir antar gr̥hotthitena karkāśadhwaniṇāvārudhyata. bālakaś cāyāṁ mukhasamplagnānnakaṇāḥ premāmr̥tāplutair jalpaiḥ pārvatīm āhvayan dehalyāṁ sthitavān. arbhakam̥ prati yāvat sā karau prāsārayat tāvat tasya mātā krodhavakrīkṛtānanā cukrośa. ,ārya-kulakalaṅkini kutaḥ punar āgatāsi dūṣayitum asmad gr̥ham' iti. tadalikāpavādena vajrāhateva pārvatī samstabdhā'bhūt. mr̥tyukālasyeva tīvrayā yātanayā'viṣṭā kṣaṇāṁ bhūlagneva tāsthau. tataḥ śanaiḥ padadvayam apāsarāt. bālakaś ca punaḥ punas tām āhvayat tām prati hastau prāsārayac ca. yāvat sa dimbhas tām pratyupasarpatti tāvat punar āśāṅkuras tasyā hṛdi sahasā prarohati. kaṅkaṇabhbārāḍhyo mātuḥ pāṇis tu

¹⁰⁹ Vgl. Advocate Khoj, Report No. 128, 2.3: Advocates' fees.

purah sarpanam dārakam haṭhād aruṇat. tasyās tārasvaraś coccair aśrūyata ‘mā gaccha bālaitasyāḥ savidhe. asprsyāsty eṣe’ti. ,katham asprsyā me mātulī’ ti vicintayan viṣaṇuṇas tasthau ḍimbhaḥ. tāṁ dīnāṁ darśaṁ darśaṁ nirāśayā roditum ārabhata ca. athānāthyabhāvanodvignā tapasvinīyam niṣkāsitaśunīva duḥkhabhāreṇa sīdanty ātmānaṁ samdhārayitum svastikarāvṛtastanī kampamānā kṣaṇaṁ tatraiva tasthau. tataś ca śanaiḥ śanair vediṣopānato ‘varuhya prāṇgaṇān niṣcakrāma.

,*kva gantavyam kaś ca sāhāyyam yācitavya’ iti nirāśākulā’cintyat sā. ,atra dhullikāpure nivāso ‘śakyaprāyaḥ khalu. varām maraṇam na marmacchindi durvacāṁsy ajñānām durjanānām cātratyānām. ātmaghātaś ciraparicitāyām vāpyām nahi nahi. nāsti pātakam ghorataram. janmāṁtarakṛtāt pātakāt pariṇatam īdrśam jīvanam iha. api kuryām ghoram pātakam adya yena janmajanmāntare ‘pi duravasthāyām eva patitā bhavyam?* (Rāva 1954a in: Guttandin 2020: 36+38+40)

Am nächsten Tag war die Sonne schon fast untergegangen. Erschöpft, krank vor Hunger und verstört erreichte Pārvatī den Weiler Dhullikā. Als Pārvatī auf dem Weg zum Anwesen des Schwagers gehend am Brunnen vorbeikam, entdeckten sie ein paar dort herumtrödelnde Frauen in der von der Reise verschmutzten Kleidung und machten sie lautstark lächerlich, indem sie sie mit Geschwätz aus dem Dorf beschuldigten. Die Unglückliche beachtete sie alle nicht und strebte mit gesenktem Kopf wie vom Gegenwind getroffen dem Wohnsitz des Schwagers zu. [...]

Darauf stieg Pārvatī die Verandatreppe des Hauses nach oben. Die in der Küche hochgebundene kleine Lampe beleuchtete schwach das Haus. Kaum hatte der Sohn des Schwagers den Klang ihres Schritts gehört, rannte er, grenzenlose Freude im unschuldigen Gesicht, aus dem Haus hervor. Als er gerade über die Türschwelle treten wollte, hemmte eine aus dem Haus kommende harsche Stimme seinen Lauf. Und der Junge, an dessen Mund Reiskörner klebten, blieb auf der Schwelle stehen. Mit Worten, die im Nektar der Liebe gebadet waren, rief er nach Pārvatī. Als sie die Hände nach dem Kleinen ausstreckte, schrie seine Mutter mit vor Wut verzerrtem Gesicht: „Beschmutzerin der ehrenhaften Familie, von woher bist du zurückgekommen, um unser Haus zu verunreinigen?“ Von dieser niederträchtigen Verleumdung wurde Pārvatī stocksteif wie vom Blitz getroffen. Als sei sie von einer heftigen Beklemmung wie zur Todesstunde befallen, stand sie einen Moment wie festgewurzelt da. Darauf ging sie leise zwei Schritte zurück. Und der Junge bat sie weiter herein und streckte die Hände nach ihr aus. Als sich ihr der Kleine zuwendet, steigt plötzlich wieder ein Hoffnungskeim in ihrem Herzen auf. Doch die mit prunkvollen Reifen geschmückte Hand der Mutter hob das sich windende Kind mit Gewalt hoch und ließ mit ihrer schrillen Stimme hören: „Geh nicht in ihre Nähe, Kind. Die ist unberührbar.“ Der traurige Kleine blieb still und überlegte: „Warum ist die Tante für mich unberührbar?“ Er betrachtete die Arme genau und begann hoffnungslos zu weinen. Da blieb die von der Vorstellung der Schutzlosigkeit verängstigte Frau, die wie eine Hündin verjagt worden war, von der Last des Schmerzes niedergeschlagen einen Moment zitternd an Ort und Stelle. Um ihre Haltung zu bewahren, bedeckte sie ihre Brust, indem sie die Arme nach Art einer Svastika kreuzte. Und dann stieg sie ganz leise die Verandatreppe hinunter und schritt über den vorderen Hof hinaus.

Sie überlegte verzweifelt, wohin sie wohl gehen und wer ihr helfen sollte. „Hier im Dorf Dhullikā zu wohnen ist ja wahrscheinlich nicht möglich. Sterben ist besser als die ins Mark treffenden harten Worte der unwissenden, bösartigen Einheimischen. Selbstmord im altbekannten Stausee ... nein, nein. Es gibt keine schlimmere Hölle. Aus der Hölle, die in einem früheren Leben geschaffen wurde, reift ein solches Leben hier. Wa-

rum sollte ich heute die schreckliche Hölle erschaffen, durch die ich auch in den folgenden Wiedergeburten in genau diese üble Situation fallen könnte?“ (Rava 1954b in: Guttandin 2020: 37+39+41)

Die Schwägerin vollstreckt die Strafe mit dem Ausstoß Pārvatīs aus der Familie. Pārvatī sucht die Schuld bei sich nach dem Gesetz von „*karma* und Wiedergeburt“, die Dorffrauen und die Schwägerin attackieren sie mit Beschuldigungen und Beschimpfungen. Sie ist ausgestoßen und muss das Dorf verlassen.

2.8 Rebellionen in den Erzählungen gegen das traditionelle Konzept der arrangierten Ehe

Die im Kindesalter verwitwete Parvatī verliebt sich mit zwanzig Jahren in einen jungen Mann aus einem entfernten Dorf, den sie am heimischen Brunnen kennengelernt hat (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 25 und 27). Sie treffen sich täglich und ihre gegenseitige Verliebtheit wächst zu leidenschaftlicher Liebe.

*tadārabhya svavageham gatāsv anyāsu pramadāsu kūpān nātidūre vijane sthale
pratidinam tau parasparasamāgamasukham anvabhūtām. pārvatyā
jīvanayātrāklesajātaṁ nr̄śamsatām ca bandhūnām acirād vitarkya bhṛśam̄ duḥkhito
'bhūt sa taruṇāḥ. tasyānukampāsaujanyasaralācārādisadguṇā ādadhur viśvāsaṁ
tasyām. tenāpi svapatnyā ākasmikamṛteḥ kathā tasyai niveditā. niśamya ca tām aśru-
bindubhir anukampām vyañjayantī tasya bhūyasā premabhājanam abhūt sā. acirāc ca
tayoḥ sauhārdam vṛddhim agāt. vivaśā mrgīva sā bhaktiparā'bhūt tasmin. so 'pi
garīyasā" dareṇa tām saṃbhāvayāmāsa. ciraduḥkhajam yad dainyam̄ purā tadānane
sphuṭam̄ āśīt tad idānīm vilayam̄ gataṁ praphullatām ca prāptam̄ tanmukhāmbujam.*
(Rava 1954b in: Guttandin 2020: 26+28)

Von da an genossen die beiden jeden Tag, wenn die anderen Frauen nach Hause gegangen waren, an einem nicht weit vom Brunnen entfernten einsamen Platz die Freude, dass sie einander wieder trafen. Wenn der junge Mann nur kurz an die Bosheit der Verwandten und das davon verursachte Leid im Verlauf von Pārvatīs Leben dachte, war er immer bekümmert. Seine mitfühlende Güte, sein aufrichtiges Betragen und die weiteren guten Eigenschaften erweckten in ihr Vertrauen. Er erzählte ihr auch die Geschichte vom unerwarteten Tod seiner Frau. Sie hörte zu, zeigte mit Tränen ihr Mitgefühl und empfing seine grenzenlosen Liebe. Und innerhalb kurzer Zeit wuchs die Zuneigung der beiden. Hilflos wie eine Antilope war sie ihm ganz ergeben. Er liebte sie ebenfalls mit noch mehr Respekt. Was sich früher als eine aus langem Leid entstandene Depression auf ihrem Gesicht gezeigt hatte, war jetzt verschwunden und ihr Antlitz, das wie ein Lotus war, blühte vollständig auf. (Rava 1954b in: Guttandin 2020: 27+29)

Der „junge Mann“ macht ihr einen Heiratsantrag, der sich in der Folge aus traditionellen Gründen zunächst wegen des Verbots der Witwenheirat, später zusätzlich wegen der mangelnden *jāti*-Endogamie der Heiratswilligen als nicht realisierbar herausstellt. Er bietet ihr, da sie kein Priester mit einer traditionellen Zeremonie verheiraten will, die Zivilehe als Option an:

paryante laukikavivarjito 'yam praṇayī viṣaṇṇacetāḥ (Ed. viṣyṣṇa°) sambhrāntaś ca vyavahārajñam upayayau. ,nijahindutvam nigūḍhavator yuvayor vivāho lekhapatrena sādhyā' iti niveditam tena. tad api svīkṛtya priyāṁ voḍhukāmaḥ sa satvaram tat-saṃnidhau jagāma. āha ca. ,priye kṣaṇād āvayor vivāhaḥ sampatsyate. kevalam vyavahārādhikṛtasya puruṣasya purata āvayor nāmalekhanam kāryam' iti. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020; 30)

Am Ende suchte der Liebende, der von weltlichen Regelungen keine Ahnung hatte, niedergeschlagen und verwirrt einen Rechtsanwalt auf. „Eure Heirat lässt sich mit einer Urkunde vollziehen, indem ihr euer Hindutum geheim haltet“, teilte dieser mit. Er akzeptierte das auch, denn er wollte die Geliebte heiraten und ging eilig zu ihr. Und er sagte: „Liebling, unsere Hochzeit wird gleich stattfinden. Wir müssen nur vor einem bestellten Notar unterschreiben.“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 31)

1872 wurde in Indien gesetzlich die Zivilheirat für Personen ermöglicht, die nicht einer der indischen Hauptreligionen angehörten wie Hindus, Muslime, Christen, Sikhs, Buddhisten, Jains and Parsis (*Old Special Marriage Act of 1872, Preamble*).¹¹⁰ Das Gesetz diente vorrangig der Ermöglichung interreligiöser Heiraten. Die Heiratswilligen mussten ihrer jeweiligen Religionszugehörigkeit offiziell auf einem Formular entsagen, um nicht in Konflikt mit ihrer Tradition zu geraten. 1923 wurde das Gesetz insofern angepasst, als interreligiös geheiratet werden konnte, ohne der Religion formell entsagen zu müssen. Die Trennung vom Familienzusammenhang erfolgte per Gesetz:

Effect of marriage on member of undivided family.—The marriage solemnized under this Act of any member of an undivided family who professes the Hindu, Buddhist, Sikh or Jaina religions shall be deemed to effect his severance from such family. (Special Marriage Act of 1872, Punkt 22)

Das Gesetz wurde, wie die meisten kolonialen Gesetze, kaum beansprucht (Chatterjee 2010: 526–532). Für Pārvatī und den „jungen Mann“ wäre eine Heirat unter diesem Gesetz eine vor den Staatsorganen gültige Alternative zu einer Trauung durch die Priester. Doch Pārvatī erkennt richtig:

na kadāpi tayedrśo vivāhaḥ śrutapūrvah. tasmāt saṃbhrāntā savismayam aprākṣit sā vallabham. ,apy ayam udvāhavidhir vidhavānām kṛte kalpito 'sti. 'sa pratyuvāca. ,priye savarṇayoh samyogasya dharmasiddhyartham eva vidhijñair vidhir eṣa kalpita' iti. ,ko 'rtho nanu lekhyo 'tre' ti sakampam apr̄cchat pārvatī. ,āvayor hindutvam ni-guh�am atra kintu nāsti manāg api bādhā. na khalu bhraṣṭau bhavevānena. mā bibhīhi priye' iti tām sa samāśvāsayat. kintu dhullipalliketarajagadanabhijñatvād ākuñcitama-tih pārvatī skhaladvācā'bravīt. ,vivāhavidhir ayam vārdhuṣer lekhapatram iva bhāti me

¹¹⁰ Das Gesetz ist nur noch auf der Seite der Regierung von Bangladesh zu finden. Das dort eingestellte Gesetz entspricht dem Wortlaut des ersten Special Marriage Act aus dem 19. Jahrhundert.

khalu. anena jātibāhyau bhaveveti. ‘ acintayat sā. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 30+32)

Nie zuvor hatte sie von einer solchen Hochzeit gehört. Verwirrt davon fragte sie den Geliebten erstaunt: „Wurde diese Heiratsvorschrift etwa für die Witwen erfunden?“ Er antwortete: „Liebling, die Rechtsgelehrten haben diese Regelung entworfen, um ein Gesetz für die Verbindung von zwei Menschen aus derselben Gesellschaftsklasse zu erhalten.“¹¹¹

„Welchen Sinn hat dann überhaupt das Dokument hier?“, fragte Pārvatī zitternd. „Unser Hindutum ist hier geheim gehalten, aber damit gibt es überhaupt kein Problem. Wir würden deswegen keineswegs ausgestoßen. Fürchte Dich nicht, Liebling“, tröstete er sie. Da ihr aber die Welt außerhalb des Weilers Dhullikā unbekannt war, sagte die niedergedrückte Pārvati mit brechender Stimme: „Mir kommt diese Heiratsregelung wirklich wie die Urkunde eines Wucherers vor, durch die wir aus unserem Geburtsstamm vertrieben werden könnten“, überlegte sie. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 31+33)

Pārvatīs Problem kann nicht durch die Zivilehe gelöst werden. Sie weiß, dass sie nicht wegen ihrer Hinduzugehörigkeit von den Verwandten aus der Geburtsgruppe ausgestoßen würde, sondern wegen der exogamen Heirat und ihrem Witwenstatus. Das säkulare Gesetz ordnet mit der Zivilheirat, den garantierten Ausstoß aus ihrer Gemeinschaft vorwegnehmend, ihren Austritt aus der „joint Family“ an.¹¹² Insofern ist es für sie irrelevant, welche zivilrechtlichen Vorteile dem behördlichen Dokument zu entnehmen sein werden, denn es ist der Beleg für ihre künftige Trennung von ihrer Geburtsgruppe, gleichbedeutend mit einer außerkastigen Existenz als *patitā* („eine, die von ihrer Kaste abgefallen ist“). Sie würde einem säkularen Gesetz folgen, das *patanīya* ist: „causing loss of caste“ (Dha. Ā. 1.21.7–11 in: Olivelle 1999: 732). Der „junge Mann“ bietet Pārvatī schließlich an, mit ihm stattdessen in einer „Live-In Relationship“ ohne Trauschein zusammenzuleben:

*,prāṇapriye! mayā saha nivasa. dharmapatnīm iva tvāṁ saṁbhāvayiṣyāmi. ājīvam
tvāṁ abhirakṣiṣyāmīti. ‘ tasyānunayaṁ niśamya tasyā manasi dolāyamāne muhūrtam
sā cintākulā joṣam asthāt. atha tanmaunena kiñcit samuttejitaḥ punar api vaktum
dadharṣa saḥ. ,anyonyapremasarvasvau na ko 'py āvām jñāsyati. atyantavijane grāme
nivasāmi. matkarmakarān vinā kṣetrād bahir na ko 'pi maddr̥ṣtipathe yāti.’ iti.* (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 34)

„Geliebte, wohne mit mir zusammen. Ich werde dich wie meine rechtmäßige Ehefrau ehren. Das ganze Leben lang werde ich dich beschützen.“ Als die Sorgenvolle sein Flehen hörte, verharrte sie einen Augenblick lang still in ihrem ruhelosen Gemüt. Von ihrem

¹¹¹ Die gleiche Gesellschaftsklasse wird erreicht, indem durch die formal entfallene Religionszugehörigkeit keine Geburtsgruppen mehr entstehen. Durch die per Gesetz bereits angeordnete Entfernung der religionslosen Heiratswilligen aus der HUF ist der rechtliche Zugriff der Familie auf sie nicht mehr möglich.

¹¹² Chatterjee 2010: (524–552) erläutert in ihrem Artikel die Problematik, die auch Rāva durch ihre Protagonistin Pārvatī vorstellt.

Schweigen nun ein wenig angeregt wagte er es, noch einmal zu sprechen: „Niemand wird uns, denen die Liebe zueinander alles ist, erkennen. Ich lebe in einem ganz verlassenen Dorf. Mit Ausnahme meiner Arbeiter kommt niemand von außerhalb auf mein Land.“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 35)

Die Heirat aufgrund gegenseitiger Anziehung ohne Konsultation der Eltern und ohne Zeremonie wird bereits in den *dharmaśūtra*-s gelobt.

When a couple in love engages in sexual intercourse, it is a „Gāndharva“ marriage. (Dha. Ā. 2.11.20 in: Olivelle 2005: 76)

When a lover has sex with his beloved through mutual consent, it is a „Gāndharva“ marriage. (Dha. Bau. 1.20.7 in: Olivelle 2005: 76)

When a man in love has sex with a woman in love of a similar station (*sadrśī*), it is the „Gāndharva“ marriage. (Dha. Va. 1.33, zit. nach Olivelle 2005: 76)

Some commend the „Gāndharva“ form of marriage for all, because it flows from love. (Dha. Bau. 1.20.16 in: Olivelle 2005: 76)

Die „*gāndharva*-Hochzeit“ (*gāndharvavivāha*) bezeichnet den Eintritt in das Haushälterdasein eines Paares, das auf eigenen Wunsch ohne Konsultation der Eltern aufgrund gegenseitiger Liebe zusammenbleiben möchte und nicht unbedingt vor dem Zusammenleben ein priesterliches Trauritual durchführt. Baudhāyana betont, dass diese Voraussetzung der Eheschließung von einigen für alle empfohlen wird, weil sie die beste sei. Möglicherweise teilen die übrigen Autoren der *dharmaśūtra*-s Vasiṣṭhas Ansicht, dass beide trotzdem aus der gleichen Geburtsgruppe stammen müssen (Dha. Va. 1.33 in: Olivelle 2005: 76), auch wenn sie es nicht explizit erwähnen. Ein Teil der Priesterschaft opponierte gegen diese Form der Heirat, da sie ihnen mangels Zeremonie kein Einkommen verschaffte (Meyer 1989: 94–97). Das berühmteste Beispiel in der Sanskritliteratur, die *gāndharva*-Hochzeit der Pflegetochter des Leiters einer Wald einsiedelei, Śakuntalā, mit dem König Duṣyanta, wird in Rāvas Erzählung (1954a in: Guttandin 2018) am Ende der Diskussion zweier Freundinnen angesprochen: Amīnā erklärt sie für gescheitert, Saralā gibt äußereren Umständen die Schuld:

Amīnā: Sarale! Jānāsi tvam yac chakuntalāduṣyantayor anurāgabaddhayorgāndhavavihināsvairam pariṇītayor api katipayakālottaram vicchinnaaprāyo 'bhūd vivāhah.
Saralā: Param śāpaprabhāvāt kūpitasya durvāsomunes tat saṃvṛttam na tu tayor doṣāt.
(Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 260)

Amīnā: „Du weißt, dass die Ehe von Śakuntalā und Duṣyanta schon nach einigen Tagen getrennt verlief, obwohl sie auf eigenen Wunsch um das Feuer herumgeführt worden waren und mit der Gāndharva-Zeremonie ihre leidenschaftliche Verbindung legalisiert hatten.“

Saralā: „Das ist aber infolge des Fluchs des erbosten Weisen Durvāsas geschehen und nicht, weil die beiden sich falsch verhalten haben.“ (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 261)^[113]

Die *gāndharva*-Hochzeit konnte sich im Verlauf der Jahrhunderte nicht durchsetzen, lebte jedoch im 21. Jahrhundert als „Live-In Relationship“ auf. Eine „Live-In Relationship“ wäre ein interessanter Ausweg für Pārvatī. Sie wäre mit ihrem verstorbenen Kindehemann weiter in der Ehe, ein umgekehrter *maitrīkarār*¹¹⁴, in dem die Frau verheiratet ist und neben dem Ehemann eine weitere Beziehung führt (Calla 15.12.1999: Punkt 7+11)¹¹⁵. Sie würde sich nicht wiederverheiraten und wäre ihrem ersten verstorbenen Mann lediglich untreu, was ihrer Ehe nicht schaden würde:

If women strive to do what is beneficial to their husbands, they will win the heavenly worlds. When she is unfaithful she should perform an arduous penance. [...] Now they also quote: “[...] Women have an unparalleled means of purification and they never become sullied, for month after month their menstrual flow washes away their sins.“ (Bau. 2.3.47 + 53 und 2.4.4 in: Olivelle 2005: 89).

A woman is not polluted by a lover, a Brahmin by vedic rites, water by urine and feces, and fire by the act of burning. Whether she has strayed on her own or has been expelled, whether she has been raped forcefully or abducted by robbers – she should not be forsaken. Such a woman is not defiled, and it is not permitted to forsake her. One should wait for her to menstruate; she is purified by her menstrual period. Women possess an unparalleled means of purification; they never become sullied, for month after month their menstruation washes away their sins. Women are first enjoyed by the Gods Moon, Gandharva, and Fire, and only thereafter go to men; in accordance with the Law, therefore, they cannot be defiled. The moon granted them purification; Gandharva, a sweet voice; and Fire, the capacity to eat anything. Women, therefore, are free from taint.¹¹⁶ (Dha. Va. 28.1–6 in: Olivelle 2005: 91)

Frauen sind per se rein und werden bei einem Ehebruch nicht als Ehefrau untauglich. Sie wurden bereits durch drei Gottheiten spirituell defiliert. Ihre Menstruation wäscht monatlich die Unreinheit der Untreue fort. Die Straftat der Untreue kann zudem gesühnt werden. Für Pārvatī sind solche Überlegungen zu spitzfindig. Trotz ihrer tiefen Liebe zu dem „jungen Mann“

¹¹³ Śakuntalā ist in Wachträume von ihrem abgereisten Ehemann Duṣyanta versunken und vernachlässigt ihre Willkommenspflichten gegenüber dem Weisen Durvāsas, der ihren Pflegevater in ihrem Ashram besucht. Durvāsas verflucht sie darauf, dass der, von dem sie träume, sie für immer vergessen würde (Kale 1969, 122, Akt 4, 1).

¹¹⁴ In *Gujarāt* war bis zu ihrem Verbot 1982 die „Freundschaftshochzeit“ *maitrīkarār* gültig, die einem verheirateten Mann gestattete, mit einer zweiten Frau neben seiner gesetzlichen Ehefrau in einer „live-in“-Beziehung zusammenzuleben. *Gujarāt* und *Mahārāṣṭra* bildeten erst 1960 zwei separate indische Bundesstaaten. Auch in *Mahārāṣṭra*, der Heimat der Autorin, war somit der „*maitrīkarār*“ bekannt.

¹¹⁵ Der Richter Calla musste sich am High Court von *Gujarāt* noch einmal aus der Sicht des Jahres 1999 mit einem behaupteten *maitrīkarār* beschäftigen. Er erwähnt unter Punkt 11, dass das Konstrukt ungültig ist. Der Kläger lebte neben seiner Ehe in einer weiteren Beziehung mit der Beklagten.

¹¹⁶ Vgl. *rgveda* 10.85, 40–41.

und seinen Versicherungen, sie auf diese oder jene Weise heiraten zu wollen oder sie ohne offizielle Heirat wie seine Ehefrau zu ehren, wagt sie den Schritt nicht:

kṣamasva vallabha kṣamasva. śāstroktavivāhavidhiṁ vinā tvayā saha vāsaḥ pāpāyai-va.’ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 40)

„Verzeih, Geliebter, verzeih. Ohne die Heiratszeremonie, die die heiligen Schriften vorschreiben, bewirkt das Zusammenleben mit dir Sünde.“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 41)

Auch heute noch wäre ihre Ehe ohne die religiöse Zeremonie nicht anerkannt. Der Supreme Court of India erklärte 2024 eine nur zivilrechtlich geschlossene Ehe für ungültig, da nach dem HMA die hinduistische Zeremonie obligatorisch sei (Nagarathna und Masih 19.04.2024). Die Heiratszeremonie wird Pārvatī und dem „jungen Mann“ jedoch von den Priestern verweigert. Andere Charaktere in den untersuchten Erzählungen, die entgegen den Wünschen ihrer Familien zusammenbleiben möchten, weil sie ineinander verliebt sind, ohne dass ihre Geburtsgruppen zueinander passen, nehmen erhebliche Konsequenzen auf sich, erwägen jedoch keine „Live-In Relationship“: Rājīv und Katharinā verlegen ihren Wohnsitz nach Deutschland, wo sie heiraten (Bisvālah 2006), Ramāpati will die Scheidung von seiner ersten Frau einreichen und seine Geliebte Pūjā heiraten (Biśvālah 2010), Malhāra bricht den Kontakt zu seiner Familie ab, die seine Verlobte wegen ihrer niedrigeren Kaste ablehnt. Sie verlässt ihn und heiratet anderweitig (Jānī 2015). Auf seine spätere Verlobte wird er zwei Jahre warten, um sie dann zu heiraten.

Von vielen Paaren gibt es ausdrückliche Zustimmung zur arrangierten Ehe: Sunīti und Hari (Rāva 1954c) zweifeln die Wahl der Eltern nicht an, Amīnā (Rāva 1954a) hält die arrangierte Ehe als für die indische Kultur besonders geeignet, Savitā und ihr Ehemann (Mādhava 2013), Padmā und ihr Bräutigam (Dvivedī 2012), Vijayā und Rākeṣa (Pātaṇī 1994) akzeptieren den*die jeweilige*n Partner*in ohne Nachfrage im Vertrauen auf ihre Eltern.

Die traditionelle Vorgabe der *jāti*-Endogamie wirkt bis in die Gegenwart mit starker Ausstrahlung und wird entsprechend in einigen untersuchten Erzählungen problematisiert. In einigen Narrativen wird die *jāti*-Endogamie nur am Rande von Hochzeitsvorbereitungen und Heirat erwähnt. Auch in den *laghukathā*-s, die *jāti*-Endogamie nicht ansprechen, kann ihre Einhaltung wegen ihrer allgegenwärtigen gesellschaftlich hohen Wertigkeit nicht ausgeschlossen werden. Möglicherweise nehmen die Verfasser*innen die Kriterien der *jāti*-Endogamie für die Verbindung als selbstverständlich beachtet an. In Biśvālahs Erzählung (2006), dessen männliche Hauptfigur seine Braut nach ihrem Aussehen wählt, wird nur das Kriterium Mitgift

als nicht beachtet herausgestellt. Ob das Brautpaar aus differierenden gesellschaftlichen Zusammenhängen stammt, kann nicht aus dem großen Vermögensunterschied der Familien geschlossen werden. Drei Männer, Pārvatīs „junger Mann“ (Rāva 1954b) um 1930, Katharinās Rājīv (Biśvālah 2010) und Varṣās Malhāra (Jānī 2015) scheinen von der Vorstellung des „Nach-unten-Heiratens“ nicht tangiert und scheinen das gesamte Konzept der *jāti*-Endogamie als für sich nicht relevant zu erachten. Sie sind für ihre Partnerinnenwahl bereit, außerhalb ihrer Gemeinschaft und ihrer Familie zu leben. Ihre Partnerinnen jedoch entscheiden sich wegen des Widerstands der Familie ihres Geliebten (Varṣā) oder wegen der priesterlichen Weigerung, eine Ehe-Zeremonie einzuleiten (Pārvatī), gegen die Beziehung. Katharinā (Biśvālah 2010) scheint nichts oder zu wenig von dieser Problematik in Indien zu wissen, um die Flucht ihres Partners aus seiner Kultur als Rebellion gegen alle Normen einordnen zu können.

Ob die Vorgabe „patrilineare Abstammung“ in den Erzählungen eingehalten wird oder zu beachtenswertem Widerspruch führt, kann bei einigen Paaren in den untersuchten Erzählungen nachgeprüft werden, bei denen die Ehe so weit beschrieben wird, dass Nachkommen geboren werden: Sunīti ist mit einem Sohn schwanger (Rāva 1954 c in: Guttandin 2020: 128), als ihr Mann Hari aus ihrem Leben verschwindet. Es wird nicht erwähnt, ob eine Tochter ebenso willkommen gewesen wäre. Die Bindung zwischen Vater und Sohn spielt im weiteren Verlauf der Erzählung eine bedeutende Rolle. Das Geschlecht von Śraddhās noch ungeborenen Kind wird nicht mitgeteilt (Biśvālah 2006). Der Autor nutzt das neutrale Wort *santāna* („Kind, Nachkomme“) sowohl für Śraddhās als auch für Pūjās Kind (Biśvālah 2006 in Guttandin 2020: 129–143). Es wird auch im weiteren Verlauf der Erzählung ausschließlich von einem noch nicht geborenen „Kind“ (*śiṣu*) oder „Erben“ (*dāyāda*) gesprochen. Śraddhā macht in ihrem ländlichen Umfeld ungewöhnliche Fenster auf, um ihre kompliziert gewordenen Lebensumstände zurück in die für sie günstigeren traditionellen Bahnen zu lenken:

śraddhāyāḥ manasi yad bhayam āsīt tad eva phalitam. jarjasya samsargāt eva sā garbhavatī jātā iti tasyāḥ hṛdbodhaḥ jātāḥ. parantu tasyāḥ bhāvi-santānasya pitā ramāpatiḥ iti samājaḥ jñāsyati. vastutāḥ tenaiva santānasya hitam nihitam asti iti sā vyajānāt. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 142)

Was Śraddhā heimlich befürchtet hatte, bestätigte sich. Ihr wurde klar, dass sie durch den Sex mit George schwanger geworden war, doch die Gemeinschaft würde Ramāpati als den Vater ihres zukünftigen Nachkommens bekanntgeben. Sie wusste tatsächlich nicht einmal, ob er für oder gegen das Kind sei. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 143)

Der indischen Abstammungslinie fügt sie bewusst eine*n amerikanisch-indische*n Nachfolger*in hinzu, der den Amerikaner George als Vater und die Inderin Śraddhā als Mutter hat. Die Gemeinschaft soll ihn anerkennen und wird dies, so nimmt sie wohl richtig an, auch tun:

jarasya aurasāt jātaḥ santānah samājadṛṣṭyā ramāpativamśasya vāstavikah dāyādaḥ bhavatu nāma kintu śraddhāyāḥ śraddhāpātram tu pūjāyāḥ santānah eva bhaviṣyatī.
(Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 142+144)

Der von George gezeugte Nachkomme sollte nach Begutachtung durch die Gemeinschaft nach außen der designierte Erbe von Ramāpatis Abstammungslinie werden, doch nur Pūjās Nachkomme würde Śraddhās Zuneigung erhalten. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 143+145)

Es bleibt in der Erzählung unklar, ob die Mitglieder der Gemeinschaft keine Kenntnis von den Umständen haben oder nur den Schein vor der Gesellschaft durch die Anerkennung eines vermeintlich von Śraddhās Ehemann Ramāpati abstammenden Kindes wahren sollen und wollen. Śraddhā benötigt ein von ihr geborenes Kind, als dessen Erzeuger ihr Ehemann gilt, um mit ihrem Status als Mutter auch den der Ehefrau zu erhalten, da sich ihr Ehemann scheiden lassen möchte. Die Vorgabe der Tradition, dass der Samen eines Mannes ihn zum Vater macht, berücksichtigt Śraddhā insofern, als sie das Kind, das ihr Ehemann mit der Hausangestellten Pūjā gezeugt hat, in ihren Haushalt aufnimmt und ihm ihre ausschließliche Zuneigung schenken wird. Ramāpatis Meinung wird nicht abgefragt. Śraddhā hat ihn zu ihrem Selbstschutz so ausgebootet, dass er in ihrem perfekten Plan keine Rolle mehr spielt. Der gleiche Autor berichtet in seiner zweiten hier untersuchten Erzählung (Biśvālah 2010) über die unkomplizierte Bereitschaft seiner Hauptfigur Rājīv, sein Kind in Vollzeit zu betreuen, während seine deutsche Frau ihren Master abschließen wird. Sich um das Geschlecht des Kindes Gedanken zu machen, kommt ihm nicht in den Sinn. Amīnā und Ḥāmid haben zwei Söhne. Die *Shī'a* beruft sich auf Muhammads Tochter Fāṭima. Vermutlich wären Töchter ebenso willkommen gewesen. Amīnās Eltern waren mit einer Tochter zufrieden. Bei drei weiteren Paaren der untersuchten Erzählungen sind bereits Kinder vorhanden. Die Tochter Savitā (Mādhavaḥ 2013) ist das einzige Kind und die wichtigste Arbeitskraft auf dem Feld ihrer Eltern in den 1960er Jahren. Die Bauersfamilie führt eine kleine Subsistenzwirtschaft und macht sich weder Gedanken um die patrilineare Nachfolge noch um weitere Nachkommen oder die Notwendigkeit eines Sohnes, obwohl die Familie die Ahnenrituale durchführt. Vijayās Eltern (Pāṭanī 1994) haben sechs Töchter. Śānti wurde so oft schwanger, bis ein Sohn als siebtes Kind geboren war. Padmā (Dvivedī 2012) ist das geliebte erstgeborene Kind:

santi gr̥he-gr̥he kanyakāḥ. kanyāprasūtyā māṭrukṣiḥ pūtā bhavatītī lokamānyatā tathāpi janāḥ kanyājanma na kāmayante. kanyāprasavavārtayaiva prāyena sam-eśāṁ mukhāni mlānāni vicchāyaparāṇi ca bhavanti. sānty aṅguligaṇyāḥ kecanaiva ye kanyām jātām lakṣmīm ivābhinandanti. dāmodarasyāpi gr̥he tādr̥śa evotsava āśīt tas-min dine yasmin dine iyaṁ kanyā dharitrīm spr̥ṣṭavatī. paramaprītaḥ pitāmahas tv asyā nāma , muditā’ iti kṛtavān. asyāḥ padmadala iva nayane vīkṣya pitāmahī, padmā’ ity ākāritavatī. yasmai yad rocate sa tad eva nāma kartum samīhate.

Parantu mukhyatayā gr̥he ,padmā’ vidyālayābhilekhe ,muditā’ bhavati smā’syā ab-hikhyā. atāḥ param katipayair eva varṣāntarālaiḥ muditāyā anujo bhrātā varṣāsanta-titator anuccchedakaro jātaḥ. tata iyaṁ kuṭumbे sulakṣaṇeti pratiṣṭhitā. snehāt parivardhamānā mañjubhāṣīṇī vīnevāṇīkād aṅkam sañcarantī [...]. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 56+58)

In jedem Haus gibt es Töchter. „Der Bauch der Mutter wird durch die Entbindung einer Tochter rein“, heißt es bekanntlich und doch wollen die Leute nicht, dass eine Tochter geboren wird. Meist werden die Gesichter von allen schon bei der Nachricht, dass eine Tochter erwartet wird, melancholisch und bekommen eine ungesunde Farbe. Nur manche gibt es, sie können an einer Hand abgezählt werden, die eine Tochter als verkörperte Lakṣmī preisen. Auch in Dāmodaras Haus war eine solche Freude an dem Tag, als dieses Mädchen die Erde berührte. Und der überglückliche Großvater verlieh ihr den Namen Muditā. Die Großmutter betrachtete ihre Augen, die wie das Blütenblatt eines Lotus aussahen, und rief sie Padmā. Jeder nannte sie bei dem Namen, der ihm gefiel.

Jedoch zu Hause war sie hauptsächlich „Padmā“ und im Schulzeugnis entsprechend „Muditā“. Wenige Jahre später wurde Muditās jüngerer Bruder geboren, der sicherstellte, dass die Linie der Stammhalter nicht unterbrochen würde. In dieser Familie blieb sie aber die mit den glückverheißenen Zeichen. Mit Liebe umsorgt wanderte sie wie eine wohlklingende Vīnā von einem Schoß zum anderen. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 57+59)

Padmā bleibt weiterhin das Lieblingskind, doch will diese Familie nicht auf einen männlichen Nachkommen verzichten, obwohl die patrilineare Abstammungsregel auf die Erbfolge oder die zu erwartende Erbmasse säkulargesetzlich in der erzählten Zeit keinen Einfluss mehr hat. Der HSA 2005 schließt einen Erbvorteil der männlichen Nachkommen aus, selbst wenn sich die Tochter nach ihrer Heirat traditionell in die Familie des Ehepartners integriert. Da nach dem Gesetz testamentarische Willenserklärungen unter Einhaltung der Pflichtteile jederzeit möglich sind, können die weiblichen Nachkommen benachteiligt werden, indem weiterhin der Meinung einiger traditioneller Autoren gefolgt wird:

According to some, the eldest son inherits the entire estate. (Dha. Ā. 2.14.6 in: Olivelle 2005: 99)

Die Töchter sollen mit dem meist geringen Vermögen der Mutter im Sinn des *strīdhana* zufrieden sein, wie schon die Tradition anweist:

Daughters should take their mother's jewelry and anything else customarily given to her. (Dha. Bau. 2.3.43 in: Olivelle 2005: 101)

Pāṭanī (1994) erwähnt das *strīdhana*¹¹⁷ dreimal: Vijayās Geldkassette mit Geschenken der Verwandten (Guttandin 2020: 107), unter Verwendung des Fachausdrucks, als Vijayā ihre Schatulle bei ihrem Auszug aus dem Haus ihres Mannes mitnimmt (Guttandin 2020: 127), und als Bezeichnung für das persönliche Vermögen von Vijayās Mutter (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 98+99).

Der Zwischenaufenthalt im Himmel vor einer gleich guten oder besseren Wiedergeburt als Belohnung für die Einhaltung des traditionellen Ehe-Konzepts wird mit Ausnahme von Pārvatī (Rāva 1954b) und Sunīti (Rāva 1954c) in den Erzählungen nicht konkret angesprochen. Diese Vorstellung ist verknüpft mit der Rolle des *sahadarmacārin* und der *sahadarmacāriṇī* als Ritualpartner*innen (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 87; Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 45) und spirituelle Lebenspartner*innen (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 169).

3. „Matchmaking“

Hindus arrangieren die Heirat für *jāti*-endogame Nachkommen und die gemeinsame Durchführung der Haushaltsriten im Wissen von der Dauerhaftigkeit der Ehe über den Tod hinaus. Eltern und Verwandte zeigen ein hohes Maß an Verantwortungsbewusstsein bei der eifriger Suche nach Heiratspartner*innen in den Erzählungen und in der Realität:

*kasmai neyeti kanyā sā lakṣmīrūpā gr̥he Nepeta,
bhavaty eva sadā loke nyāsabhūtā tapasvinī.* (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 80)

„Wem sollte sie zugeführt werden?“ Die junge Frau, die in jedem Haus Lakṣmī verkörpert, ist eben auf der weltlichen Ebene immer ein anvertrautes Gut (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 81).

Die nahen Angehörigen müssen im Vorfeld einer Ehe sicherstellen, dass alle Kriterien für eine aus ihrer Sicht gelungene Vermittlung erfüllt und Hochzeit und Ehe von günstigen Umständen begleitet sind. Da sich zwei Familien vereinen, ist es nicht nur wichtig, dass Braut und Bräutigam charakterlich zusammenpassen, sondern auch, dass ihr soziales und familiäres Umfeld harmonisiert. Auf der Suche nach der optimalen Übereinstimmung verlassen sie sich auf „kinship and caste networks, on marriage bureaus and on ‘word of mouth’ and in more recent times on marriage portals where parents, sisters, and the willing candidates themselves are registered with the aim of finding exactly the right partner“ (Titzmann 2011: 239).

¹¹⁷ *Strīdhana* bezeichnet das Privatvermögen einer Frau. Es besteht aus bei verschiedenen Festivitäten und Besuchen von den Eltern, dem Bruder, den Verwandten, dem Ehemann und dessen Verwandten zugestecktem Schmuck oder Geld und dem Hochzeitsgeld vor dem Feuer (Banerji 1999: 166).

3.1 Die verantwortlichen Personen

Die Pflicht der Familien, geeignete Ehepartner*innen für ihre Nachkommen zu finden, wird von ihnen in allen untersuchten Erzählungen ernst genommen. Um Fehler in dieser zentralen Lebensangelegenheit zu vermeiden, wird auch die Unterstützung einer Agentur in Anspruch genommen, die den Familienangehörigen in ihrer großen Verantwortung hilfreich zur Seite steht. Sollte eine Frau nicht in den Stand der Ehe treten, steht sie außerhalb der Gesellschaft. In einer Erzählung, die im frühen 21. Jahrhundert spielt, macht sich Padmās Vater Dāmodara große Sorgen, dass er für seine Tochter nach dem Masterabschluss wegen ihres Alters keinen Ehekandidaten mehr finden könnte:

ekaiva kanyā, sā'pi mandabhāgyā pratīyate. (Dvivedī 2012 in Guttandin 2020: 54).

„So eine alleinstehende junge Frau – sie wird sogar als Pechvogel angesehen“ (Dvivedī 2012 in Guttandin 2020: 55).

Ihr Status als Junggesellin würde dem einer Witwe gleichen. Für beide wird ihre Nutzlosigkeit für die Gesellschaft als Grund der Ächtung angeführt (vgl. Gandhi et al. 2016).¹¹⁸

3.1.1 Die Eltern

Amīnās Eltern (Rāva 1954a) arrangieren ihre Hochzeit, wie es Brauch ist (Husain 1975: 101–103), wofür die Initiative über Verwandte und Vermittler*innen von Seiten des Mannes auszugehen hat (Husain 1976: 94). Muslimische Bräutigameltern sind verantwortlich für den ersten Schritt ihres Sohnes in Richtung Heirat. Sie sind gehalten, nach geeigneten Bräuten zu suchen und sicherzustellen, dass die Söhne einen guten Stand auf dem Heiratsmarkt haben. Wenn eine Braut ausgesucht ist, sendet der Vater des Bräutigams einen Brief durch einen vertrauenswürdigen Geistlichen mit dem Heiratsangebot an den Brautvater. Wenn dieser akzeptiert, wird eine Zeremonie im Haus der Brauteltern abgehalten, wo der formelle Heiratsantrag gestellt und die Vertragsbedingungen und die Brautgabe ausgehandelt werden, gefolgt von einem Fest. Die Hochzeit in der Sommersaison kann einige Jahre später abgehalten werden (Ahmad 1976: 98), falls das Brautpaar noch minderjährig sein sollte (Ahmad 1976: 97).

¹¹⁸ Der Artikel von Gandhi et al. (2016) über alleinstehende Frauen ist Teil des „India Exclusion Reports von 2015“ und wird unter „Highly Excluded Groups“ in einer Reihe mit Berichten über „Devadasis“ (Tempelprostituierte) und „Survivors of Ethnic Conflict“ aufgeführt. Gruppen, die keinen Zugang zu Unterstützung in der Gesellschaft und der Öffentlichkeit finden: „According to the 2001 census, 7.4 percent of the female population of India is single. There were 3,43,89,729 widows in India, and 23,42,930 divorced/separated women—a total of 3,67,32,659 single women. This figure is likely to increase with the inclusion of ‘customarily’ separated women and women whose husbands are missing“ (Gandhi et al. 2016: 165). Die geringe Zahl unverheirateter Frauen wird nicht einmal aufgeführt.

Für die zwanzigjährige Muslimin Amīnā und den Fabrikbesitzer Ḥāmid in Rāvas Erzählung (1954a) stellt es kein Problem dar, dass sie sich vor der Hochzeit nicht kennenlernten.

Die hinduistischen Eltern in den untersuchten Erzählungen sorgen sich, ob sie rechtzeitig passende Partner*innen für die Nachkommen finden werden. Sie tragen die Verantwortung für den Erfolg der Suche. Der Vater Dāmodara ist verzweifelt, weil keine Agentur einen passenden Partner für seine Tochter findet:

kim̄ karomi? aharniśam tām eva cintayāmi. [...] bhagavatkṛpayā kim̄ apy adhikam eva dātum̄ me saṅkalpah. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 54).

„Was soll ich tun? Ich mache mir Tag und Nacht Sorgen um sie. [...] Ich bin willens [...] mit dem Segen des Herrn beträchtlich mehr zu zahlen“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 55).

Die Dringlichkeit für ein Eingreifen seitens der Eltern ist dann erreicht, wenn keine Agentur passende Partner findet und der vorrangig zuständige Onkel der Braut mütterlicherseits sich nicht ausreichend engagiert. Beides trifft in der Erzählung zusammen.

3.1.2 Der Bruder der Ehefrau

In den 1980ern überreicht Śānti ihrem Ehemann Lakṣmaṇapāla (Pāṭaṇī 1994) einen Brief ihres Bruders Ghanaśyāma, der von sich aus die Suche nach einem Bräutigam für seine Nichte Vijayā initiiert hat:

patram paṭhitvā so 'vadat: „prātaḥkāle bhrātā ghanaśyāmaḥ vijayāyai kamapi uttamaṁ vivāhaprastāvam nītvā āgamiṣyati. tasyātithyam̄ samyak sampādanīyam̄ yena tuṣṭo gacchet.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 86).

Er las den Brief und sagte: „Dein Bruder Ghanaśyāma wird im Verlauf des Vormittags vorbeikommen. Er hat irgendein vorteilhaftes Heiratsangebot für Vijayā angebahnt. Von dem gut ausgerichteten gastfreundlichen Empfang sollte er sich zufriedengestellt verabschieden können.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 87)

Vermutlich hatte Ghanaśyāma bereits für Vijayās drei ältere Schwestern die passenden Heiratskandidaten aufgetan. Er nimmt seine Rolle ernst und wählt auch für seine vierte Nichte sorgfältig einen Bräutigam aus:

aparedyuḥ prātaḥkāle mātulo ghanaśyāmaḥ samāyātaḥ. sa gāziyābāde nivasati sma. tasmāt sthānāt tasya dillīnagaram̄ pratyāgamanam̄ prāyaśo bhavati sma. Tadarthaṁ

lakṣmaṇapālena vidyālayād avakāśaḥ kṛtaḥ. bhaginīpater (Ed. °pate) ātithya-grahaṇānantaram so 'vadat: „bhaginīpate! Bhavataḥ^[119] vijayā vivāhayogyā samjātā. Tadarthaṁ ko 'pi vaivāhikaprastāvah samadhigataḥ?“ lakṣmaṇapāla uvāca: „mātule samupasthite ko 'nyaḥ prasarati varānveṣaṇāya. [...]“

[...]

śāntih pratyutpannamatir āśit. tayā prṣṭam: „bhrātaḥ! dṛṣṭaḥ ko 'pi varah?“ ghanaśyāmaḥ: „gatasaptāhe mayā mitreṇa saha prācīnadillyāṁ annasya māhadāpaṇe gatam āśit. tatra mama mitrasya paricita ekaḥ kuṭumbo prativasati. dhane sammāne cāpaṇakṣetre pratiṣṭhitā ete. dhānyasya bṛhadvyāpāriṇaḥ santi. asya sajjanādampateḥ dvau putrau ekā ca putrī. jyeṣṭhaputraḥ rājakīyakāryālaye karmacārī asti. kaniṣṭhaḥ mahāvidyālaye 'dhyayanaparah. putrī api mahāvidyālaye paṭhati. adyatanīye laghu-parivārā apekṣyante. kevalā ekaiva kanyā varttate. sarvataḥ samīcīnam kuṭumbam jñāyate. śeṣam tu vijayāḥ bhāgyam eva.“

lakṣmaṇapālaḥ: „tatrāsmad vivāhaprastāvam naya.“ ghanaśyāmaḥ: „bāḍham. kevalam tavānumatir apekṣitāśit. āgāmimāse eva svamitrena saha tatra gamiṣyāmi.“ tadanantaram sa anyeṣu viṣayeṣu jalpann upaviṣṭa āśit. aparedyuḥ sa gāziyāvādāya prasthito 'bhavat. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 92+94)

Am nächsten Vormittag traf Ghanaśyāma ein, der Onkel mütterlicherseits. Er wohnte in Gāziyābād. Von dort kam er gewöhnlich nach Delhi-Stadt. Lakṣmaṇapāla hatte sich dafür von der Schule freigenommen. Nachdem er die Gastehrung vom Schwager empfangen hatte, sagte er: „Schwager, Ihre Vijayā ist ins heiratsfähige Alter gekommen. Ist dafür irgendeine Eheanbahnung betrieben worden?“ Lakṣmaṇapāla sagte: „Wer sonst macht sich auf die Suche nach einem Bräutigam, wenn der Onkel mütterlicherseits bereitsteht. [...].“

[...]

Śānti [...] fragte: „Bruder, hast du einen Bräutigam gesehen?“ Ghanaśyāmaḥ: „Vergangene Woche bin ich mit einem Freund auf den Reisgroßmarkt in Alt-Delhi gegangen. Dort lebt eine Familie, die mein Freund kennt. Was Geld und Ansehen betrifft, sind sie auf dem Marktgelände etabliert. Sie sind Getreidegroßhändler. Der Familienvorstand aus gutem Haus hat zwei Söhne und eine Tochter. Der älteste Sohn ist im Ministerium beschäftigt, der Jüngste macht ein Aufbaustudium am College. Die Tochter studiert ebenfalls am College. In der heutigen Zeit werden Kleinfamilien geschätzt. Es gibt nur die eine eigene Tochter. Überall ist die angesehene Familie bekannt. Vijayās gutes Schicksal ist damit besiegt.“

Lakṣmaṇapāla: „Führe dort in unserem Namen die Eheanbahnung.“

Ghanaśyāma: „In Ordnung. Nur deine Zustimmung war noch erforderlich. Schon nächsten Monat werde ich mit meinem Freund hingehen.“ Danach blieb er noch sitzen und unterhielt sich über andere Themen. Am nächsten Tag brach er nach Gāziyābād auf. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 93+95).

¹¹⁹ Der hier und an manch anderer Stelle des gleichen Autors (z. B. Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 130) und anderer Autor*innen (z. B. Pāṭaṇī 1994) nicht ausgeführte *sandhi* ist kein Flüchtigkeitsfehler. Malzahn (2001: 3) gibt unter Hinweis auf ähnliche nicht beachtete *sandhi*-Regeln für den Wortauslaut schon im *rgveda* als Erklärung „informal style, lento style, archaisms“ oder sprachliche Eigenheiten von Familien an.

Der Bruder der Ehefrau, der *mātula*, der Onkel der Kinder seiner Schwester, spielt weltweit eine herausragende Rolle in Familienkonstellationen sowohl matrilinearer als auch patrilinearer Organisation. Möglicherweise leitet sich seine Position aus matrilinearen Kontexten ab, in denen Abstammung und Vererbung durch die weibliche Linie verfolgt werden und die erhöhte Stellung des Bruders der Mutter wichtig ist (Starkweather 2019: 2). Die Brüder investierten tendenziell in die Kinder ihrer Schwestern, da die Beziehung sicher war, während die Beziehung zu den Kindern ihrer Frauen nicht immer sicher zurückverfolgt werden konnte (Starkweather 2019: 3). Das Thema ist noch nicht abschließend diskutiert, was zu seiner Bezeichnung als „matrilineares Puzzle“ führte, die darauf hindeuten soll, dass in Zukunft weitere Puzzleteile aus der Forschung zusammengefügt werden müssen, um ein zufriedenstellendes Bild von der Einbettung des Bruders der Ehefrau in den Gesamtkontext matrilinearer Entwicklungen und seiner Rolle in patriarchalen Gesellschaften zu erhalten. Die Untersuchung eines Stammes in Bangladesch offenbart die Aufgaben und Pflichten eines *mātula*-s bis in die Gegenwart:

There are two main categories of investment that children may receive: direct and indirect. Direct investment refers to any direct interaction with a child, including holding, feeding soothing and grooming, among other caregiving activities. Indirect investment refers to provisioning of children, as well as activities that contribute to a child's social status or other measures of quality, such as paying for education, buying clothing or household good, arranging a marriage, or facilitating rites of passage necessary for marriage and parenthood. [...].

Regardless of formal inheritance rules, postmarital residence patterns, subsistence practices or societal levels of paternity certainty, maternal uncles support and care for their sisters' children in a number of ways. For example, in patrilineal, virilocal societies, children often have more informal, affectionate relationships with their maternal uncles than with their paternal uncles. [...] In other cases, maternal uncles have more formal roles in relation to their sisters' children. They may be expected to play the role of disciplinarian or teacher or to pay for education, they may have important ritualistic roles, and sometimes even become the primary carer of a child, taking in a sister's son for a number of years. Maternal uncle investment has been documented in modern societies as well and appears to be independent of presumed societal levels of paternity certainty. (Starkweather 2019: 3)

Der Bruder der Ehefrau ist seinen Nichten und Neffen verpflichtet:

Even the Khasi social system, although matrilineal in nature, has a unique form of patriarchy where the *kfii* (maternal uncle) exercised authority over the family members. He acted as the adviser, mediator, a disciplinarian, and a helper in times of need. The maternal uncle was by tradition the center of authority and economy, the pivot of the whole family or the clan. He had control over his sisters' children, and he safeguarded the well-being and integrity of the clan. In the last few decades some changes are seen in the Khasi social system whereby the patriarchal role traditionally held by the *kfii* is gradually being assumed by the father of the family. (Mawrie 2015, Abstract: 2)

Eine Studie über tamilische Gruppen in Südindien (vgl. Kapadia 1994) stellt den *mātula* als besonders liebevoll gegenüber seinen Nichten und Neffen dar und legt nahe, dass das Konzept des *mātula* in Nordindien von Einflüssen Südindiens abgeleitet sein könnte. Die nordindischen Hindu-Gruppen weisen in ihrer sozialen Schichtung eine stärkere patrilineare Ausprägung auf, in die die Rolle des *mātula-s* aus frühen matrilinearen Familienverbindungen Südindiens eingearbeitet wurde (vgl. Kapadia 1994). Die interessante Darstellung eines nordindischen *mātula* durch Dvivedī (2012 in: Guttandin 2020: 53–81) beginnt mit einem Gespräch zwischen dem besorgten Vater Dāmodara, der für seine geliebte Tochter Padmā dringend einen Bräutigam sucht, und seinem Schwager, dem er vorwirft, die Suche zu nachlässig angegangen zu sein. Er ist möglicherweise jünger als der *mātula* in Pāṭaṇīs Erzählung (1994), spontaner, weniger verantwortungsbewusst, und, obwohl er seine Nichte liebt, nachlässig bei der Verfolgung seiner wichtigen Aufgabe. Um dem erwarteten Vorwurf des Vaters, er hätte seine Rolle als Vermittler eines passenden Ehemanns für seine Nichte nicht ernst genug genommen, präventiv entgegenzutreten, beginnt er das Gespräch, indem er ihn spöttisch angreift, als hätte der Vater es vergessen, sich nach einem Bräutigam für seine Tochter umzutun und nicht er selbst:

„aye dāmodara! kiṁ vicārayasi? api kanyā pitṛgr̥ha eva vṛddhatvam̄ yāsyati?“

„nahī mātula! bhavān api kim api sāhāyyam̄ na vidadhāti. [...] kintu āturo vaidyaprārthīva yatrāpi gacchāmi, tatra ko 'pi pratyavāyah̄ samāpataty eva. [...] aho, pragatā api kuṇḍalikuṇḍalinīpariveṣṭitāḥ vivaśā iva netre nimīlya tiṣṭhanti.“

„maiavam, aham api cintām̄ bhaje. sā cirañjīvinī hy acirād eva suyogyam̄ varam̄ prāpya saubhāgyavatī bhavitā. kāsāñcit kanyakānām̄ bhāgyam̄ vilambena phalati.“

„daiva eva sahāyah̄. yadā sā snātakakakṣayām̄ āsīt tata eva prārabhya prayatmāno 'smi. idānīn tu sā parāsnātakakakṣām̄ uttīrya gr̥ham̄ sevate.“

„asōcyā nanv iyam̄ kanyā. asyā janmāṅgacakram̄ jīvanavṛttañ ca dehi. īśvarah̄ sarvam̄ śubham̄ vidhāsyati.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 54+56)

„Nun, Dāmodara! Was meinst Du? Wird die junge Frau im Haus des Vaters auch ihrem Alter entgegengehen?“

„Nein, Schwager! Sie steuern auch gar keine Hilfe bei. [...] Wo auch immer ich hingehe wie ein Kranker, der sich einen Arzt wünscht, taucht irgendein Hindernis auf. [...] Ach, obwohl die Heiratswilligen mit Ohrringen und Armbändern rundherum bedeckt sind, stehen sie mit niedergeschlagenen Augen wie hilflos da.“

„Nicht doch, ich mache mir auch Gedanken. Denn sie, die ein langes Leben hat, wird schon bald den perfekt passenden Bräutigam bekommen und eine glücklich verheiratete Frau sein. Das Glück einiger junger Frauen reift verspätet.“

„Da hilft nur das Schicksal. Als sie im Studiengang für den Bachelor war, begann ich mich umzusehen. Jetzt hat sie jedoch den Master abgeschlossen und hilft zu Hause mit.“

„Dieses Mädchen ist wirklich nicht zu beklagen. Gib mir ihr Geburtshoroskop und ihren Lebenslauf. Gott wird alles zum Guten wenden.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 55+57)

Auch nach der Mahnung des Vaters unterbreitet der Schwager kein Heiratsangebot für Padmā, sodass sich Dāmodara selbst erfolgreich auf die Suche begibt. Der übergangene Schwager rächt sich nach der Besiegelung der Verbindung im Tempelhof im Beisein beider Familien mit einem derben Streich:

tatra tadānīm dvayor api pakṣayor āśīn modapramodavārtākutūhalah. kvacid hāsa-nirbharam sāṃsmaraṇam kvacit parihāsavacovacītryam pracaṭati sma. asminn eva samaye 'cirād eva mandiraprāṅgaṇe praviṣṭa eko vayaḥprauḍho janas tan maṇḍalam upetya kuśalakṣemavārtām apṛcchad dāmodaram. rūkṣavadano malinaradano mūrdhni śabalakeśasadano nīlakanīnikānayanaḥ śuṣkatāmbūlārāgarañjītādharo vārtākrame hāsyaparo 'cintyaśāṅkitānubhāvaḥ sa tātkālikam upakramam vijñāya sahasaiva varapitaram unmukho bhūtvā vyabhāsat- „samyag vijñāyaiva sambandhaḥ sthīrikriyate?“ varapitovāca- „atha kim?“ „ko 'sti mādhyamakah?“ „na hi kaścit. kintv adhunā bhavān eva.“ „yady aham mādhyamakah svīkṛtaḥ, tac chrūyatām- kanyakeyam udaram bibharti“ – ity uktvā samantataḥ sākūtaṁ sābhiprāyaṁ dṛṣṭipātaṁ vihāya tasthau. tasyedam vacaḥ sameśām karṇakuḥareṣu taptāyasa-dravam iva praviṣṭam. sukhasambhāvanāśikharo 'śaniprahāreṇa vidhvasta iva, haritā vanālī sajhampām taḍitpātena dagdheva muditā mrgālī dṛptasiṁhasya karkaśa-garjanabhiṣaṇaraveṇa chinneva, puṣpodyānam bhiṣaṇavātyā vegena prabhagnam iva, mṛttikābhavanabhittiḥ dhārāsāravarṣeṇa galitā vilupteve, diśo nibidatimirā" cchannā iva. dāmodaras tu- „hā daivahata! kiṁ kṛtaṁ tvayā? anena narapiśācena durmu-khena mithyaiva lāñchitā me 'naghā kanyā.“ sameśām ānanāni viśavacasā'nena mlānāni vivarnāni. kaḥ kam kiṁ brūyāt. parasparam samakṣam draṣṭum api na kasya-cit sāhasaḥ. varasya pitā tu dāmodaram pāpamūlam jvalaccakṣuṣā nirdahann ivā'vo-cat-, „bhavati chadmavañcanāyā api kācit sīmā. mamaiva śirasi dhūrtadhvāṅkṣa iva puriṣamocanam kartum yatase? ayaṁ mahāśayaḥ kālena daivapreṣito 'tra samāyāto yena madīyā maryādā kalaṅkapañkanimajjanād rakṣitā'nyathā tvayā tu me mukhaṁ kāluṣyarañjitat eva.“ dāmodaras tu avāg jaḍibhūtaḥ sthāṇur iva sthito yathā kathañcic cetanām dhārayāmāsa. kṣaṇāt pūrvam dvayoḥ pakṣayor yā prītir dṛḍhatarā jāyate sma sā sahasā'tarkyarūpena hy akāraṇam eva jalabudbudavat praṇaṣṭā. varapakṣanetreṣu vahnijvālāḥ kanyāpakṣanetreṣu jaladhārāḥ viḍambanāyā vikarālatām spaṣṭam eva dyotayanti sma. sa puruṣas tu kiñcid hasann iva sthitāḥ sarvān paṣyati sma.

tvaritapadā padmājananī putrīm tām upaśṛtya kareṇā" kṛṣyaikato nītvā tasyā udaram parāmr̄ṣṭavatī. „alaṁ nāṭaki“ tenety uktvā samtarjya varasya pitā putram uccair ākārya, „pracalantu sarve“ iti nirdideṣa. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 74+76)

Es gab dann auch ein Interesse zwischen den beiden Parteien vor Ort an einer gelösten, freudigen Unterhaltung. Hier erinnerte man sich gemeinsam mit lautem Gelächter, dort kam eine Vielfalt von Scherzen in Gang. Unterdessen trat schon bald ein starker Mann mittleren Alters auf diesen Kreis im Eingangshof des Tempels zu und fragte Dāmodara nach seinem Wohlergehen. Er hatte ein grobes Gesicht, schmutzige Zähne, geflecktes Haar auf dem Kopf, Augen mit schwarzer Iris, die Unterlippe von eingetrockneten Betel-

blättern rotgefärbt. Als der komische Fremde mit der unglaublich verdächtigen Ausstrahlung im Verlauf der Unterhaltung den richtigen Zeitpunkt für sein Vorhaben erkannte, blickte er plötzlich den Bräutigamvater direkt an und schmähte: „Ist denn genau hingeschaut worden, als die Verbindung festgemacht wurde?“ Der Bräutigamvater sagte: „Sicher, was sonst?“ „Wer ist der Vermittler?“ „Tja, niemand. Aber jetzt wohl Sie.“ „Wenn ich als Vermittler anerkannt bin, sollen Sie dies hören: Die Braut trägt einen Bauch“, sagte er und stand da, während er dem von allen Seiten kommenden aufmerksam fragenden Blick auswich. Sein Satz war wie rotglühendes flüssiges Eisen in aller Ohren gedrungen. Der Gipfel der glücklichen Zusammenkunft war wie vom Blitzschlag zerstört, wie eine grüne Allee, die auf einen Schlag vom niedergehenden Blitz verbrannt worden war. Muditā war ausgeschaltet wie eine Antilopenherde vom furchterregenden Klang des rauen Gebrülls eines wilden Löwen, mit großer Kraft zerquetscht wie ein Blumengarten von einem furchtbaren Sturm, eingefallen wie die Wand eines Lehmgebäudes, die durch eine anhaltende Regenflut aufgeweicht worden war, von dichter Dunkelheit verschluckt wie die Himmelsrichtungen. Dāmodara dagegen: „Ha! Vom Schicksal Verfluchter! Was hast du getan? Dieser Teufel in Menschenform hat meine schuldlose Tochter verleumderisch gebrandmarkt.“ Alle hatten von der giftigen Ansprache traurige bleiche Gesichter. Wer sollte was zu wem sagen? Es traute sich auch niemand, den anderen in die Augen zu sehen. Der Bräutigamvater aber sagte, Dāmodara als die Wurzel des Übels mitflammendem Blick niederbrennend: „Auch für versteckten Betrug gibt es eine Grenze. Versuchst Du etwa wie eine gerissene Krähe auf meinen Kopf zu schießen? Gerade rechtzeitig traf der vom Schicksal gesandte edelmütige Herr hier ein, der meine Ehre vor dem Versinken in den Schlamm der Schande geschützt hat, sonst hättest du mein Gesicht bereits mit Dreck beschmiert.“ Dāmodara aber stand sprachlos vor Verblüffung wie eine Säule da, während er nur mit Mühe den Verstand zusammenhielt. Die Freude beider Seiten, die gerade noch gefestigt worden war, zerplatzte plötzlich, wenn auch grundlos wie eine Wasserblase wegen etwas Unvorstellbarem. Die Feuerflammen in den Augen der Verwandten auf Bräutigamseite, die Tränenströme aus den Augen der Verwandten aufseiten der Braut ließen die Abscheulichkeit des derben Spaßes deutlich hervortreten. Doch der Mann sah alle an, stand da, als würde er schmunzeln.

Hastig lief Padmās Mutter zu ihrer Tochter, zog sie mit der Hand heran, führte sie zur Seite und berührte ihren Bauch. „Genug damit, du Schauspielerin“, sagte der Vater des Bräutigams, drohte und rief laut den Sohn zu sich: „Brecht alle auf“, ordnete er an. (Dvi-vedī 2012 in: Guttandin 2020: 75+77)

In letzter Sekunde übernimmt der *mātula* seine Rolle als Brautgeber und erklärt seine ausgeuferte Eulenspiegelei:

*so 'pi puruṣo ,viḍambitam gabhīravitaṇḍitam' iti manasā vimṛṣya varasya pituḥ
sammukhaṁ gatvā bāhū prasārya, „are samadhihi katham roṣāveśavivaśo bhavasi"ti
tarjayitvā punaḥ sasmitam sādaram provāca- „mātulo 'ham kanyāyāḥ! dāmodaro
mām upekṣya māṅgalikam karmedam anuyojyatītī tasmai daṇḍas tu deya eveti mayā
kalpitam alikavacoracanayā. bhavantah sarve gr̥hītoccaśikṣāḥ sāmājikāḥ sabhyāḥ sa-
marjitapratīṣṭhā iti mayā pūrvam eva śrutam asti. kintv adhātrānubhūtam yad anena
tu nirakṣarā mūrkhā eva varam. are, pariḥāsavijalpitam api me vaco bhavadbhiḥ pa-
ramārthena gr̥hītam. dhig astv avivekadhiyam. kim uktam mayā? ,kanyeyam udaram*

*bibhartīty eva nu!‘ hanta! ko ‘rtho ‘syā ukteḥ? udaram tu sarve prāṇino dhārayanti.
tatra ko višeṣaḥ? (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 76+78)*

Der Mann aber hatte „Verhöhnung mit einer am Thema vorbeigehenden Gegenargumentation“^[120] genau studiert, trat vor den Vater des Bräutigams und breitete die Arme aus: „Du da, überleg mal! Wie kannst du dich willenlos vom Zorn ergreifen lassen?“, schmähte er und sagte wieder mit lächelndem Respekt: „Ich bin der Onkel der Braut mütterlicherseits. Nachdem Dāmodara mich übergegangen und die günstige Handlung in Gang gebracht hatte, beschloss ich, dass ihm doch eine Strafe durch die Konstruktion eines unwahren Satzes gegeben werden sollte. Sie alle sind hochgebildete Regierungsangehörige, Mitglieder der Gerichtshöfe, arrivierte Leute, so habe ich vorher gehört. Aber nach dem, was der hier nun verstanden hat, eher doch nur analphabetische Dummköpfe. Aber hallo, obwohl im Scherz gesprochen, haben Sie meinen Satz in höchstem Maß wörtlich aufgefasst. Verflucht sei, wer absichtlich nicht unterscheidet. Was habe ich gesagt? Nur eben ‚diese junge Frau trägt einen Bauch.‘ Also jetzt aber! Was ist der Sinn dieser Aussage? Einen Bauch tragen doch alle Lebewesen. Was ist Besonderes daran? (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 77+79)

Anschließend formuliert er pflichtbewusst die Bedingungen des „*mātula*“ für die Familie des Bräutigams, die nicht nur die harte Arbeit seiner Nichte als *karmakarī* („Dienerin“) in der Großfamilie durch die Bereitstellung hochwertiger Kochzutaten erleichtern sollen, sondern vor allem den Respekt für ihre mitgebrachten Kompetenzen und ihre künftige hervorragende Arbeit einfordern:

„*mama kathanasyā'yam abhiprāyo yad iyaṁ mahatā snehena lālitā pālitā. āśaiśavād
eva dugdhaghṛtādikāṁ surasavyañjanam amṛtasvādūni phalamūlāni sampannam ruci-
ram cātmapiyam āhāram sevate. bhavatāṁ gr̥he sarvam etat sauvidhyam asyāḥ kṛte
karaṇīyam iti mamāśayaḥ. kim ahaṁ mūḍho vikṣiptaḥ pramatto vā yat svabha-
giṇīputryā jīvanaṁ narakaṁ vidhāsyāmi? kiṁ vā, taptodakena navamālikāṁ setsyāmi?
kṣamyatāṁ kṣamyatāṁ me parihāsā'parādhaḥ. tyajyatāṁ manahkaṣāyitam. etad āśīt
kevalaṁ kautukaṁ nānyat. kanyādānaṁ kanyāgraḥaṇaṁ ca puṇyatamaṁ karma.
mānavajīvane sampadyamāno mahān viśiṣṭaś ca yajñāḥ. kanyā nadīva kuladvayaṁ
kūladvayavat punāti. sā tu setubandhatāṁ yāti dvayor api kuṭumbayoḥ
prītimānasollāsasya. kanyā yasya kasyā'pi bhavet sā pūtā gaur iva pūjyāmānanīyā. sā
bhāvinī mātṛśaktir bhavati. anindyāyāṁ kanyāyāṁ mithyādoṣam utpādya ko nāma
pāpakṛṇ narakagāmī bhavet? madīyeyam bhāgineyā padmā tu suśīlā guṇakhaniḥ
sahasreś ekā. dhanyam tadgr̥ham yatreyaṁ yāsyati. praśamantu pāpāḥ puṇyāni ca
samudayaṁ yāntu. aham atra bhavatāṁ sameśāṁ manahprasādām prārthaye.*“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 78).

¹²⁰ Eine Disputationstechnik: *vīḍamba* „Verhöhnung“; *vitaṇḍa* „Gegenargumentation“. Vokabular und Technik entstammen Disputationsschriften zur Dialektik des eristischen Streits *vitaṇḍā* aus der *nyāya*-Tradition und dem Kapitel *vimānasthāna* der *cārakasamhitā*, die lehren, wie man geschickt die Schwachstellen des Gegners aufzeigt (Prets 2004: 440; vgl. Fußnote 38 in: Guttandin 2020: 76).

„Meine Mitteilung hat die Bedeutung, dass sie mit großer Zuneigung verwöhnt aufwuchs. Schon seit der Kindheit widmet sie sich dem hervorragend zubereiteten Essen, das die Seele erquickt, Milch, Ghee und so weiter, leckere Soßen und Zutaten, köstliche Süßigkeiten, Früchte und Wurzeln. Es ist mein Wunsch, dass in Ihrem Haus all das von guter Qualität für sie bereitgestellt werden muss. Bin ich verwirrt, verstört oder unachtsam, dass ich das Leben der Tochter meiner Schwester zur Hölle mache? Oder kann ich mit warmem Wasser den frischen Fleck entfernen? Der böse Streich möge mir bitte verziehen werden. Lassen Sie das leidenschaftlich gewordene Gemüt los. Das war nur eine Show, sonst nichts. Eine Braut zu übergeben und eine Braut in Empfang zu nehmen ist ein vorteilhafter Verdienst, eine erfüllende große und herausragende Opferhandlung im Leben eines Menschen. Die Braut reinigt beide Großfamilien wie ein Fluss seine Ufer. Sie bildet aber auch zwischen beiden Familien die Brücke der Freude, die ein liebendes Gemüt gibt. Eine Braut, welche auch immer einem beschert ist: Sie muss als rein wie eine Kuh verehrt und respektiert werden. Sie ist die künftige Mutterkraft.^[121] Welcher Bösewicht möchte wohl in die Hölle gehen, nachdem er dem unbescholtenen Mädchen einen unberechtigten Makel heraufbeschworen hat? Padmā, die Tochter meiner Schwester, ist die eine unter Tausenden mit vielen gut herausgearbeiteten Eigenschaften. Segnet ist das Haus, in das sie gehen wird. Die unheilvollen Geschehnisse mögen verblassen und die glückverheißen Umstände sich mehren. Ich erbitte hier von Euch allen Gelassenheit.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 79)

Padmās *mātula* ist gut beraten, beide Großfamilien am Schluss seiner Eulogie auf seine Nichte für seinen Streich um Vergebung zu bitten, da schon im traditionellen Recht die Verleumdung eines Mädchens strafbewehrt ist (*Vighneśvara*-s Kommentar zu *Yajñavālkya* in: Mitākṣarā 1918: 133; 3.66) und der säkulare *IPC* (Section 37: False Accusations) eine Freiheitsstrafe von bis zu drei Jahren für falsche Anschuldigungen vorsieht.

3.2 Kriterien der Personen, die am Prozess der Partner*innenvermittlung beteiligt sind

kanyā varayate rūpam,	Die Braut wählt nach gutem Aussehen,
mātā vittam pitā śrutam,	die Mutter nach Reichtum, der Vater nach Bildung,
bāndhavāḥ kulam icchanti,	die Angehörigen wünschen sich eine angesehene Familie,
miṣṭānnam itare janāḥ	alle anderen wollen leckeres Essen. [Übersetzg. d. Verf.]

Subhāṣitam („Sprichwort“) in: Sternbach und Sharma (Hg.) (1981: 2241; Nr. 8595).

Die Suche nach einem*r passenden Partner*in ist eine Herausforderung, da sich Reichtum, Bildung, angesehener Familienhintergrund und gutes Aussehen nicht häufig auf einer Person vereinen. Die Leserschaft erfährt Padmās Vater Dāmodaras Freude und Erleichterung, nachdem seine Begutachtung eines potenziellen Bräutigams positiv verlief:

ekadā dāmodaraḥ kvacit sūcanām upalabhya samīpavarty upanagare varam draṣṭum gatavān. tatra daivasyānugrahād, vidher vidhānasya bhāvitvān mādhyamakasya

¹²¹ Vgl. Ray 1999.

kauśalyād vety asmin prasaṅge sarvam anukūlam yathābhīpsitañ (Ed. yathebhīpsitañ) ca samapadyata. sandhyākāle (Ed. sāndyakāle) grhaṇ nivartite sati tasmin tasya jāyā prasādasadanam vadanaṁ vilokaṇa sāphalyam anumīya, „api kiñcid apūrvam āśātītam ghaṭitam?“ ity aprcchat.

„atha kim!“ dāmodaraḥ sollāsaṁ sasmitaṁ pratyuvāca- „sarvam abhiṣṭam siddham. [...] arī padmājanani! bālakah tu sahasreṣv ekaḥ.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 58+60).

Eines Tages erhielt Dāmodara von irgendwoher einen Hinweis und fuhr in einen nahegelegenen Vorort, um einen Bräutigam zu begutachten. Dort fiel in dieser Angelegenheit, sei es durch günstiges Schicksal, durch die Auswirkung eines durchgeföhrten Rituals^[122] oder durch die Gewieftheit des Vermittlers alles Positive wie gewünscht zusammen. Als er zur Abendzeit nach Hause zurückkehrte, betrachtete dort seine Frau sein strahlendes Gesicht, leitete davon den Erfolg ab und fragte: „Ist denn etwas Unvorhergesehenes vorgefallen, das unsere frühere Hoffnung erfüllt hat?“

„Definitiv“, erwiderte Dāmodara mit einem glücklichen Lächeln. „Alles ist nach Wunsch geregelt. [...] Treue Mutter von Padmā, der junge Mann ist nun der eine unter Tausenden.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 59+61)

Der Vater hat die Stecknadel im Heuhaufen gefunden, „de[n] eine[n] unter Tausenden“, der alle Kriterien erfüllt. Padmās Onkel wiederholt diese optimale Einschätzung vor den Verwandten des Bräutigams für seine Nichte als „die eine unter Tausenden“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 79).

3.2.1 Das Heiratsalter als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen

Der *Hindu Marriage Act von 1955 (HMA)* wurde 1978 nachgebessert und die Ehemündigkeit für Frauen auf achtzehn Jahre, für Männer auf einundzwanzig Jahre festgesetzt. Mit zwei Ausnahmen sind alle Personen in den untersuchten Erzählungen in diesem Alter oder älter, wenn ihre Hochzeit arrangiert wird, auch Savitā (Mādhavaḥ 2013), für die in den 1960ern noch das Mindestalter von fünfzehn Jahren in einer früheren Version des *HMA* galt (Kalaivani 2015: 17), sowie die Muslimin in der Erzählung von Rāva (1954a) und ihre hinduistische Freundin Saralā, für die in den 1940ern nur das Mindestalter von vierzehn Jahren gesetzlich vorgeschrieben war (Kalaivani 2015: 16). In zwei Erzählungen wird von der Kinderhochzeit der Hauptpersonen berichtet. Das Mädchen Pārvatī und ihr Kindehemann werden zu Beginn von Ravas Erzählung (1954b) verheiratet:

āśid ekadā dhullikāpure pārvatī nāma svadevaraniketane dāsyakarma kurvāṇā kācid gatabhartṛkā. bālyodvāhanirodhakasāraḍāvidhānāt prāg bālām imāṁ suvarṇa-

^[122] Das Ritual, um einen guten Ehemann zu erhalten, ist ein *vrata* („religiöses Gelübde verbunden mit religiöser Praxis“) und wird als *pūjā* für *Lakṣmī* durchgeführt. Hauser (2001: 236) beschreibt die Vorgehensweise für ein Dorf in Orisha mit der Göttin *Maṅgalā* (ein anderer Name der *Lakṣmī*) des dort „Jahni Osa“ genannten Rituals.

savarṇāṅgīm kamalalocanāṁ mṛdulavacanāṁ kenacid bālavareṇa pariṇāyya tatpi-tarau divaṁ gatau. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 22)

Im Dorf *Dhullikā* gab es vor einiger Zeit eine Witwe mit Namen *Pārvatī*, die im Wohnhaus ihres Schwagers Sklavenarbeit verrichtete. Nachdem man das Mädchen mit der Haut wie Gold, den Lotusaugen und der sanften Stimme veranlasst hatte, entgegen dem Gesetz zum Verbot der Kinderehe von einem Kindbräutigam um das Feuer herumgeführt zu werden, verstarben ihre Eltern. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 23)

Die Kinder wurden trotz des seit 1929 bestehenden säkulargesetzlichen Verbots der Kinder-ehe verheiratet. Den Grund für die frühe Verheiratung von Mädchen gibt Baudhāyana an:

A man should give his daughter in marriage while she is still „naked“ to a man of good qualities who has maintained his vow of chastity, or even to one destitute of good qualities; let him not hold back a girl who has started to menstruate (Dha. Bau. 4.1.11, zit. nach Olivelle 2005: 75).

Bālambhaṭṭa bezieht sich in seinen Ausführungen zur *mitākṣarā* auf dieses *sūtra* und definiert genauer:

The phrase, „while she still goes naked“ in the above verse of Baudhāyana, means „a girl of nine years of age“, otherwise a girl technically called „Rohinī.“ (Mitākṣara 1918: 130)

Vasiṣṭha erklärt die Wichtigkeit einer frühen Ehe der Töchter für die Eltern ausführlicher:

Out of fear that she should menstruate, a father should give a girl in marriage while she is still naked, for if she remains in his house after puberty her father becomes guilty of a sin. As many menstrual periods a girl has while men of equal class are asking for her hand in marriage and she herself is willing, so many fetuses do her parents kill—so states the Law. (Dha. Va. 17.70–71 in: Olivelle 2005: 75)

Der späteste Termin für die Heirat eines Mädchens liegt vor ihrer ersten Menstruation, da ihre Eltern sonst sündigen würden. Die Kindbraut blieb zumeist im Haus der Eltern, bis die Ehe beim Eintritt der Pubertät vollzogen werden konnte (Durant 1930: 184 und 226). Im Indien des 19. Jahrhunderts verbreitete sich die Kinderheirat in alle Schichten, um Blutreinheit und soziale Grenzen zu wahren (Young Lives und NCPCR 2017: 3). Die Verheiratung minderjähriger Mädchen beruht auf gesellschaftlichen Normen und wird bis heute trotz weltlicher Verbote praktiziert (Young Lives und NCPCR 2017: 2). Es können einige zusätzliche wirtschaftliche, gesellschaftspolitische (Voland und Engel 2000: 401) und gesellschaftliche Gründe (Young Lives und NCPCR 2017: 3) für die Praxis der Kinderehe aufgezählt werden, doch der treibende Faktor bleib nach einer von Unicef unterstützten Studie der traditionelle Hintergrund:

From a cultural perspective, parents feel that it is important to marry off their son or daughter at an early age in order to fulfil certain religious obligations and duties, chief among them to ensure progeny to continue the family lineage and perform various re-

ligiously mandated rituals after the death of the parents and grandparents. Thus, the marrying off a daughter, as soon as she attains puberty, is seen as a religious rite of passage by parents and, thus, a non-negotiable obligation (Srinivasan, Khan, Verma 2015: 15).

Trotz der gegenteiligen Praxis in einigen Regionen und Gemeinden Indiens bis heute (Gastón, Misunas und Cappa 2019: 219–228) gibt es in den *dharmaśūtra*-s keinen Hinweis auf Kindbräutigame. Young Lives und NCPCR (2017: 7) betonen die geringe Aufmerksamkeit, die diesem Thema im 20. und 21. Jahrhundert durch Forschungs- und Interventionsprogramme entgegengebracht wurde.¹²³ Der wichtigste Grund für die frühe Verheiratung von Jungen ist der Beginn der Pubertät (Young Lives und NCPCR 2017: 78), der gleiche Antrieb, den *Baudhāyana* und *Vasiṣṭha* für die Eltern von Mädchen anführen.

1991 befanden sich zur Zeit der Befragung von Personen aus der Altersgruppe 15–19 Jahre in Indien noch ca. 40 % in einer Kinderehe, während die Prozentzahl bis 2011 kontinuierlich auf 20 % heruntergegangen war (Srinivasan, Khan, Verma 2015: 18). Strenge Gesetze gegen Kinderheirat nach der Unabhängigkeit Indiens und Maßnahmen zu ihrer Durchsetzung liefen ins Leere (Young Lives and NCPCR 2017: 4), bis Programme zur Stärkung des Selbstbewusstseins und der Finanzen von Mädchen (Young Lives and NCPCR 2017: 23–31) nach dem „Prohibition of Child Marriage Act, 2006“ umgesetzt wurden (Young Lives und NCPCR 2017: 37). In einigen Distrikten des Landes waren trotzdem zunehmende Tendenzen zwischen dem Zensus von 2001 und 2011 bezüglich der Heirat minderjähriger Mädchen (Young Lives und NCPCR 2017: 61) und minderjähriger Jungen (Young Lives und NCPCR 2017: 66) festzustellen. Der führende Bezirk war *Mahārāṣṭra*, der Bundesstaat, in dem Rāva lebte, die Autorin der beiden Erzählungen, in denen Verheiratungen erwähnt werden, die vorpubertär oder mit Beginn der Menstruation durchgeführt wurden. Besonders war die Stadt Puṇe in der Nähe von Pārvatīs Dorf betroffen (Rāva 1954b). Die Autorin greift in beiden Erzählungen mit der frühen Verwitwung in Zusammenhang mit dem Verbot der Witwenheirat eine der negativen Folgen für minderjährige Ehefrauen auf. Pārvatīs Kindehemann verstirbt kurz nach der Hochzeit. Sie wird als Arbeitssklavin zur Familie ihres Schwagers gebracht und weiß, dass sie für immer zu

¹²³ „Young Lives“ und „NCPCR“ nutzen für ihre Untersuchung Informationen aus der indischen Volkszählung, die im Abstand von zehn Jahren und im ersten Jahr jedes Jahrzehnts durchgeführt wird. Die letzte Zählung wurde 2011 durchgeführt, die für 2021 geplante Zählung musste pandemiebedingt verschoben werden und soll 2026 nachgeholt werden. In ihrer aussagekräftigen Studie interpretieren Young Lives und NCPCR die Daten aus der Volkszählung von 2011, einschließlich einiger Vergleiche mit der Volkszählung von 2001 und mit dem jährlich durchgeföhrten „National Family Health Survey (NFHS)“ von 2015/16, einer weiteren wichtigen Datenquelle für Indien mit Informationen zu verschiedenen sozialen und gesundheitlichen Themen auf nationaler und bundesstaatlicher Ebene.

ihrem verstorbenen Kindehemann gehört. Zu Beginn der Pubertät wird ihr der Kopf geschnitten, sie wird weiß gekleidet und lebt als Witwe am Rande der Gesellschaft. Männern schienen die Konsequenzen einer frühen Verwitwung für Frauen zumindest in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht bewusst zu sein (Hauswirth 1932: 135 und 136). Rāva zitiert die Unbedarftheit des „jungen Mannes“ bezüglich der Situation der Witwen in einer der Erzählungen:

atha gacchatsu varṣeṣu sūryāṁśur girikandaram iva kaścid yuvā pārvatyā hr̥dayam agāhata. laukikānām agocaram āntarasaundaryam mrgyan kaścit pravāśī pārvatīm kūpasamnidhau sākṣād divā paśyan rātrau ca manasā vicintayan maline pure 'smi vyalambata. dīrghikāsaṁnidhisthitāsv anekavanitāsu vidhavāpi manohartrī pārvaty eva tam cakarṣa. tasyā apūrvalāvaṇyam darśam darśam vimohito 'bhūt taruṇo 'dhikādhikam. vidhavānāṁ dīnatvam tu na sa vyajānāt. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 24)

Als nun die Jahre vergingen, drang ein junger Mann in Pārvatīs Herz wie ein Sonnenstrahl in eine Berghöhle. Ein Reisender verweilte auf der Suche nach der für gewöhnliche Menschen unerreichbaren aus dem Inneren kommenden Schönheit in dem schmutzigen Dorf, wo er Pārvatī tagsüber am Brunnen leibhaftig sah und nachts mit Zuneigung an sie dachte. Von den vielen Frauen, die am länglichen See standen, zog ihn Parvatī an, die, obwohl sie Witwe war, doch sein Herz raubte. Der junge Mann betrachtete immer wieder ihre außergewöhnliche Schönheit und wurde mehr und mehr betört. Das Elend der Witwen kannte er jedoch nicht. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 25)

In einer anderen Erzählung Rāvas (1954b) wird ein Mädchen in den 1930ern einem älteren Mann in die Ehe gegeben:

Pañcavimśater vatsarebhyah prāk kaścit taruṇo Harir nāma trayodaśavarṣīyāṁ śāradām iva viśāradām anasūyām ivānasūyām alpavarṣīyām api pariṇatavayaskām iva suvarṇam iva suvarṇām sugṛhitāmnīm Sunītim imām pariṇītavān. (Rāva 1954d: 76)

Vor fünfundzwanzig Jahren hatte ein junger Mann namens Hari die dreizehnjährige Sunīti geheiratet, die zu Recht ihren Namen trug.^[124] Sie hatte einen schönen Teint wie aus Gold, war klug wie Sarasvatī, frei von Neid wie Anasūyā, schien schon im heiratsfähigen Alter zu sein, obwohl sie noch jung war. (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 113)

Hari ist fünfundzwanzig Jahre alt,^[125] als er die dreizehnjährige Sunīti heiratet. 1929 war das Mindestalter für die Verheiratung eines Mädchens gesetzlich auf vierzehn Jahre festgesetzt worden. Eine Ausnahmeregelung der damaligen Version des *IPC* (section 37) gestattete sexuelle Aktivität in der Ehe ab dreizehn Jahren (Pitre und Lingam 2021/2022: 464). Die *dharmaśūtra-s* befassen sich nicht mit der Festlegung eines genauen Altersunterschieds zwischen

^[124] *Sunītiḥ*: „Die sich gut benimmt, eine mit dem richtigen moralischen Verhalten.“

^[125] Haris Alter zur Zeit seiner Hochzeit ergibt sich aus der Information in der Erzählung, dass er nach zwanzig Jahren im Alter von fünfzig Jahren aus dem Gefängnis zurückkehrt und mit Sunīti an diesem Tag 25 Jahre verheiratet war.

Bräutigam und Braut und bestätigen damit ihren Anspruch, nur die allgemein gültigen Regeln zusammenzufassen. Dass die Braut jünger als der Bräutigam sein sollte, scheint eine davon gewesen zu sein:

A householder should marry a wife who [...] is younger than he. (Dha. Gau 4.1–5 in: Olivelle 2005: 74)

Andere Texte enthalten detailliertere Vorschriften und geben Altersunterschiede vor, die weit über das doppelte Alter eines Bräutigams im Verhältnis zum Alter seiner Braut hinausgehen (*viṣṇupurāṇa* in: Taylor 2021: 235; III.10.16). Sunīti (Rāva 1954c) verwitwet fünf Jahre nach ihrer Heirat mit achtzehn Jahren, als sie das erste Mal schwanger ist. Ihr Leben widmet sie der Erziehung des Sohnes und der Religion. Die Härte des Witwendaseins zwingt sie in tiefe Depression. Die Furcht der Frauen vor ihrer Missachtung als Witwe dauert bis heute an (vgl. Chen und Dreze 1995 und 2002). Hiervon erzählt Śrī Yogamāyā. Ihre Hauptfigur Sumitrā ist durch die von Astrologen angezeigte Möglichkeit, früh zu verwitwen (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 165; 161–163) und „allein übrig zu bleiben“ (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 163), anhaltend psychisch belastet, da ihre und ihres Ehemannes Auffassung der Ehe als *samskāra* (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 169) eine Wiederheirat ausschließt.

3.2.2 Jāti-Endogamie als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen

In zwei Erzählungen werden die unterschiedlichen *jāti*-s als Hinderungsgrund für eine Heirat explizit erwähnt: Pārvatīs „junger Mann“ (Rāva 1954b) findet Priester, die bereit sind, das religiöse Gesetz bezüglich des Verbots der Witwenheirat beiseite zu lassen, sei es wegen ihrer Kenntnis des säkularen Gesetzes von 1856, das Witwenheirat ausdrücklich gestattete (*Hindu Widows' Remarriage Act, 1856*), oder wegen ihres Bezugs auf autoritative frühe Quellen der Tradition, die die Heirat einer Witwe nicht verbieten (z. B. *kauṭilīyārthaśāstra* 3.2.28, Topic 59b in: Olivelle 2013: 183–184). Sie wollen jedoch nicht über das Endogamie-Gebot des traditionellen Gesetzes (*dharma*) hinwegsehen:

*param kṛtsnam dinam aṭatāpi tena na ko 'pi purohitaḥ samupalabdhāḥ vīprān anekān
uvāca taruṇāḥ. ,vidhavām yuvatiṁ dharmato vodhum icchāmi. tad āvayoḥ
pāṇigrahaṇāṇam sampādyatām.' iti prārthitais tair vīpriḥ proktam. ,gamyatām ito na
sampādayiṣyāmo vivāham imam. dharmalopo bhaviṣyati vīdhavāyāḥ punarvivāhād' iti.
kecid bhūsurās tāv udvāhayitum pratipannavanto 'pi taylor vargabhinnatām jñātvā
tadarthanām pratyācakhyuḥ. ,yuvām brāhmaṇāv api sutarām bhinnavargau. yuvayoh
saṁyogo vāmadharmaḥ khalu syād' iti. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 28+30)*

Der junge Mann, der keinen autorisierten Priester fand, obwohl er den ganzen Tag unterwegs gewesen war, sprach einige Brahmanen an: „Ich möchte die junge Witwe rechtmäßig heiraten. Seien Sie so freundlich, dafür die Zeremonie der Handnahme für uns durchzuführen.“ Die gebetenen Brahmanen erklärten: „Gehen Sie weg. Wir werden diese Hochzeit nicht durchführen. Das religiöse Gesetz wird durch die Wiederverheiratung einer Witwe verletzt.“ Einige „Erdengötter“ waren bereit, sie zu verheiraten, doch nachdem sie von ihrer unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeit innerhalb der Gesellschaftsklasse erfahren hatten, lehnten sie es ab, der Bitte Folge zu leisten. „Obwohl ihr beide Brahmanen seid, stammt ihr aus völlig unterschiedlichen Gemeinschaften. Eure Verbindung würde ja dem religiösen Gesetz entgegenstehen.“ (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 29+31)

Pārvatī und ihr junger Mann sind Brahmanen. Ihre Familien sind jedoch verschiedenen *jāti*-s zugehörig. Die endogame Heiratsregel erlaubt keine Verbindung zwischen den Geburtsgruppen. Rāva gestattet sich an dieser Stelle, die Meinung der Brahmanen und ihren Anspruch als Entscheider über Glück und Unglück des Paares in Zweifel zu ziehen, indem sie sie spöttisch als „Erdengötter“ bezeichnet. Ihr Spott hat Tradition. In der politischen Satire *Hāsyārṇava-Prahasanam* von Jagadīśvara Bhaṭṭācārya aus der Zeit zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert wird in fünf Akten kontinuierlich und rückhaltlos Spott über starrsinnige, arrogante, korrupte und dekadente Brahmanen ausgegossen (vgl. Sharma 2020).

Gist (1954: 155) zitiert einen jungen noch ledigen Brahmanen aus dem Jahr der Verfassung von Rāvas Erzählung, der sich der Brautauswahl seiner Familie unterordnen werde, um einer zukünftigen Frau, die er nach eigenen Kriterien auswählen würde, die Schikanen seiner Verwandten zu ersparen. Wenn er die Braut eigenmächtig auswähle, erfülle er damit womöglich nicht die Kastenanforderungen seiner Familie. Der Autor des Artikels bewertet die Überlegungen des jungen Mannes mit „temperate and realistic“ für die Zeit um 1954. Er verweist auf eine offenere Haltung gebildeter Kreise in den Großstädten, merkt aber an, dass „only against certain restrictions of the caste system, not against the system as such, is there anything like concerted and vocal opposition. The hard core of the system, caste endogamy in marriage, is remarkably resistant to change“ (Gist 1954: 155). Jāni (2015) erzählt von der anhaltenden Relevanz einer Ehe zwischen Personen derselben sozialen Geburtsgruppe für eine Familie um die Wende zum 21. Jahrhundert:

malhārabhaṭṭaḥ ,varṣā varmā' nāmnyā yuvatyā saha m.sc. varge adhyayanam akarot. pañcavarṣāṇi yāvat sahādhyayanena tasyāḥ paricayaḥ dr̥ḍho jātaḥ. maityram̄ pranaye parivartitaṁ tat tu āśāḍhenaiva jñātam. bhinnajñātitvāt malhārasya kuṭumbino varṣāṁ na svyakurvan. (Guttandin 2020: 174+176)

Malhāra Bhaṭṭah studierte mit einer jungen Frau, deren Name Varṣā Varmā war, im M.-Sc.-Studiengang. Während der fünf Jahre gemeinsamer Studienzeit wurde diese Bekanntschaft fest. Dass sich Freundschaft in Liebe wandelt, ist gerade für den Regenmonat bekannt. Weil ihre jeweiligen Gesellschaftsgruppen zu unterschiedlich waren, wurde Varṣā von Malhāras Verwandten nicht akzeptiert. (Guttandin 2020: 175+177)

Der Autor erwähnt ausdrücklich die Beinamen des Liebespaars, die ihre Geburtsgruppe anzeigen: *Bhaṭṭah* ist der Name eines brahmanischen *jātis*, die *varmā* gehören zum südindischen Kastenblock der *vaniyyar*, der in präkolonialer Zeit noch an der Schwelle zur Unberührbarkeit stand, sich jedoch bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zur angeseheneren Gesellschaftsklasse der *kṣatriya* aufwerten konnte (Münster 2007: 177).¹²⁶ Im Gegensatz zu Rāvas Erzählung (1954b) besteht nicht nur eine Differenz der *jāti*-s innerhalb der gleichen Gesellschaftsklasse, sondern auch zwischen zwei *varṇa*-s („Klasse, Stand“). Nach Ansicht der Familie des Mannes kommt eine Ehe nicht in Betracht. Der *HMA* erlaubt zwar die Heirat mit jedem*r Partner*in (§ 5) und die Verfassung der Republik Indien von 1947 (*Constitution of India*) verbietet in § 15 die Diskriminierung basierend auf Kastenzugehörigkeit in öffentlichen Institutionen, doch kann das Verbot nicht in den Privatangelegenheiten einer traditionellen Eheschließung durchgesetzt werden. Dumpala (2022: Vol. 5, 1: 2340) bezieht sich auf Studien zum Thema Kaste und Heirat und stellt für die Zeit von Jānīs Erzählung fest: „[E]ndogamous marriage as the major constituent of caste is unmitigated, education having no effect on its decrease.“¹²⁷ In Banamāli Biśvālahs Narrativ „Vom Menschen zum Dämon“ (2006) vermeidet ein Vater jegliche Einflussnahme auf die Brautwahl seines Sohnes:

*putrasya vayaḥ vilokya ramāpateḥ pitā tasya vivāhārtham tvarāyām āsīt. bahavah
uttamottamāḥ prastāvāḥ api āgatāḥ. parantu ramāpatiḥ tān prastāvān na
aṅgikṛtavān. antataḥ svagrāmasya ekāṁ nirdhanām sundarīm ca yuvatīm saḥ sva-
vivāhārtham citavān. gṛhe sarvavidhā sampannatā rājate. ataḥ pitur api yautukalālasā
nāsīt. saḥ tam prastāvām saharṣam aṅgikṛtavān. yatra putraḥ vāñchatī tatraiva vivāho
bhavatu. vivāhe putrasyaiva sukhāya prāthamikatā deyā iti tasya pragatiśīlah vicārah
āsīt. saḥ jānāti sma yat kevalam prabhūtam yautukam ānīya putram sukhinām
draṣṭum na śakyate. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 130)*

Als Ramāpatis Vater sah, dass der Sohn in der Blüte der Jahre war, wollte er ihn bald verheiraten. Es kamen auch hervorragende Angebote herein, doch nahm Ramāpati die Angebote nicht an. Am Ende wählte er für seine Verheiratung ein mittelloses und schö-

¹²⁶ Die Informationen zum Kastennamen *varmā* wurden Guttandin 2020: 177, Fußnote 7 entnommen und hier zum besseren Verständnis des Hintergrundes aufgeführt.

¹²⁷ Siehe auch die Urteilsbegründung Richters Katju, Markandey (07.07.2006). Die Klägerin war freiwillig eine „intercaste marriage“ eingegangen und mit ihrem Ehemann geflohen. Daraufhin zogen ihre Verwandten zu den Gütern der Verwandten des Ehemannes, verprügeln diese und zerstörten ihren Besitz.

nes junges Mädchen aus seinem Dorf. Zu Hause waren sämtliche Mittel in Fülle vorhanden. Deshalb hatte der Vater auch keinen Bedarf an einer Mitgift. Das Angebot akzeptierte er gern. „Wo der Sohn freit, dort soll auch Hochzeit sein. Dem Glück des Sohns muss in Heiratsangelegenheiten Vorrang gegeben werden“, so seine klug vorausschauende Überlegung. Er wusste, dass er den Sohn nicht glücklich sehen könnte, wenn ihm lediglich eine hohe Mitgift zugeführt würde. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 131)

Sein Sohn übergeht alle eingehenden Angebote potenzieller Partnerinnen, die eine gute Mitgift angeboten hatten, und wählt die schöne, aber mittellose Śraddhā aus seinem Dorf. Der Autor erwähnt in seinen Erzählungen weder *varṇa* noch *jāti*. Daraus kann weder geschlossen werden, dass Ramāpati seine Partnerin kastenübergreifend, noch dass er sie kastenkonform gewählt hat. Später wird er die Scheidung fordern, um seine Hausangestellte heiraten zu können. Ob diese einer sehr viel niedrigeren Kaste angehört, können wir im Jahr 2006 nicht mehr unbedingt aus ihrer Anstellung oder aus ihrem geringen Vermögensstatus schließen. In einer anderen Erzählung des Autors (2010) heiratet Rājīv eine Frau, die weder Inderin noch Hindu ist, was impliziert, dass sie nicht in das Kastensystem eingliederbar ist.

3.2.3 Im Einklang stehende Geburtshoroskope als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen.

Next sins that make people sordid: gambling; sorcery; [...] and practising astrology *nakṣatranirdeśa* (Dha. Bau. 2.2.15–16 in: Olivelle 2005: 173).

Die horoskopische Astrologie wird nicht als indisch indigen angesehen, sondern als ursprünglich hellenistisch oder mesopotamisch (Pingree 1973: 3). Einige Meinungen deuten auf eine parallele indische Entwicklung hin, die Interaktion mit Griechenland und China begleitend (z. B. Tripathi 2008: 264–267). Die frühen *jyotiṣa*-Texte (Astrologietexte) in Form von *vedāṅga*-s, hilfswissenschaftliche Texte für die Interpretation des *veda*, beinhalten die Messung der Zeit, die Vorhersage der Tageslänge, des Sonnenaufgangs und der Mondzyklen. Entsprechend ist *jyotiṣī* ein Kastenname früher angesehener *pāṇḍit*-s, den *śākadvīpibrahmaṇa*-s, die Astrologie zur Berechnung des Kalenders und der Vorhersage der besten Zeit für vedische Rituale praktizierten. Sie wurden nicht darum gebeten, einen glückverheißenen Tag für eine Hochzeit vorzuschlagen oder die Horoskope potenzieller Ehepartner*innen abzugleichen (Pandey 1946: 352). Mit der Zeit sanken die *śākadvīpiyajyotiṣī*-s unter dem Einfluss der Wissenschaft auf den Status von „backward classes“.¹²⁸ Die Ausübung von *jyotiṣa* war also mög-

¹²⁸ Die *śākadvīpibrahmaṇa*-s lebten hauptsächlich in Nordindien und Odisha. Die „List of Socially and Economically Backward Classes, Communities and Subcastes (SEBC) in the State of Odisha (2020)“ weist drei *jyotiṣā-jāti*-s unter den Nummern 163–165 auf. Auf der „Central List of OBCs For The State of Orissa“ ist eine *jāti* unter der Nummer 54 erwähnt. Die Lehre des Faches *jyotiṣa* als Wissenschaft an einigen indischen Universitäten wie der „Banaras

licherweise nicht verboten, wenn es um die Berechnung von Daten und Kalendern ging, aber es könnte verboten gewesen sein, politische oder karmische Ereignisse und Naturkatastrophen vorherzusagen und persönliche Beratung auf der Basis der Planetenkonstellationen anzubieten. Wenn es um Einfluss von Planeten auf das individuelle *karma[n]*, die Interpretation des Geburtshoroskops oder die Vorhersage des günstigsten Datums einer wichtigen Veranstaltung geht, verlassen sich Menschen seit früher Zeit bis heute auf die Praxis aus dem Volksglauben und darin versierte Astrolog*innen als vertrauenswürdige Fachleute (Pugh 1983: 132). In einigen der recherchierten Erzählungen ist über die Konsultation von Astrologen im Verlauf einer Eheanbahnung zu lesen. Basierend auf den Horoskopen mit der Position der Planeten am Ort in der Minute der Geburt der Heiratswilligen wird anhand von acht Faktoren überprüft, ob aus astrologischer Sicht von einer Kompatibilität der Partner*innen ausgegangen werden kann. Viśveśa und Sumitrā (Śrī Yogamayā 2011) ließen ihre Geburtshoroskope vor der Hochzeit abgleichen. Durch Viśveśa ergab sich ein Punkteabzug, da sein Horoskop darauf hinwies, dass er frühzeitig sterben könnte. Auch wenn Sumitrā die „Wahrsagerei“ (Śrī Yogamayā 2011 in: Guttandin 2020: 165) von sich weist und Viśveśa trotzdem heiratet, versinkt sie in immer tiefere Sorge um sein Leben und ihre darauffolgende Einsamkeit bei seinem potenziellen frühen Tod:

viśveśasya viṣaye sadaiva cintākulā vartate sumitrā. āśaṅkā jñātasāreṇājñātasāreṇā vā tasyā manasi sampraviṣṭā. tasmād eva sāśaṅkāvyādhipiḍitā yadā viśveśasya videśagamanāt prāk purīnagare ekasmād durghaṭanāt tasya jīvanam bhāgyāt surakṣitaṁ jātam. vivāhasya svalpadinānantaram evam vidhaghaṭanayā hataprabhā sā kayāpy ajñātaśaṅkayā sadānyamanaskā tiṣṭhati.

svīyacchātrajīvanaṁ cintayati sumitrā. chātravāse samayasyāpacaye vada tv athavā modāya katipayacchātrāṇām jyotiṣavidyā modakary āśīt. tasyā dakṣiṇahastām drṣṭvā kāpy uktavaty āśīd yat tasyāḥ patyur āyuḥ svalpam. punaḥ kāpi tasyā vāma-hastām drṣṭvoktavatī yat tasyā vaidhavyayogo 'sti. punar vivāhāt prāk janmapatri-prabhṛtīnām melanād jyotiṣavidyāvīśārado tasyā vaidhavyayoganirākaraṇāya višeṣapūjāvidher āyojanārthaṁ parāmr̄ṣṭavān āśīt. vivāhānantaram teṣām gṛham ayācitabhāvena jyotiṣajīvikayā jīvitasyaikasya mārgabhrāmakasya vacanam api bahv adhikam jātam sumitrāyāḥ kṛte – bhavatyāḥ patir yady api janmanā svalpāyusampannas tathāpi karmaṇā tat parivartayet. patnīniṣṭhayā tasya dīrghajīvanam vā bhavet.– etat sarvam mūlyahīnam ityaikadā cintayantī sumitrādyā tat sarvam pratidhvany-ākārena svaśarīrasya pratitantrīm anubhavati. (Śrī Yogamayā 2001 in: Guttandin 2020: 160+162)

Sumitrā war immer in Sorgen um Viśveśa versunken. Die Angst war bewusst oder unbewusst in ihre Psyche eingedrungen. Daraus resultierte, dass sie von einer Angststörung

Hindu University“ in Varāṇasī wird seit dem Urteil des Obersten Gerichtshofs von Indien (Mathur 05.05.2004), das den Antrag auf Anerkennung des Wissenschaftsstatus von *jyotiṣa* abwies, nicht mehr angegriffen.

heimgesucht wurde, seit Viśveśas Leben durch glückliche Fügung in Purī aus einer bösen Situation gerettet worden war. Das war noch vor seiner Reise ins Ausland. Von der Nachwirkung betäubt bleibt sie auch noch ein paar Tage nach der Hochzeit wegen irgendeiner unbewussten Angst immer geistesabwesend.

Sumitrā denkt an ihr Leben als Schülerin. Im Internat machte die Astrologie einigen Schülerinnen Freude: „Komm, sag doch was, damit die Zeit vergeht, oder einfach zum Spaß.“ Eine hatte gesagt, dass die Lebenszeit ihres Ehemanns kurz sein würde, nachdem sie ihre rechte Hand angeschaut hatte. Und dann hatte eine gesagt, dass sie das Joch der Witwenschaft erwarte, nachdem sie ihre linke Hand angeschaut hatte. Zudem hatte der Astrologe nach dem Abgleich der Geburtshoroskope vor der Hochzeit die Durchführung eines speziellen Verehrungsrituals angesprochen, um ihrem Witwenjoch entgegenzuwirken. Die Aussage eines mit der Astrologie seinen Lebensunterhalt fristenden herumziehenden Betrügers, der nach der Hochzeit unerwünscht in ihrem Haus auftauchte, war auch viel zu viel für Sumitrā: Obwohl ihrem Ehemann in dieser Wiedergeburt ein kurzes Leben bestimmt sei, könne das trotzdem durch gute Taten abgewendet werden. Er könne sogar ein langes Leben durch die Hingabe der Ehefrau haben. Sumitrā, die damals dachte, dass viel Geld für nichts dahingegangen sei, fühlt das alles heute in jeder Faser ihres Körpers widerhallen (Śrī Yogamāyā 2001 in: Guttandin 2020: 161+163).^[129]

Padmās Vater (Dvivedī 2012) traf beim Abgleich der Horoskope seiner Tochter und möglicher Heiratskandidaten regelmäßig auf Hindernisse:

„[...] kintu āturo vaidyaprārthīva yatrāpi gacchāmi, tatra ko 'pi pratyavāyah samāpataty eva. kvacid gotraikyam, kvacin nādī abhinnatvam, kvacid guṇānāṁ nyūnatvam, kvacin maṅgalatvam kvacic ca rāhudoṣah. daivo 'pi dūṣayati melāpakam. [...]“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 57)

Aber wo auch immer ich hingehe wie ein Kranker, der sich einen Arzt wünscht, taucht irgendein Hindernis auf. Mal ist es die identische väterliche Abstammungslinie *gotra*, mal die Gleichheit einer Sternbildgruppe *nādī*, mal ein Mangel an Pluspunkten *guṇa*, hier der Mars und dort der schlechte Einfluss von Rāhu. Sogar das Schicksal korrumpt die Stellung der Planeten. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 57)

Gotra bezeichnet den Familiennamen einer Abstammungslinie, die auf einen *r̄ṣi* (Seher) zurückgeführt wird. Es darf nicht innerhalb der väterlichen Abstammungslinie geheiratet werden (Dha. Ā 2.11.15–16 in: Olivelle 2005: 74; Dha. Gau. 4.2–5 in: Olivelle 2005: 98). Eine *nādī* besteht aus einer Gruppe von neun Sternbildern. Bei Gleichheit einer *nādī* gibt es einen Abzug von der Gesamtzahl der Punkte, die für eine Verbindung sprechen, da beispielsweise Schwierigkeiten im Eheleben, der frühe Tod eines*r der Ehepartner*innen oder gesundheitliche Probleme der Kinder zu erwarten seien. *Guṇa* ist in der Astrologie der Fachausdruck für einen der 36 Pluspunkte, die sich aus der Untersuchung der acht Faktoren für eine passende Part-

¹²⁹ Dass die Problematik in Indien verbreitet ist, zeigt eine ähnliche Behandlung des Stoffs durch die in englischer Sprache schreibende indische Autorin Anita Desai in ihrem Roman „Cry, the Peacock“ aus dem Jahr 1980.

nerschaft bestenfalls ergeben können. Es können 36 Pluspunkte erreicht werden. Unter achtzehn Punkten wird von einer Heirat abgeraten. Mit *rāhu*, auch *chāyāgraḥa* (Schattenplanet) genannt, wird der Wendepunkt des Mondes nach dessen aufsteigendem Umkreis um die Erde bezeichnet. Wenn *rāhu* im Geburtshoroskop ungünstig im Verhältnis zum Mars steht, wird diesem Umstand eine negative Auswirkung *doṣa* auf den Charakter des Menschen zugeschrieben.¹³⁰

Vijayās und Rākeśas Familien (Pāṭanī 1994) haben bereits positive Eindrücke voneinander in Vorgesprächen mit dem Bruder der Mutter, dem *mātula* als Heiratsvermittler, erhalten. Vijayās Onkel verhandelt im Auftrag der Eltern weiter. Danach wird geprüft, ob auch die Geburtshoroskope der Ehekandidat*innen zusammenpassen könnten:

vivāhaprastāvasya māsānantaram eva vaivāhikasambandhasvīktiviṣayakam patram samprāptam. varapakṣyaiḥ kanyāyāḥ citram janmapatram ca yācitam āśit. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 94)

Schon einen Monat nach der Eheanbahnung kam ein Brief bezüglich der Annahme der ehelichen Verbindung an. Die Verwandten des Bräutigams baten um ein Foto und das Geburtshoroskop der jungen Frau. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 95)

3.2.4 Mitgift als Kriterium für die Heiratsvermittler*innen

Ob das Mitgiftsystem in Indien bis auf *Manu* zurückgeht (vgl. Stanley und Goody: 1973), keine antiken Wurzeln hat (vgl. Witzel 1996), der „sanskritization“ geschuldet ist (vgl. Srinivas 1984) oder sich später aus endemischen Bräuchen der unteren Kasten aus diffusen historischen Gegebenheiten durch Brahmanisierung aufgeblättert hat (vgl. Sheel 1997: 1709–1718), ist nicht abschließend geklärt. In den *dharmaśutra*-s ist lediglich eine standardisierte Brautausstattung im Sinn eines *strīdhana* erwähnt (Dha. Ā. 2.11.17 in: Olivelle 2005: 75–76 und Dha. Bau. 1.21.2–3 in: Olivelle 2005: 75), die sich vom heute praktizierten Mitgiftsystem unterscheidet (Pandey 1949: 293). Vijayās Ehemann Rākeśa (Pāṭanī 1994) unterstützt die Mitgiffnachforderung seiner Eltern, als seine Ehefrau ihm erklärt, dass sie eine Arbeitsstelle außerhalb annehmen musste, um die Summe aufzubringen:

rākeśaḥ: „kim vayaṁ yācāmahe? kanyāpakṣato dakṣiṇopalabdhīḥ bahumato laukikaniyamah yaṁ pratyakṣeṇa pracchannena vā sarve pālayanti.“

vijayā: „śikṣālaṃkṛto ’pi tvam etaj jalpase viṣādo me.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 110)

¹³⁰ Die Erläuterungen zu den Fachausrücken der Astrologie entsprechen dem Inhalt der Fußnoten 3–7 in Guttandin (2020: 55–57), die dort mit Quellenangaben versehen sind. Hier wurden sie für ein besseres Verständnis des Zitats aus Dvivedī (2012) in den Text übernommen.

Rākeśa: „Fordern wir etwas? Der Empfang einer Spende von der Verwandtschaft der Braut ist ein geachteter verbreiteter Brauch, den alle offen oder versteckt pflegen.“

Vijayā: „Dass sogar du das sagst, wo du mit Gelehrsamkeit dekoriert bist, enttäuscht mich.“ (Pātāñī 1994 in: Guttandin 2020: 111)

Srinivas definiert das Mitgiftsystem mit den Eigenschaften der erfundenen Tradition. Die Vorgehensweise, zur Legitimierung eines modernen Brauchs oder einer spät eingeführten Sitte diese an respektierte frühe Sitten anzuknüpfen, hier an die *dakṣinā* („Geschenk, Spende“), mit der auch Rākeśa die Mitgift rechtfertigt, bezeichnet er als verbreitete und uralte indische Praxis:

The attempt to equate the huge sums of cash, jewellery, clothing, furniture and gadgetry demanded of the bride's kin by the groom's, to ‚dakshina‘ is only an attempt to legitimize a modern monstrosity by linking it up with an ancient and respected custom, a common enough and hoary Indian device. (Srinivas 1984: 6)

In Indien ist die Mitgiftgabe, -forderung und -annahme, sei es in Form von Geld, Grundstücken, Häusern oder anderen Gütern seit 1961 gesetzlich verboten (*Dowry Prohibition Act, 1961*). Geldsummen über 7000 Rupien an den Ehemann und seine Familie dürfen nicht vereinbart oder gezahlt werden. Eine gesetzeswidrig empfangene Summe muss innerhalb von drei Monaten an die Ehefrau gehen. Dies erfolgt regelmäßig nicht. Von den Verwandten der Brautleute wird seit 1985 eine behördlich beglaubigte Liste der freiwilligen Geschenke gefordert, deren Vergabe bei einer Hochzeit dadurch offiziell gemacht wird (*Dowry Prohibition (Maintenance of Lists of Presents to the Bride and Bridegroom) Rules, 1985*). In der Praxis werden mit wenigen Ausnahmen weiter hohe Mitgiftsummen verhandelt und gezahlt (Wormer, van et al. 2008: 107). Die Anzahl der mit einer Mitgift arrangierten Hochzeiten und die Höhe der Mitgiftsummen stiegen zwischen 1945 und 1975 stark an und blieben dann auf dem erreichten Niveau, wobei sich im späteren Verlauf die Spitzensummen verringerten (vgl. Chiplunkar und Weaver 2023). Die Persistenz des Mitgiftsystems wird in einer neueren Studie auf ökonomische Faktoren zurückgeführt:

Our findings suggest that norms-based approaches to eliminating dowry are likely to be ineffective because of the strong economic factors that perpetuate dowry. On the bride side, families who refuse to pay dowry for their daughters are left with lower quality grooms. Grooms have a strong economic incentive to accept dowry, particularly if their family has to pay dowry for its own female children or wants to recoup investments in the groom's education. (Chiplunkar und Weaver 2023: 36)

Das Mitgiftsystem wird als unumgehbar Belastung von den Zahlenden, die sich einen „guten Bräutigam“ für ihre Töchter mit dem „groom price“ erkaufen, und von den Empfänger*innen,

die sich das Wohl der Schwiegertochter in ihrem Haus bezahlen lassen, als Verpflichtung akzeptiert (Chiplunkar und Weaver 2023: 5).

Pāṭaṇī (1994) entwickelt in ihrer Erzählung präzise, wie sich der Ablauf einer Mitgift-nachforderung gestaltet, nachdem zunächst bei der Hochzeit Geschenke an die Schwiegerfamilie im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben übergeben worden waren (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 99–101): Nach einiger Zeit beginnt die Familie des Bräutigams kleinere Beiträge von der Schwiegertochter Vijayā zu erbitten, beispielsweise anlässlich einer Studienreise des jüngeren Sohnes. Die Familienkasse ist wegen der zweiwöchigen Anwesenheit der vielen Verwandten und der großzügigen Übergabe von Geschenken an sie während des Willkommenfestes für die Schwiegertochter leer (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 101). Es droht überdies ein teurer Rechtsstreit (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 107). Die Schwiegermutter bereitet die Mitgift-Nachforderung vor:

„satyam, bahuvyayaḥ samjātaḥ.“ kiñcid viramya sāvadat: „parantu samprati na vayam ekākināḥ. atra sānty asmatsambandhino vadhuṣakṣīyāḥ. vivāhakāle etaiḥ yautukarūpeṇa kim apy artham na dattam. idānīm asmākam abhāvakāle ‘vaśyam dāsyanti.“ lālyāḥ antimavākyāt prāg eva vijayā tatra samprāptā. sāpṛcchat: „kīdrśa abhāvakālo mātaḥ?“

lālī smitavyājena svasaṁkocanī gopāyantī uvāca: „nāsti ko ’pi višeṣaḥ. abhiprāyam idam yad adyatane arthābhāvo gr̥ham pīdayati. tava śvaśuro ’pi ṛṇabhāreṇa na muktaḥ. kiñcid arthaśāhāyyārtham ātmanāḥ pitaram likha. tena bhadrapuruseṇa vivāhakāle jāmātṛdakṣiṇārūpeṇa rākeśāya kimapi na dattam. tām dakṣiṇām idānīm eva vitaratu.“ lālī vijayāyāḥ patikulīyānām pratinihitvam akarot. paristhitim jñātvā vijayā apṛcchat: „kiyad dhanam apekṣitam astīdanīm?“ śvaśrvāḥ vacanāt pūrvam eva maheśo ’vadat: „samprati dakṣiṇayātrāsamāyojane pañcaśatamudrāḥ apekṣitāḥ santi.“ vijayā prakoṣṭhe gatvā mañjūṣātāḥ ādāya samāgatā, devarām ca prāha: „maheśa! pañcaśatamudrāḥ gr̥hāṇa.“ „dhanyavādāḥ“ ity uktvā maheśaḥ sadyo niragāt. vijayāyā māṅgalikopahārarūpeṇa tebhyaḥ tebhyo bāndhavebhyah prāptāḥ sarvā mudrāḥ sametya maheśāya dattāḥ āsan. sā svopahārair vañcitavena tathā viṣaṇṇā nābhavat yathā svapatikulīyānām manasāḥ dāridryeṇa. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 106)

„Stimmt, es sind viele Ausgaben zusammengekommen.“ Sie zögerte etwas und sagte: „Aber wir sind jetzt nicht allein. Für einen solchen Fall gibt es unsere Verwandten von-seiten der neuen Ehefrau. Zum Zeitpunkt der Hochzeit gaben sie als Mitgift kein Geld. Nun, in der Zeit unseres Mangels, werden sie uns gewiss etwas geben. Noch bevor Lālī geendet hatte, kam Vijayā hinzu. Sie fragte: „Was für eine Zeit des Mangels, Mutter?“ Mit einem scheinheiligen Lächeln verbarg Lālī ihre Verlegenheit und sagte: „Nichts Besonderes. Es ist ein Fakt, dass Geldmangel derzeit die Familie belastet. Auch dein Schwiegervater ist nicht frei von einer Schuldenlast. Schreibe deinem Vater, er möge uns mit etwas Geld aushelfen. Der gute Mann hat Rākeśa zum Zeitpunkt der Hochzeit kein Geschenk an ihn als Schwiegersohn gegeben. Dieses Geschenk soll er jetzt überreichen.“ Lālī vertrat vor Vijayā die Familienangehörigen ihres Mannes. Vijayā kannte den

Umstand und fragte: „Wie viel Geld ist denn diesmal nötig?“ Bevor die Schwiegermutter antworten konnte, sagte Maheśa: „Derzeit werden fünfhundert Rupien für eine organisierte Reise in den Süden gebraucht.“ Vijayā ging in ihr Zimmer, machte eine Entnahme aus der Kassette, kam zurück und sagte zum Schwager: „Maheśa, hier hast du die fünfhundert Rupien.“ „Vielen Dank“, sagte Maheśa und ging schnell fort. Vijayās sämtliche Rupien, die sie durch diesen und jenen Verwandten zu festlichen Gelegenheiten geschenkt erhalten hatte, waren an Maheśa gegangen. Sie war nicht so traurig darüber, dass sie um ihre Geldgeschenke betrogen wurde, als über die geistige Armut der Familienangehörigen ihres eigenen Mannes. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 107)

Vijayā kennt die Situation bereits und hat schon zu anderen Gelegenheiten aus ihrer Privatschatulle kleine Summen an die Schwiegerfamilie gezahlt. 500 Rupien entsprechen dem 1991 ausgezahlten durchschnittlichen Monatsgehalt von Empfangspersonal eines Hotels (Statistisches Bundesamt, Länderbericht Indien 1995: 132). Ihre Kassette ist nun leer. Kurze Zeit später nehmen die Geldforderungen an Fahrt auf:

vijayā mahānasam mārjayati sma tadaiva lālyā sā bahir āhūtā: „snuṣe! tvayā gr̥ham prati patram preṣitam?“

vijayā: „likhitam eva paraśvadivase, katham?“

lālī: „tarhy ekam patram adya lekhanīyam. asmākam gr̥hasyārthikīṁ sthitīṁ tu tvam jānāsy eva. adyatve āpaṇe varttamānam asmatpaitṛkam gr̥ham avalambya mama patyau devare ca vivādo vardhate, dvāv eva ca nyāyālaye nijsapakṣapuṣṭyai gacchataḥ. etadarthaṁ dhanam apekṣitam asti. svapitre daśasahasrarūpyakebhyo likha. ārambhe pañcasahasramudrāḥ paryāptā bhaviṣyanti. kiñcitkālānantaram aparāh pañcasahasramudrāḥ dadātu. tyaja mahānasakāryam. etad aham samācariṣyāmi.“ lālī svavadhūm anunayati sma. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 107+109)

Vijayā fegte die Küche, als Lālī sie nach draußen rief: „Schwiegertochter, hast du einen Brief nach Hause geschickt?“

Vijayā: „Ich schreibe übermorgen einen, warum?“

Lālī: „Weil heute ein Brief geschrieben werden muss. Du kennst doch die finanzielle Lage unserer Familie. Zwischen meinem Mann und meinem Schwager erhebt sich derzeit ein Streit, der sich an unserem väterlichen Haus auf dem Markt fest macht, und die beiden gehen für das Wohl jeweils ihrer Partei vor Gericht. Dafür wird Geld gebraucht. Schreibe deinen Vater um zehntausend Rupien an. Für den Anfang werden fünftausend Rupien reichen. Die anderen fünftausend Rupien soll er etwas später geben. Lass die Küchenarbeit liegen. Die werde ich erledigen“, beschwichtigte Lālī ihre Schwiegertochter. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 107+109)

Aus Sorge um ihre Eltern, die durch die Mitgift für vier Töchter über das *strīdhana* der Mutter hinaus finanziell stark belastet sind und bereits einen Kredit aufgenommen haben, unterlässt Vijayā den geforderten Brief:

lālī roṣeṇāprcchat: „tarhi tvayā pitaram prati patram na likhitam? paśya, tvam asya kuṭumbasyāṅgam asi. tvam yad arjaviṣyasi tad asmākam pārivārikavyayāya bhaviṣyati. asmaṁbhyam vitaraṇam tu tava kartavya eva. parantu pitrā dattam dhanam

bhinnam. varapakṣiyāḥ vivāhāvasare, vivāhānantaram vā tasya dhanasyādhikāriṇa eva. avabuddham tvayā?“

mevālālo ’vadat: „kim tava jyeṣṭhabhaginīnāṁ vivāhe varapakṣebhyāḥ tava pitā dhanāṁ na prāyacchat?“

tasminn eva kāle vijayāyāḥ patiḥ rākeśo ’vadat: „ekaikasyai ayutadvayam dattam āśid iti śrūyate, punaḥ prabhūtam suvarṇañ ca.“

lālī: „kevalam asmabhyāḥ kiñcīn na dattam asmākam ṛjutayā. vivāha evam eva na bhavati. tadarthaṁ bahu dhanāṁ sañcetavyam.“

„ahaṁ pitre dhanayācanaviṣayakam patram na likhiṣyāmi“ ity uktvā vijayā svapra-kos̄the nirgatā.

ruṣṭā lālī avadat: „apehi. rākeśa! tvam idanīm eva tasyāḥ pitre patram likha. śvaḥ prātaḥkāle ca patrapetiṣkāyāṁ nikṣipa.“ mātūr ādeśam pālāyan rākeśaḥ sudīrgaḥam patram vyalikhad aparedyuś ca patrapetiṣkāyāṁ nyakṣipat. (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 112)

Lālī fragte verärgert: „Dann hast du also keinen Brief an deinen Vater geschrieben? [...] Die Verwandten des Bräutigams haben anlässlich der Hochzeit oder nach der Hochzeit einen Anspruch auf sein Geld. Hast du das verstanden?“

Mevālāla sagte: „Hat denn dein Vater bei der Hochzeit deiner älteren Schwestern den Verwandten des Bräutigams kein Geld gegeben?“

Da sagte Vijayās Mann Rākeśa: „Man hört, dass jeder zwanzigtausend gegeben wurden, und dazu noch eine erhebliche Menge Gold.“

Lālī: „Nur uns hat man wegen unserer Ehrlichkeit¹³¹ nichts gegeben. Das ist keine richtige Hochzeit. Deshalb muss jetzt eine ordentliche Summe zusammenkommen.“

„Ich schreibe dem Vater keinen Brief mit einer Geldforderung“, sagte Vijayā und ging auf ihr Zimmer.

Die verärgerte Lālī sagte: „Geh weg! Rākeśa, jetzt schreibe eben du ihrem Vater den Brief. Und morgen früh wirfst du ihn in den Briefkasten.“ Der Anweisung seiner Mutter folgend setzte Rākeśa einen ausführlichen Brief auf und warf ihn am nächsten Tag in den Briefkasten. (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 113)

Vijayā weigert sich weiterhin gegen den Druck von Schwiegereltern und Ehemann, ihren Vater um Geld zu bitten, und nimmt eine gut bezahlte Arbeitsstelle an. Mit der monatlichen Gehaltszahlung gedenkt sie in einem Jahr die Forderung der Schwiegerfamilie selbst zu begleichen. Nach Ansicht ihrer Schwiegermutter ist ihr Einkommen Eigentum der Familienkasse und daher nicht für den Ausgleich der Mitgiftnachforderung einsetzbar:

„paśya, tvam asya kuṭumbasyāṅgam asi. tvam yad arjayiṣyasi tad asmākam pārivārikavyayāya bhaviṣyati. asmabhyāṁ vitaraṇām tu tava kartavya eva. parantu pitrā dattām dhanām bhinnam.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 112)

Lālī: „Schau, du bist Mitglied dieser Großfamilie. Was du künftig verdienst, wird unserem Familienvermögen zugeschlagen. Die Aushändigung an uns ist nur deine Pflicht. Das hat

¹³¹ Ehrlichkeit (*rjutā*) bezieht die Schwiegermutter darauf, dass sie kein Geld als Mitgift gefordert oder angenommen hat, da es gesetzlich verboten ist.

aber nichts mit dem Geldgeschenk deines Vaters zu tun.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 113)

Vijayā bleibt trotz Einspruchs von Schwiegermutter und Ehemann weiter in Anstellung. Daneben leistet sie ohne Unterstützung durch Schwiegermutter und Schwägerin die Hausarbeit für die Großfamilie:

vijayā pratyūṣakāle utthāya snānādibhir nivṛttā bhūtvā mahānase praviśati sma. śadvādanavelāyāṁ sarveśāṁ pṛthak Aushändigung prakoṣṭheṣu prātaḥkālīnam cāyam, kāryagamanāt pūrvam̄ sarveśāṁ vibhinnaprakārakam aśāṇīyam̄, śvaśrāś ca bhinnam̄ prātarāśāṇīyam̄, tadanantaram̄ śvaśurasya, patyuḥ devarasya nanandārtham̄ ca pṛthak pṛthak madhyāhnabhojanamañjūṣikā iti sarvam̄ sārdhanavavādanaparyantaṁ tvaritagatyā samācarati sma. madhye madhye rākeśasya śvaśurasya, devarasya śvaśrāś ca snānārtham̄ uṣṇajalam̄ teṣām aṅgaproksaṇīyāni, prakṣālitāni pṛthak pṛthag vastrāṇi snānāgāreṣu dhārayati sma. [...] sāyaṁkāle caturvādanavelātaḥ sarve ekaikaśaḥ ḡṛham aṅgacchanti sma. tad ārabhya punaḥ sāyāṁkālīnaḥ kāryakrama ārabdhō bhavati sma. tebhyaḥ cāyam aśāṇīyam̄ ca prakoṣṭheṣu vitaraṇam. tadanantaram̄ rātribhojanavyavasthā rātrau ekādaśavādanavelāyāṁ bhojanakāryakramāšeṣito (Ed. °kramaašeṣito) bhavati sma. vijayāyāḥ śvaśuraḥ navavādanam̄ yāvat āpanāt ḡṛham aṅgacchati sma. tataḥ āpaṇapustikāḥ parīkṣya, rūpyakāṇi gaṇayitvā ca bhojanārtham udyato bhavati sma. rātrau sarvau tenaiva saha bhojanam̄ kurvanti sma. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 102+104)

Vijayā stand gegen Morgengrauen auf und betrat, nachdem sie mit dem Bad und dem Zurechtmachen fertig geworden war, die Küche. Alle hatten um sechs Uhr den morgendlichen Tee auf ihren jeweiligen Zimmern. Das individuelle Frühstück für alle, bevor sie zur Arbeit gingen, und davon getrennt das Frühstück für die Schwiegermutter, darauf die jeweils separaten Behälter des Schwiegervaters, des Ehemanns, des Schwagers und der Schwägerin für das Mittagessen: Alles hatte sie bis um halb zehn eilig herumlaufend fertiggestellt. Irgendwann dazwischen trug sie für Rākeśa, den Schwiegervater, den Schwager und die Schwiegermutter das heiße Wasser für ein Bad, die jeweilige gewaschene Kleidung, die am Körper noch besprengt^[132] werden musste, in die Bäder. [...] Ab vier Uhr abends kehrten sie einer nach dem anderen heim. Von da an begann wieder das übliche Abendprogramm. Tee und Imbiss wurde ihnen in die Zimmer gereicht. Anschließend standen die Arbeitsabläufe für die Mahlzeit zum Abendessenstermin nachts um elf Uhr an. Vijayās Schwiegervater kam gegen neun Uhr vom Markt nach Hause. Er prüfte dann die Handelsbücher, zählte die Münzen und war bereit für das Abendessen. Jede Nacht aßen sie mit ihm zusammen. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 103+105)

Sie erleidet einen Burnout, begleitet von Depression, Ängsten und Suizidgedanken, ausgelöst durch psychischen Missbrauch und Arbeitsüberlastung in Zusammenhang mit der Mitgiftforderung (Shukla und Singh 2013: 29):

^[132] Vgl. Mitākṣarā (1918: 277+278): śloka 184 von *Manu* mit dem anschließenden Kommentar von *Vighneśvara* über die (rituelle) Reinigung von u.a. Kleidung durch das Besprengen mit Wasser.

„ittham jīvanam asambhavaprāyam eva. anudinam ime āghātāḥ! sahiṣṇutāyāḥ bhavati kāpi sīmā! sahiṣṇutāyāṁ api bhavati kimapi prayojanam. yady anayā sahiṣṇutayā kutrāpi kasyām api diśi kim api parivarttanāṁ bhavet tarhy ucitam eva. parantv atra tu mama sahiṣṇutāyāḥ pariśramasya ceme lābhām anubhūya mām śoṣayanty eva. nahi. nāham eteṣāṁ nr̄śāmsatāyāḥ śoṣaṇabindur bhaviṣyāmi. iyām tu mama sarvādhikā durbalatā bhaviṣyati. tatraitaiḥ mama pitre vittanimittam patram api likhitam. dhig eteṣāṁ dhanalobhaḥ. ko vā jānāti āpane teṣāṁ kimapi bhavanam vidyate na vā, yadarthaṁ nyāyālayaviṣayakīm mahatīm vārttām te kalpayanti. hanta! dīnau mama pitaraū. tat patram prāpya mātā me bahu viṣaṇṇā bhaviṣyati. daśasahasra rūpyakāṇi tau kuta āneṣyatāḥ? aham idam anyāyam na sahiṣye. mayā etasya pratikāraḥ kartavyaḥ. parantu svadehaṁ kadāpi na naśīṣyāmi. ātmāno bahu-mūlyam jīvanam etādṛśānāṁ dhanalolupānāṁ kṛte nārpaṇīyam.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 120).

„Auf diese Weise ist das Leben wohl sinnlos. Jeden Tag diese Schläge. Es gibt eine Grenze im Durchhalten. Zwar liegt im Durchhalten ein gewisser Sinn. Wenn durch dieses Durchhalten irgendwo in irgendeiner Richtung irgendeine Wendung entstehen könnte, dann wäre es schon angemessen. Hier aber ziehen sie doch Nutzen aus meiner Erschöpfung vom Durchhalten und zerstören mich tatsächlich. Nein. Ich werde nicht der Punkt sein, der wegen ihrer Bösartigkeit verblasst. Doch meine umfassende Schwäche wird es schaffen. Da haben sie meinem Vater auch den Brief geschrieben, um sich zu bereichern. Verflucht sei ihre Geldgier. Wer weiß sicher, ob auf dem Markt irgendein Gebäude von ihnen, wofür sie sich den großen Fall bei Gericht ausgedacht haben, existiert oder nicht. Ach, meine armen Eltern. Meine Mutter wird sehr traurig gewesen sein, als sie diesen Brief erhalten hat. Von woher werden sie wohl zehntausend Rupien beibringen? Ich werde diese rechtswidrige Handlung nicht dulden. Ich müsste sie verhindern. Trotzdem werde ich mich nicht irgendwann umbringen. Das wertvolle eigene Leben darf nicht für solche geldgierigen Menschen aufgegeben werden.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 121).

Vijayās Ehemann Rākeśa wird in der besonderen Position des ältesten Sohns mit enger Bindung an seine Mutter herausgearbeitet (Rew, Gangoli und Gill 2013: 152–154). Er befindet sich häufig in wichtigen Gesprächen nur mit seinen Eltern, zu denen seine Frau uneingeladen mit eigenen Anliegen hinzutreten muss, und unterstützt seine Mutter in der Mitgiftnachforderung und ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Vijayās externer Arbeitsstelle (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 116+118). Untersuchungen zeigen auf, dass indischen Frauen Respekt dann gewährt wird, wenn sie ihre Rolle als *karmakārī* in der Familie des Ehemannes perfekt ausfüllen. Als Mensch oder Leistungsträgerin außerhalb des Haushalts können sie, unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung ihrer Geburtsgruppe (vgl. Babu und Khare 2011; Kaushalya 2019), keine Anerkennung erwarten. Eines Morgens steht Vijayās Vater vor der Tür:

tayā tasya pādavandanāṁ kṛtvā pr̄ṣṭam: „tāta! tvam akasmād atra kathāṁ samprāpto 'si? api sarvāṁ kuśalam gr̄he? mātā kīdr̄śī? api bhaginyau bhr̄ātā ca kuśalinah?“

lakṣmaṇapālaḥ: „sarvam kuśalam. tava patyuh rākeśasya patram samprāptam mayā. putri! tvam bahu durbalā samjātā, kim kāraṇam?“

tadaivābhyanṭarān mevālālaḥ samprāptaḥ. rākeśo 'pi samāyātaḥ. abhivādanasa-mudācārān anantaram yadā lakṣmaṇapāla upaviṣṭaḥ tadā rākeśam abhilakṣyāka-thayat: „tava patram labdham mayā. ardharāśīm nītvā samprāpto 'smi. arddham vijayāmadhyamenāgāmini pakṣe preṣayiṣyāmi śvaḥ grhagamanakāle vijayām sahaiva neṣyāmi.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 120+122)

Sie begrüßte ihn, indem sie seine Füße berührte und fragte:

„Papa, wie kommt es, dass du plötzlich hier aufgetaucht bist? Ist zuhause auch alles gut? Wie geht es Mutter? Geht es auch den Schwestern und dem Bruder gut?“

Lakṣmaṇapāla: „Alles gut. Ich habe den Brief deines Mannes Rākeśa erhalten. Tochter, du bist sehr schmächtig geworden. Was ist der Grund?“ Da trat schon Mevālāla von drinnen hinzu. Auch Rākeśa kam herbei. Nach einigen Begrüßungsfloskeln setzte sich Lakṣmaṇapāla, wendete sich dann Rākeśa zu und sagte: „Deinen Brief habe ich erhalten. Ich bin mit der einen Hälfte der Summe hergekommen. Die andere Hälfte werde ich in vierzehn Tagen Vijayā mitgeben. Morgen bei der Heimreise nehme ich Vijayā mit.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 121+123)

Vijayās Vater spricht die Problematik ohne Umschweife an und geht vollständig auf die Bedingungen der Schwiegerfamilie ein. Trotz seiner finanziellen und daraus resultierenden beruflichen Überlastung zahlt er anstandslos. Er schlägt weiter klug vor, dass er seine Tochter für zwei Wochen in ihr Elternhaus mitnimmt, ein durchaus üblicher Brauch für frisch verheiratete dislozierte Ehefrauen, der nach einiger Eingewöhnungszeit im Haus des Mannes einen ersten längeren Besuch der Schwiegertochter bei ihrer Familie vorsieht. Der Brauch impliziert, dass sie bei ihrer Rückkehr „Geschenke“ übergibt, um die lebenslangen finanziellen Verpflichtungen gegenüber der Schwiegerfamilie zu befriedigen (vgl. Wadley 1980: 95–106). Vijayās Schwiegermutter erhöht den Druck und diffamiert ihre Schwiegertochter:

lālī: „etatsvabhāvā nāryaḥ kāryālaye eva kāryam kartum kṣamā na bhadragṛheṣu kulīnavadhva iva sthātum samarthāḥ.“

āścaryacakitaḥ lakṣmaṇapālo dainyabhāvenāvadat: „kim vadanti bhavantaḥ? vijayāsamā suśīlā mayā na kāpi bālā dṛṣṭā. kathām viśvasimi?“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 122)

Lālī: „Frauen mit diesem Charakter sind nur dafür geeignet, im Büro zu arbeiten. Sie können nicht zu Hause bleiben wie die Frauen von guter Abstammung in den Haushalten der Wohlhabenden.“

Vor Schreck zitternd sagte Lakṣmaṇapāla deprimiert: „Was reden Sie da? Ich habe noch nie ein so tüchtiges Mädchen wie Vijayā gesehen. Wie soll ich das glauben?“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 123)

Die Bezeiflung des guten Charakters und der Tauglichkeit der Schwiegertochter für eine Familie „von guter Abstammung“ ist eine beliebte Strategie bei Mitgift-Nachforderungen (Rew,

Gangoli und Gill 2013: 150–151). Der Ehemann unterstützt seine Mutter in der Mitgiftforderung und droht vor seinem Schwiegervater mit dem Hinauswurf seiner Frau:

madhye eva rākeśo 'vadat: „anyathā vijayā pitṛgrhe eva vasatu. nāsty asyā āvaśyakatā asmin gr̥he.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 122)

Rākeśa warf zwischendurch ein: „Sonst soll Vijayā im Elternhaus wohnen bleiben. In diesem Haus wird sie nicht gebraucht.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 123)

Als Vijayā eine Alternative vorschlägt und ihn zu einer Antwort zwingen will, reagiert er ausweichend (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 125).

Schwiegermütter sind ehemalige Bräute, die sich während ihres Ehelebens als *karmakārī* der Familie abgearbeitet haben und teilweise ebenfalls unter Druck in Zusammenhang mit Mitgiftforderungen gestanden haben. Sie wollen sich zur Ruhe setzen und die Last, die sie selbst jahrelang bewältigen mussten, an die Schwiegertochter abgeben. Vijayā nimmt ihre Rolle als *grhiṇī* (Hausherrin) gern an (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 101+103). Lālī hat gesundheitliche Probleme (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 113–115) und eine noch junge Tochter, die sich erst einmal bilden soll, bevor sie für die Hausarbeit eingespannt wird. Als sie von ihrem Sohn hört, dass ihre Schwiegertochter eine zusätzliche Arbeit außerhalb aufzunehmen gedenkt, befürchtet sie, dass Vijayā das hohe Arbeitsaufkommen im Haushalt zusätzlich zu ihrem Vollzeitjob nicht leisten kann:

„yadīyam kāryālaye gamiṣyati tarhi gr̥hakarma kaḥ kariṣyati. mama pādau tu pūrvam evocchūnitau, mahatā kaṣṭena saṃcaritum śaknomy aham.“ madhye eva vijayayā uktam: „mātaḥ! alam cintayā! prātāḥkāle sarvam gr̥hakarma sampādyāham kāryālayam gamiṣyāmi. sāyaṅkāle ṣaḍvādanavelāyāḥ parataḥ punaḥ gr̥hakāryam samācariṣyāmi. api santuṣṭā tvam?“ lālī tasyā etadvidhayā vyavasthayāpi nābhavat santuṣṭā. kadācid bhojanādi kṛtvā prativeśigr̥heṣu jalpane vyatikaraḥ naivāprīṇayat tām. samprati tāḥ sarvāḥ prativeśisakhyāḥ tasyāḥ sākṣātkārāya gr̥ham āgamiṣyanti. tadartham cāyapānam, miṣṭānnādikam ca deyam bhaviṣyati. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 110)

„Wer wird dann die Hausarbeit machen, wenn sie ins Büro geht? Meine Beine waren doch vorher schon angeschwollen. Ich kann nur unter großen Schwierigkeiten herumlaufen.“ Vijayā unterbrach sie: „Mutter, genug mit den Sorgen. Ich werde morgens erst ins Büro gehen, wenn ich die ganze Hausarbeit erledigt habe. Nach sechs Uhr abends werde ich die häuslichen Aufgaben wieder aufnehmen. Bist sogar du zufrieden?“ Lālī war mit ihrer Situation durch diese Aufteilung auch nicht zufriedengestellt. Für den Schwatz in den Nachbarhäusern irgendwann nach dem Abendessen erfreute sie der Vorfall schon gar nicht. Gleich würden alle diese Nachbarsfreundinnen kommen, um ihr Haus in Augenschein zu nehmen. Dafür würden Tee und Süßigkeiten angeboten werden müssen. (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 111)

Die Schwiegermütter haben ein hohes Interesse an der Lösung von Geldproblemen der Familie, in die sie eingehiratet haben. Die Männer der Großfamilie arbeiten im Angestelltenverhältnis oder gehen einer selbständigen Tätigkeit nach, wenn sie nicht arbeitslos sind. Wenn deren Einkommen nicht oder nicht mehr ausreicht, um den Lebensunterhalt der Familienmitglieder zu sichern oder unvorhergesehen Ausgaben anfallen, sinkt der Lebensstandard der vom Einkommen der männlichen Mitglieder einer „joint family“ abhängigen Frauen schnell. Die Schwiegerfamilie ist die einzige anzapfbare Ressource.

However, it is urban lower-middle class households that are most commonly involved in dowry violence cases in which the mother-in-law is the chief perpetrator, and this may have to do with consumerist and class expectations. (Rew, Gangoli und Gill 2013: 150)

Über die Schwiegertochter kann Druck auf die Schwiegerfamilie ausgeübt werden. Ihre Behandlung ist entsprechend unbarmherzig. Sie wird als eine auf der Familie des Ehemannes lastende wirtschaftliche Bürde dargestellt, die durch die Mitgift und weitere Zuwendungen durch die Familie der Ehefrau nach der Hochzeit kompensiert werden soll (Rew, Gangoli und Gill 2013: 154). Mitgift muss von allen Frauen unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Stand gezahlt werden:

During the last 10 years, people have become so greedy that dowry deaths, burning girls alive if dowry is insufficient, so that the boy can remarry for more dowry, have become a common feature. The statistics given by the Human Resources minister for 1989-91 are as-[sic] 14,500 dowry deaths were reported and Uttar Pradesh, the biggest state in India, tops in these deaths. Dowry is present immaterial of educational level. In fact, today the highest amount of dowry taken is in Kerala, a 100% literate state, with a predominantly Christian population. Even a maid servant cannot get married without giving dowry. This custom puts to naught the other modernity trends of Kerala like, highest female literacy, lowest population growth rate (1.3 %), etc. (Mullatti 1995: 19)

Gewalttätigkeit der Schwiegermütter, wenn die Schwagerfamilie nicht ausreichend zahlt oder nicht zahlen kann, ist an der Tagesordnung. Der *Protection of Women from Domestic Violence Act, 2005* und der verschärzte *IPC* sollten weibliche Opfer vor Gewaltexzessen in Verbindung mit Mitgiftforderungen besser schützen.

In addition to prosecuting violations of the Anti-Dowry Laws, the courts have begun convicting those accused of dowry-related violence. Tihar Jail, the main prison in New Delhi, has a mother-in-law block set aside specifically for women who have been convicted of harassing or killing their respective daughters-in-law. Some of the elderly female prisoners are serving twenty-year terms. (Wagner-Wright 2007: 17)

Die Voraussetzungen für eine gute Beziehung zwischen Schwiegermutter und -tochter sind daher ungünstig:

Indian mothers-in-law are consistently legally implicated in violence against their daughters-in-law, particularly in dowry-related cases. [...] Critically, policy and research must recognise the impact of the socio-cultural preference for sons. Daughters are viewed as inferior; however, mothers to sons enjoy a relatively elevated position within the family. Even leaving aside issues of socialisation into traditional gender roles, this encourages a particularly close bond between mothers and sons that causes tensions between mothers- and daughters-in-law once sons marry. These tensions are complicated by the normative nature of patrilocality where sons stay within their parents' home even after marriage, while married women join their husbands in their in-laws' household. Thus, mothers-in-law, having finally obtained a relative position of power, often have a vested interest in perpetuating practices of control and power over their daughters-in-law. This represents a culturally specific form of patriarchal bargain that has significant implications regarding addressing the gender inequalities endemic in Indian society, with equally distinct psychological implications (Rew, Gangoli und Gill 2013: 147).

Schwiegermütter, die mit den Schwiegertöchtern zusammenarbeiten, sie unterstützen und sich darüber freuen, wenn sie einer bezahlten Arbeit nachgehen, tauchten periodisch vermehrt auf. Ihre Haltung verbreitete sich jedoch nicht und sinkt jeweils wieder in den Hintergrund (Mullatti 1995: 22; vgl. Gupta 1960).

Auch Padmās Vater Dāmodara (Dvivedī 2012) ist bereit, „beträchtlich mehr“ Mitgift zu zahlen (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 55), denn Padmā muss dringend, wenn sie wegen ihres grenzwertigen Alters nicht geächtet werden soll, verheiratet werden. Sie liegt mit 24 Jahren¹³³ einige Jahre über dem durchschnittlichen Heiratsalter indischer Frauen von 19,3 nach dem Census von 2011 (Press Information Bureau, Government of India (Hg.) (24.04.2015): Absatz 2, Tabelle C-2). Der Verzicht auf Mitgift von Ramāpatis Vater (Biśvālah 2006) ist ungewöhnlich, denn 88 % aller indischen Paare heiraten seit 1975 bis in die Gegenwart erst nach einer Verhandlung über die finanzielle Mitgift der Braut (Chiplunkar und Weaver 2023: 1).

3.2.5 Versicherung der körperlichen und geistigen Gesundheit der Heiratswilligen als Kriterium für die Eheanbahnung in den Erzählungen

Der besorgte Vater von Padmā (Dvivedī 2012) beauftragt Partnervermittlungen anstelle seines Schwagers, der seine *mātula*-Pflicht der Bräutigamsfindung zu lasch angeht, und erhält einen

¹³³ Padmās Alter von 24 Jahren ergibt sich aus der Information des Autors, dass sie nach ihrem Masterabschluss nunmehr zuhause lebt (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 57). In Indien wird gewöhnlich das Abitur nach zwölf Klassen mit 18 Jahren erreicht, der Bachelor nach weiteren zwei und der Master nach zusätzlichen drei Jahren. In der anschließenden Zeit im Haus der Eltern wird sie 24 Jahre alt.

Vorschlag für einen potenziellen Bräutigam. Er reist zu dessen Begutachtung an und kann seiner Frau berichten:

„*mamaiva bhāgyāt sa tasmin kāla eva gr̥ham āgatavān yadā'ham api tatra prāptavān. mādhyamakenēngito 'ham tasya pitaram anurudhya tam āhūya samyag nirvarṇya tena saha vārtālāpam apy akurvam. suyogaḥ suśikṣitah suśīlah saumyaś ca sa me pratibhāti. tam avalokya tañ cālāpya me manah prasīdati sma. sambandhas tu tenaiva vidhātrāpūrvam eva niyato bhavati. kevalam asmābhis tasyānveṣaṇam kriyate.*“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 60)

„Durch mein gutes Schicksal kam er genau zur gleichen Zeit nach Hause, als auch ich dort ankam. Nachdem ich, durch den Vermittler angewiesen, seinen Vater überzeugt hatte, sprach ich ihn an, betrachtete ihn sorgfältig und unterhielt mich auch mit ihm. Er erscheint mir patent, gut gebildet, integer und sanftmütig. Nachdem ich ihn beobachtet und mich mit ihm unterhalten hatte, war ich zufrieden gestellt. Die Verbindung gerade mit ihm ist vom Schöpfer schon früher bestimmt worden. Wir müssen ihn nur noch darum bitten.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 61)

Der Vater prüft den Ehekandidaten nach der Einigung mit dessen Vater, indem er sich mit ihm unterhält, ihn dabei nach körperlichen Mängeln absucht und seinen Charakter abschätzt. Wegen seiner „Bildung, Integrität und Sanftmütigkeit“ erachtet er ihn als passenden Ehemann für seine Tochter. Die *dharmaśūtra*-Autoren beschränken sich auch bezüglich der Eigenschaften eines tauglichen Bräutigams auf die wesentlichen Grundlagen für eine Heirat: Altersunterschied, *jāti*-Endogamie und *gotra*-Exogamie. Das Eingangssloka von Kapitel LXVIII der *Bṛhatsaṃhitā* von Varāhamihira, einem Astrologen aus dem 6. Jahrhundert, beschreibt unter der Überschrift „*puruṣalakṣaṇam*“ die Aufgabe eines guten Astrologen, der die körperlichen und charakterlichen Eigenschaften eines Bräutigams erkennen soll:

„A clever astrologer who knows the physical features of human beings, carefully observes in the beginning according to the rules, the height, weight, gait, compactness, strength, complexion, glossiness, voice, natural character, courage impression of previous birth, parts of the body and natural lustre, and reveals the past and the future.“ (Varāhamihira in: Sastri 1946: 542)

Antike Methoden zur Prüfung von Potenz und Fruchtbarkeit (Mitākṣarā 2018: 118) werden durch Bluttests ersetzt, die die Kompatibilität der Blutgruppen, die genetische Disposition, die Fertilität und möglicherweise vorhandene Geschlechtskrankheiten abbilden und zum heutigen Standard für Heiratswillige gehören (c. More 2021: 6369–6373). Die Tests werden als künftiger Ersatz für die Prüfung der Kompatibilität durch Horoskope angesehen (c. Khatak, Wadhwa, Pandey und Poonam 2020: 104–111).

Die Braut Padmā (Dvivedī 2012) wird von den weiblichen Mitgliedern der Bräutigamfamilie bei einem eigens dafür anberaumten öffentlichen Termin begutachtet, um abzusichern, dass ihre makellose körperliche und geistige Verfassung und ihre Einordnungsbereitschaft ihre Tauglichkeit für die Großfamilie garantieren. Beide Familien kommen in einem Tempelhof zusammen, um das den Frauen wohlbekannte Prozedere durchführen zu lassen:

varasya sā bhaginī camatkṛtā vidyud iva sahasotplutya gateva kanyām upasṛtya tasyā mukhād avaguṇṭhanam apasāritavatī. „aho! niṣkalaṅko mukhacandraḥ. sadyaḥ śa- kalīkṛtakari radanapāṇḍurakāntau kapolau, śukaśāvakacañcunāśikā, bimbāphalā- dharauṣṭhau, nīlakamalapadmalākṣīnī, saghanaśyāmacikuracayamadhye virājamānā nabhomaṇḍale ākāśagaṅgeva sīmantarekhā, bhālo’pi dīptimāṇllakṣmī- vilāsalīlāraṅga iv’ti dakṣiṇakarāṅguṣṭheṇa cibukam unnamayya sakilakitaṁ sā provāca. saṅkocalajjayā padmāyā netre svata eva nimīlite. varasya madhyamā bhrātrjāyā tāṁ netre samunmīlitum kim api manasi kṛtvā satvaram abhihitavatī. punaś ca jananīnirdeśāc chanaiś śanair unnidramāne nīlotpala iva, rājīva iva, puṇḍarīka iva tayā netre unmīlite. vilocane ca bhītacakitahariṇīvetasato vyāpārite. tato bhāvinī śvaśrūr aprcchat– „vatse! kā nāmadheyā’si?“ mātrā pranoditā sā mandamadhureṇa svareṇa spaṣṭākṣarair uvāca– „gṛhe bāndhavavacaneṣu padmā, śikṣābhilekheṣu ca mu- dite“ ti. atah param krama āśīd varasya jyeṣṭhāyā bhrātrjāyāyāḥ. sā padmām nir- diṣṭavatī– „uttīṣṭhatu! utthāya gatvā cānayatu tataḥ prapāyāḥ jalām.“ padmāyā jananī jātām prabodhitavatī– „vatse! saṅkocām vihāya tvayā kulavadhūyogyatā pra- darśaṇīyā. parīkṣyā’sīdānīm. ato nānyathā mantavyam.“ tataḥ padmā salajjam iva pātrām ādāya svābhāvikagatyā”prapaṇām gatvā jalām āniya bhāvinyā jyeṣṭhāyāḥ kare ’karot. evaṁ varapakṣyēṇa nārīvṛndena sā padmā nāmñī kanyā kāyena, vacanena, calanena ca nipuṇām parīkṣitā. bāhyato naiko doṣa āviṣkṛtaḥ. mukhānām bhāvās tāsām nārīṇām santuṣṭīm saṅketayanti sma. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 70+72)

Die Schwester des Bräutigams sprang [...] auf, näherte sich der Braut und zog den Schleier von ihrem Gesicht. „Oha! Ein Gesicht fehlerlos wie der Mond.“ Mit dem Daumen der rechten Hand brachte sie sie gleich dazu, ihr Kinn anzuheben, und beschrieb leichthin plötzlich geschaffene Fragmente: „Wangen so schön hell wie die Zähne, eine Nase wie der Schnabel eines Papageienjungen, Ober- und Unterlippe wie eine Bimbāfrucht, Augen wie die Blätter der dunklen Seerose. Mitten in der Masse der dunklen Haarwolken glänzt der gerade Scheitel wie die Gaṅgā am Himmel im Kreis der Wolken. Die Stirn leuchtet sogar wie die Bühne für das illusorische Stück, das Mutter Lakṣmī zum Zeitvertreib spielt.“ Die Augen der vor Verlegenheit zusammengesunkenen Padmā schlossen sich ganz von selbst. Die mittlere Schwägerin des Bräutigams erinnerte sich an etwas und wies sie schnell an, die Augen weit zu öffnen. Auf Anweisung ihrer Mutter öffnete sie ganz langsam die Augen wie ein sich entfaltender dunkler Lotus, eine Seerose, ein weißer Lotus. Und als der Blick starr wurde wie der eines zitternden Rehs, das sich vor der Lanzenspitze fürchtet, da fragte die künftige Schwiegermutter: „Kind, wie heißt du?“ Von ihrer Mutter angewiesen sagte sie mit leiser süßer Stimme und klarer Aussprache: „In den Anreden durch die Verwandten zuhause Padmā, und in den Zeugnissen Muditā.“ Nun war die älteste Schwägerin des Bräutigams an der Reihe. Sie wies Padmā an: „Stehen Sie auf. Laufen Sie los, wenn sie aufgestanden sind und bringen Sie dann Wasser vom Brunnen.“ [...] Da nahm Padmā wie schüchtern das Gefäß, ging mit dem für sie typischen Gang zum Brunnen, brachte Wasser und händigte es der künftigen älteren Schwägerin aus. So also wurde die Braut mit Namen Padmā von der Frauengruppe auf der Bräutigamseite an Körper, Stimme und Gang geschickt

untersucht. Äußerlich wurde nicht ein Fehler aufgedeckt. Die Gefühle auf den Gesichtern drückten die vollständige Zufriedenheit der Frauen aus. (Dvivedī 2012: Guttandin 2020: 71+73)

In der Beschreibung von Draupadī durch Königin *Sudeṣṇā* tauchen viele der spezifischen *lakṣaṇa*-s („Eigenschaften, Merkmale“) auf, die bei Padmas Brautbegutachtung geprüft wurden (Mahābhārata, virāṭaparvan, section IX). Weitere *lakṣaṇa*-s aus Padmās Begutachtung beschreiben das *viṣṇupurāṇa* III, 10 (Taylor 2021) oder die *bṛhatsaṃhitā* (LXX) von Varāhamihira (Sastri 1946: 578–582). Pandey listet die Eigenschaften einer Braut auf (1949: 330–339) und verweist darauf, dass in religiöseren Zusammenhängen vor allem der Intellekt der Braut gewünscht gewesen sei (Pandey 1949: 331). Für die Ausführung des Brauchs sind die Frauen zu konsultieren, da das Schrifttum versagt (Dha. Ā. 2.29.11–15 in: Olivelle 2005: 35). Auch in dieser Erzählung wissen nur die Frauen genau, wie das Prozedere vonstattenzugehen hat. Die Männer halten sich abseits.

Üblicherweise wird auf die Versicherung der körperlichen und geistigen Gesundheit der Ehekandidatin durch Eltern oder Heiratsvermittler*innen vertraut:

*ito varapakṣe kanyādarśanasya prathā pūrvam nāsīt. varasya pitā'nye ca mānyāḥ
kuṭumbijanāḥ dvayor api jyeṣṭhaputrayor vivāhe kanyādarśanam na kṛtavantah. pa-
riṇāmato mādhyamakavacoviśvāsatas te pravañcitāḥ. varapitus trayah putrāḥ santi.
prathamo jyeṣṭho 'bhiyantā, dvitīyo madhyamo 'dhivaktā, antimas tṛtīyo
viśvavidyālaye pravaktā. jyeṣṭhaputrasya bhāryā sukanyā'pi pṛṣṭhāsthivikārād
iṣadānamitena kāyena calati. vivāhakāle maṇḍapam āyāntīm tathābhūtām tām
drṣṭvā'pi varapakṣīyā janāḥ, 'lajjāvaśād iyam saṅkucitāṅgī padam dhatte' iti
vimirṣṭavantah. evam eva madhyamaputrasya patnī guṇagaṇagauravamaṇḍitā'pi
tiryagdakṣiṇavilocanā tadānīm avagunṭhanavaśān nā'lakṣitā. iyam tṛtīyā'pi mā bhūyāt
tādṛśīti vicārya varapakṣataḥ kanyādarśanam prastāvitam. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 64)*

Vor diesem Zeitpunkt hatte die Verwandtschaft des Bräutigams keine Brautbegutachtung durchführen lassen. Auch für die Hochzeit der beiden ältesten Söhne hatten der Bräutigamvater und die anderen ehrwürdigen Familienmitglieder keine Begutachtung der Braut gemacht. Weil sie dem Wort des Vermittlers vertraut hatten, wurden sie getäuscht. Der Bräutigamvater hat drei Söhne. Der erste, älteste ist Ingenieur, der zweite, mittlere, Rechtsanwalt, der dritte, jüngste, Dozent an der Universität. Auch wenn die Frau des ältesten Sohnes ein schönes Mädchen ist, bewegt sie sich wegen einer Rückgratverkrümmung mit etwas vorgebeugtem Körper. Als die Mitglieder der Familie des Bräutigams sie am Hochzeitstermin in dieser Haltung in das Festzelt kommen sahen, dachten sie, dass die zusammengesunkene Frau wohl aus Verlegenheit so gehe. Obwohl die Ehefrau des mittleren Sohnes ebenfalls überschwänglich mit Heerscharen guter Eigenschaften gepriesen worden war, schielte sie, was wegen der Verschleierung damals nicht erkannt werden konnte. Die dritte sollte nun keinesfalls auch so aussehen, dachte

die Verwandtschaft des Bräutigams und regte die Begutachtung der Braut an. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 65).

Schon in frühen Zeiten war das Verschweigen gravierender Makel einer Braut eine Straftat:

One who gives away a bride without mentioning her defects is to be punished with Uttama Sahasā^[134] [...]. (*yājñavalkyasmṛti* LXVI in: Mitākṣarā 1918: 133)

Vor der Hochzeit angeblich oder tatsächlich verschwiegene Mängel der Braut beschäftigen die indischen Gerichte auch weiterhin (Sinha 04.02.2005). Dvivedī nutzt die Form einer Erzählung, um einen alten Brauch in realitätsnaher Durchführung zu beschreiben, und konstruiert dafür eine Situation, die rechtfertigen könnte, dass im 21. Jahrhundert noch einmal das alte Prozedere hervorgeholt werden muss. Er weist zum Abschluss in einem Vers darauf hin, dass sich Einiges seit früheren Zeiten geändert habe, schließt aber nicht aus, dass Bräuche, seien sie auch kaum noch in Anwendung, bei Bedarf hervorgeholt werden und ihr Ablauf dann bekannt und akzeptiert ist (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 81).

3.2.6 Beteiligung der Brautleute in den Erzählungen am Prozess der Partner*innensuche

Eltern und Kinder sind bei der Suche nach passenden Partner*innen einem gesellschaftlichen Umfeld verpflichtet, unabhängig von dem Grad ihrer Beteiligung:

Marriage acquires its true meaning and reaches perfection only when the conjugal relationship is based on the realization that marriage is a willing sacrifice for the good of the partner, the family, the society, and the world. (Pandey 1949: 406)

Säkulargesetzlich haben Eltern und Verwandte keine Mittel, einen Partner oder eine Partnerin anzurufen. In der Mittelschicht wird vielfach ein Kompromiss gesucht, der im Ergebnis als „joint consent“ bezeichnet wird und durch erhöhte Beteiligung der Brautleute an der Partner*innenswahl unter Berücksichtigung der Interessen der Eltern und Verwandten erreicht werden kann.

In den untersuchten Erzählungen werden Nachkommen kaum in die Vorauswahl und den Entscheidungsprozess einbezogen, es sei denn nach erfolgter Vorauswahl des *mātula* durch Zusendung eines Lichtbildes der Braut an die Bräutigamfamilie (Pātāṇi 1994) oder durch das Angebot der Mutter von Lichtbildern dreier bereits vorab von ihr ausgewählter Kandidatinnen zur Entscheidung an den Sohn (Jānī 2015). Die künftigen Eheleute werden nicht oder nur pro forma nach ihrer Zustimmung gefragt. Die Mehrzahl der Frauen und Männer protestiert

¹³⁴ Die „uttama sahasā“ war eine hohe Geldstrafe von tausend *pāṇa*-s für absichtliche Straftaten (*yājñavalkyasmṛti* CCCLXVI in: Mitākṣarā 1918: 438).

tieren weder 1940 (Rāva 1954a, b und c) noch 1960 (Mādhavahī), noch 1994 (Pāṭanī) noch 2012 (Dvivedī). Sie scheinen grundsätzlich mit der Vorgehensweise der „Älteren“ einverstanden und bekennen sich teilweise explizit zur Wahl ihrer Partner*innen durch die Eltern (Pāṭanī 1994; Dvivedī 2012). Vijayā fasst das weitestgehend praktizierte Vertrauen in die Auswahl der Eltern zusammen:

„mātaḥ! pituḥ matād bhinnam nāsti tava svatantram matam? parantu mamāsti svatantram matam. mama matānumānam paramparām anusṛtya pitror ājñāpālanam eva varam.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 98)

„Mutter, hast du keine freie Meinung, die von des Vaters Meinung unabhängig ist? Aber ich habe eine freie Meinung. Ich ziehe aus meiner Meinung den Schluss, dass es am besten ist, der Tradition zu folgen und den Eltern zu gehorchen.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 99)¹³⁵

Die muslimische junge Frau Amīnā (Rāva 1954a) wird mit dem von den vermögenden Eltern ausgesuchten begüterten Fabrikbesitzer Ḥamīd aus ihrer religiösen Gemeinschaft der Dahwoodi-Bohra-Muslime in der Mazagon-Gegend von Mumbaī mit zwanzig Jahren verheiratet. Sie erläutert ihrer hinduistischen Jugendfreundin Saralā am Abend vor ihrer Hochzeit ihre Ansicht zur arrangierten Ehe:

Amīnā: Taddarśanena kim? Bhāratavarṣe bhūyīṣṭhānām kanyānām varasya darśanāt prāg eva vivāho bhavati. Anatikrāntaśaiśavāpi madīyāmbā vivāhāt pūrvam me pitṛpādānām darśanāmandānandam alabdhwāpi saha tair vastum agamat. Aham tu vimśatavarṣīyāsmi. Mātāpitarāv avalambamānā taylor ājñām śirasāṅgīkṛtya niḥśāṇkam niśicitavarasya pāṇigrahaṇam mudā kariṣye.

[...]

Pāścātyadeśīyānām evānukūlā prītivivāhādikalpanā. Krtapraṇayavivāhānām api vadūvarāṇām vyabhicāraparasparasvabhāvā saṅgatyādikāraṇebhyah pāścātyadešeṣu vivāhaviśeṣasya vṛttaparamparā kriyāsamabhihāreṇa śrūyate. Param asmadīyadeše viralah khalu vyatikaras tādṛṣāḥ. Ity Amīnā svapitūr asakṛd uktām vākyam udīrya [...].

Amīnā: „Was nützt es mir, wenn ich ihn vorher sehe? In Indien heiraten doch die allermeisten jungen Frauen, bevor sie den Bräutigam gesehen haben. Meine Mutter ging ebenfalls, sogar früher als ich jetzt heirate, nämlich, bevor sie sechzehn geworden war, als sie nach Begutachtung das beträchtliche Wohlgefallen der Ältesten erlangt hatte, mit ihnen nach Hause. Ich bin aber schon zwanzig Jahre alt. Im Vertrauen auf die Eltern habe ich mich ihrer Autorität ehrerbietig gebeugt und werde ohne Zögern gern zulassen, dass der ausgesuchte Bräutigam meine Hand nimmt.“

[...]

„Liebesheirat und Ähnliches ist eine Erfindung, die für die westlichen Länder geeignet ist. Es heißt, dass in westlichen Ländern, wenn die Charaktere der Paare, selbst derer, die eine Ehe aus Zuneigung eingegangen sind, nicht zueinander passen, nach einer wegen Seitensprüngen und ähnlichen Vorkommnissen erfolgten Scheidung die ganze Sa-

¹³⁵ Leicht von der Originalübersetzung (Guttandin 2020: 99) abweichend.

che wiederholt wird. Aber in unserem Land ist doch eine derartige Beziehung selten.“ Amīnā zitierte damit einen oft geäußerten Satz ihres Vaters [...].

Amīnā vertraut der Auswahl ihrer Eltern. Vor der Hochzeit nimmt sie allerdings noch an, dass sie eine Beziehung zu ihrem Ehemann entwickeln kann, die ihr die Freundschaft zu Saralā ersetzt.

Ihre Tochter nach ihrem Einverständnis oder ihrer Meinung zum Prozess der Eheanbindung zu fragen, erwägen weder Dāmodara noch seine Frau (Dvivedī 2012). Sie dürfen mit Recht davon ausgehen, dass sich Padmā ihren Planungen nicht widersetzt und sich im Gegenteil über ihre sorgfältige Bräutigamauswahl freuen wird. Der Autor beschreibt die euphorische Gefühlslage des jungen Mädchens, als sie das Gespräch der Eltern über ihre bevorstehende Hochzeit heimlich mithört:

kakṣāntaraikakoṇe taralakanakayaṣṭikeva nibṛtam sthitā padmā pitṛsamvādaṁ karnābhyaṁ nipīyamānā dharātalād utkṣipyā nākalokam nīyamāneva, harṣotphullakamanīyakāyena nandanavanapraviṣṭeva, ānandabharanimīlita-nayanābhyaṁ kam api madhuraṁ svapnaṁ vilokayantīva, mānasollāsapakṣābhyaṁ viyatūtputuya gandharvaloke viharantīva, snigdhaghanagarjanam niśamya mayūrīva nrtyantī, nabhaso sudhādhārāsārair nirbharaklinnā dolotsavam āracayantīva, vikacakalikopetā mādhavī-lateva sāndramañjarīsaurabhasahakāram ālingantīva, piyūṣarasasāgare nimajjya dhavaladhavalam muktāphalam vicinatīva, kvacit kalpanārājye kalitamanmathaveṣeṇa pratyāṅgasannaddhalobhanīyayauvanena kenacit rājakumāreṇa dattahastā ratnakhatitasvarṇasimhāsanam adhirohantīva sā [...]. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 60+62)

Die wie ein unruhiger Goldkiebitz unbemerkt in einer Zimmerecke stehende Padmā sog die Unterhaltung der Eltern mit den Ohren ein, als wäre sie von der Erdoberfläche gehoben und zum Himmel geführt worden, als hätte sie mit einem vor Freude aufgeblühten reizenden Körper den Nandanawald¹³⁶ betreten, als erlebte sie mit den unter der Last der Wonne geschlossenen Augen irgendeinen süßen Traum. Mit Flügeln, die ihr Geist erschaffen hatte, hob sie zum Himmel ab, als würde sie im Land der Gandharvas herumlaufen. Sie tanzte wie ein Pfauenweibchen, wenn es das willkommene Grollen einer Wolke hört, war von den Regenschauern des Himmels durchfeuchtet, als hätte sie das Schaukelfest vorbereitet. Sie war wie eine Mādhavīranke¹³⁷, der sich glänzende Knospen genähert hatten, als würde sie den duftenden Mangobaum umarmen, der voller Blütenbüschel war. Sie tauchte in den Ozean mit Nektargeschmack ein, als suche sie eine strahlendweiße Perle, ein an allen sechs Stellen geschmückter verführerischer junger Prinz reichte ihr als Liebesgott verkleidet irgendwo in einem erfundenen Königreich die Hand, wie um den mit Edelsteinen besetzten goldenen Löwenthron zu besteigen. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 61+63)

¹³⁶ Der leidlose Wald von *indra*, dem Herrscher über die Götter.

¹³⁷ Die *mādhavī* (lat.: *Hiptage benghalensis*) ist eine Kletterpflanze.

Erst als Padmā von einer Kosmetikerin für die Brautbegutachtung geschminkt wird, informiert sie die Mutter:

„*vatse! mahatā supuṇyena saubhāgyenaivaitad dinam samprāptam. āvedya me manorathān. nivedya pitror abhilaśitāni. prasīdatu saubhāgyadevatā. acirād eva varakuṭumbino janāḥ vivāhahetunā tvāṁ draṣṭum pārvatīmandiram samāyānti. tatraivāsmābhīr gantavyam. atāḥ param tvam api cintaya karaṇīyam. grhadevatā sarvam śubham vidhāsyati.*“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 64).

„Mein Kind, mit großem, sehr günstigen Glück ist dieser Tag gekommen. Meine Herzenswünsche sollen erfüllt, die Sehnsüchte der Eltern wahr werden. Die Glücksgöttin möge gnädig sein. Bald schon versammeln sich die Verwandten eines Bräutigams im nahen Pārvatītempel, um dich wegen einer Hochzeit in Augenschein zu nehmen. Da müssen wir hinfahren. Deshalb denke auch du darüber nach, was zu tun ist. Die Hausgottheit wird alles Gute gewähren. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 65)

Lichtbilder wurden seitens der Familien nicht angefordert. Auch der Bräutigam bekommt die Braut erst zu sehen, als die Begutachtung beendet ist und sich die Familien einig sind:

varo 'py āśid utkamanāḥ kanyāmukham sākṣātkartum. yady api bāhyataḥ sa vārtālāpalagna āśīt kintu madhye madhye iśadgrīvāvalanena cakṣuḥkoṇatas (Ed. cakṣu°) tāṁ tathābhūtāṁ paśyaty eva. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 70)

Auch der Bräutigam war gespannt darauf, das Gesicht der Braut mit eigenen Augen zu sehen. Obwohl er nach außen in die Unterhaltung versunken schien, schaut er doch immer einmal zwischendurch, indem er leicht den Hals dreht, aus den Augenwinkel zu ihr, wie sie da so steht. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 71)

Nach dem Treffen der Familien zur Begutachtung der Braut im Tempelhof wird den Heiratswilligen nach dem abschließenden Handschlag der verhandelnden Väter eine kurze Gesprächsauszeit eingeräumt:

punah putram āhūya- „ehi, vatsa! api vāñchasi padmām kim api praṣṭum?“ [...] padmāpi pitrā saṅketitā manasā vyavasthitā'bhūt. dvāv api salajjaṁ sasaṅkocam kyad dūram gatvā ekasmin śilākhanḍe samupaviṣya kim api kim api mandamandam sasmitam akrameṇa jalpataḥ. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 74)

Er rief erneut den Sohn herbei: „Komm her, mein Sohn. Möchtest du Padmā irgendetwas fragen?“ [...] Padmā, die ebenfalls vom Vater aufgefordert worden war, hatte sich geistig bereit gemacht. Die beiden gingen verlegen ein kleines Stück, setzten sich zusammen auf einen Steinhaufen und hier und da vorsichtig lächelnd unterhielten sie sich formlos über dies und das. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 75)

Nachdem die Familien zufriedengestellt sind, dürfen sich die Brautleute unterhalten. Es wird nicht erwähnt, dass sie sich vor der Hochzeit hätten sehen dürfen oder wollen, wenn keine Brautbegutachtung stattgefunden hätte.

Die erst seit Kurzem verheirateten Sumitrā und Viśveśa in Śrī Yogamāyās Erzählung (2011) scheinen in den Arrangierungsprozess mit einbezogen worden zu sein und konnten sich vor der Hochzeit schon etwas kennenlernen, denn sie wirken schon kurz nach der Vermählung vertraut, als hätten sie vor ihrer Heirat einige Male intensiv miteinander gesprochen und ihre Vorstellungen von der Ehe angeglichen (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 161).

Die Haushaltshilfe Pūjā (Biśvālah 2006) erhält ohne vermittelnde Umwege von ihrem Arbeitgeber Ramāpati einen Heiratsantrag, als sie von ihm schwanger wird.

3.3 Vier Reaktionen von Personen in den Erzählungen

auf die Partner*innensuche der Älteren

Die Reaktionen der Nachkommen in den Erzählungen reichen von Freude über die sorgende Brautschau durch die Familie bis zur Abwehr jeglicher Bevormundung. Für viele Charaktere in den analysierten Erzählungen ist die Bedrohung, die von ihren Älteren oder der Gemeinschaft bei einer geplanten oder bereits durchgeföhrten Überschreitung der traditionellen Normen ausgeht, so stark, dass sie aktiv Strategien entwerfen müssen, um sich selbst zu schützen (vgl. Kandiyoti 1988: 274–290). Die Verfasser*innen arbeiten die Gefühle der betroffenen Personen nuanciert heraus. Vier mögliche Handlungsalternativen lassen sich in den untersuchten Erzählungen erkennen.

3.3.1 Einordnung

Die neunjährige Pārvatī und ihr Kindbräutigam (Rāva 1954b) sowie die dreizehnjährige Sunīti (Rāva 1954c) hatten kein Mitspracherecht bezüglich ihrer Hochzeit. Mangels alternativer Informationen blieben sie passiv. Pārvatīs Kindehemann stirbt kurz nach der Hochzeit, Pārvatī ist mit etwa neun Jahren Witwe. Sunītis Eltern haben ihr mit Hari einen doppelt so alten, aber freundlichen Ehemann ausgesucht, der unter Berücksichtigung der üblichen männlichen Anweisungsbefugnis ihre Persönlichkeit schätzt.

Padmā und ihr Bräutigam (Dvivedī 2012) orientieren sich um die Jahrtausendwende an ihren erweiterten Familien und deren Tradition. Der Bräutigam hat ein klares Frauenbild:

*striyah prakṛtyaiva vācālā bhavanti. karaṇīyam vihāya kathām vārtārasam
āsvādayantyah punar api vārtām aṅgadapucchanibhām agre sārayanti. manye, ,kā
bhavati tvarā? iti tāḥ naiva jānanti. sunipuṇam kṣiprakāritvam tu strīṇām svabhāva
eva nāsti. [...] (Dvivedī 2021 in: Guttandin 2020: 70)*

„Frauen sind doch von Natur aus redefreudig. Wie sie eine vergnügliche Unterhaltung genießen und dabei vernachlässigen, was zu tun ist, und erneut ein Thema, das dem hinteren Teil eines Oberarmreifs gleicht, hervorholen. Ich bezweifle, dass sie überhaupt wissen, was Eile ist. Präzise schnelle Erlédigung liegt sowieso nicht in der Natur der Frauen [...].“ (Dvivedī 2021 in: Guttandin 2020: 71)

Padmā wird einer offiziellen Begutachtung ihrer körperlichen Eigenschaften zugeführt und sperrt sich nicht dagegen:

grhītoccośikṣā'pi sā kulamaryādām anupālayantī, paramparāṁ nirvahantī [...]. (Dvivedī 2021 in: Guttandin 2020: 68)

Obwohl sie höhere Bildung besaß, folgte sie der Sitte der Gemeinschaft, befolgte die ununterbrochen weitergegebene Tradition. (Dvivedī 2021 in: Guttandin 2020: 69)

Sie kennt ihre Rolle als Schlusslicht in der erweiterten Familie ihres Bräutigams und tritt entsprechend schüchtern auf. Eine öffentliche Begutachtung mit Entschleierung, Berührung, Ausrufung der Ergebnisse und fremden Zuschauer*innen ist eine demütigende Erfahrung. Padmā will sich dem unangenehmen Begutachtungsprozess nur ungern unterziehen, unterwirft sich jedoch passiv bestmöglich dem Prozedere und geht auf die Frauengruppe zu, die sie untersuchen soll:

lajjayā 'vanatāṅgī komalāṅgaśarīriṇī sā kanyā vastrālaṅkārair bhūṣitā prasādhitā tatra gamane 'rucim iva darśayantī, pade-pade skhalantī, manasi na jāne kiṁ kiṁ vicā-rayantī, pāśabaddhā mrgīva, yajñamaṇḍape yūpam prati nīyamānā'jeva, parahaste dīyamānā pragrahabaddhā gaur iva, sañcāriṇī stabakabhāranamrā lateva kathām kathām api tatra gatvā yathānirdiṣṭam ācarantī tasthau. [...] krīḍanakaputtalikeva prasādhitā"śirasāḥ pādaparyantaṁ kauṣeyaśāṭikā" vṛtā ḫśad ivāvagunṭhanavatī varapakṣamahilāmaṇḍalaśuvarṇāṅgulīyake madhyamaṇir iva śuśubhe. ubhayapakṣiyāḥ puruṣāḥ kiñcid dūram sthitvā parasparam vārtālāpam kurvanti sma. itas tu nārīṇām maṇḍale 'pi hāsaparihāsakramāḥ prārabhata (Ed. prārabhat). iyam tapasvinī tu sarvam śṛṇvantī (Ed.) api badhiramūkeva maunam ālambya sthitā kevalam saubhāgyadevatāṁ smarati sma. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 68+70)

Die verlegen zusammengesunkene junge Frau mit dem zartgliedrigen Körper, mit dekorativer Kleidung geschmückt und ausstaffiert, machte den Eindruck, als gefalle es ihr gar nicht, dorthin zu gehen. Bei jeder Gelegenheit stolpernd – wer weiß, was ihr alles durch den Kopf ging – wie eine Antilope in einer Schlinge gefangen, wie eine Ziege im Opferzelt zum Pfosten geführt, wie eine an ein Seil gebundene Kuh, die in eine fremde Hand übergeben wird,^[138] bewegte sie sich wie eine von der Last der Blütenbüschel niedergeogene Ranke, während sie mit Mühen dorthin ging und sich so benahm, wie es angewiesen wurde. [...]. Wie eine göttliche Spielzeugstatue war sie dekoriert, mit einem Seidensari von Kopf bis Fuß verhüllt worden, als hätte sie sich leicht verschleiert. Am goldenen Fingerring aus dem Frauenkreis aufseiten des Bräutigams leuchtete sie wie der

¹³⁸ Leicht von der Originalübersetzung abweichend.

Mittelstein.¹³⁹ Die Männer beider Parteien standen etwas abseits und unterhielten sich miteinander. Und nun begann auch im Kreis der Frauen das übliche Lachen und Scherzen. Das arme Mädchen hörte zwar alles, klammerte sich aber wie eine Taubstumme an das Schweigen und konzentrierte sich nur auf die Gottheit des Glücks. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 69+71)

Padmā bringt ihr Dilemma in ihrem zögerlichen Verhalten zum Ausdruck. Zwei Welten treffen aufeinander. Sie hat eine Universität besucht und andere um die Jahrtausendwende geborene Menschen getroffen. Der kaum mehr genutzte uralte Brauch reduziert sie auf eine „Spielzeugstatue“, die Akzeptanz oder Ablehnung erwartet. Die Tendenz zu passiv-aggressivem Verweigerungsverhalten in ihrer zögerlichen Annäherung an die Frauengruppe, ein Wechselspiel zwischen Widerstand und Unterwürfigkeit, ist in dieser Situation nicht verwunderlich. Die Mutter liefert ihr den Ausweg:

„vatse! saṅkocam vihāya tvayā kulavadhūyogyatā pradarśanīyā. parīkṣyā'sīdānīm. ato nānyathā mantavyam.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 72)

„Kind, mach dich nicht mehr so klein“, ermunterte Padmās Mutter die Tochter. „Du musst deine Tauglichkeit als Frau in der Großfamilie präsentieren. Du wirst jetzt geprüft. Darum denke an nichts anderes.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 73)

Padmās Bräutigam wurde zuvor eingehend von ihrem Vater bei einem ersten Besuchstermin körperlich und charakterlich begutachtet. Sicher war dem jungen Mann bewusst, dass sein künftiger Schwiegervater ein Prüfungsgespräch mit ihm führte, das der Beurteilung seiner Tauglichkeit als Ehemann diente. Padmā und ihr Bräutigam ordnen sich in die ihnen bekannte Tradition ein und protestieren weder gegen die Begutachtung noch dagegen, dass sie sich erst nach dem väterlichen Handschlag das erste und einzige Mal vor der Hochzeit sehen und sprechen dürfen.

Vijayās künftiger Ehemann Rākeśa (Pāṭanī 1994) wird vom *mātula* der Braut vorab auf die gleiche Weise wie Padmās Bräutigam geprüft. Vijayās Mutter Śānti (Pāṭanī 1994) hat sich zeit ihres Lebens in das bestehende gesellschaftliche System eingeordnet. Vijayā fragt sie nach ihrer Meinung bezüglich des für sie ausgewählten Ehepartners:

vijayā: „mātaḥ! tava ko nirṇayaḥ?“

vijayāḥ praśnam śrutvā śāntih kṣaṇārthaṁ niruttarā samjātā. sā manasi
vyacārayat: „ām, mama ko nirṇayaḥ?“ kadācid bālyād eva nāryo nirṇayasvāsaram
api na labhante. tābhyaḥ sarve mahattvapūrṇā sāmānyāś ca nirṇayāḥ puruṣair eva
kriyante. ata etādṛśe praśne samuttithe sati tā jaḍībhūtā eva tiṣṭhanti. prakāśarūpeṇa
sāvadat: „putri! tava pitur nirṇaya eva mama nirṇayaḥ.“

vijayayā kiñcit smitenoktam: „mātaḥ. aham tava matam pṛcchāmi.“

¹³⁹ Leicht von der Originalübersetzung abweichend.

śāntih: „jāte! tvam jānāsy eva yad asmadvidhasamāje yoṣitām kimapi matam na bhavati. matam tu kevalam puruṣāṇām ekādhikāraḥ. nāryas tasya matasya pālikās teṣām nityānugāminyo ca bhavanti.“

vijayā: „tvam tu śikṣitāsi mātah. tvayāpi daśakakṣāvadhi śikṣā grhītāsīt.“

śāntih: „etādṛṣyā śikṣayā kīm sambhavati. lokasya tābhīs tābhīḥ rūḍhibhir vayam bhr̄śām baddhāḥ. tāsām rūḍhīnām avamañjane nābhavan mama sāmarthyam.“

(Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 96+98)

Vijayā: „Mutter, was ist deine Entscheidung?“

Als sie Vijayās Frage hörte, hatte Śānti für einen Moment keine Antwort. Sie suchte in ihrem Herzen danach: „Ja, was ist meine Entscheidung?“ Von Kindheit an erhalten Frauen auch nie die Gelegenheit zu einer Entscheidung. Alle bedeutenden und unbedeutenden Entscheidungen werden für sie von den Männern getroffen. Deshalb stehen sie dumm da, wenn sie mit einer solchen Frage konfrontiert werden. Laut sagte sie: „Tochter, deines Vaters Entscheidung ist auch meine Entscheidung.“

Vijayā sagte mit einem kleinen Lächeln: „Mutter, nach deiner Meinung frage ich.“

Śānti: „Tochter, du weißt doch, dass in einer Gesellschaft wie der unsrigen die Frauen keine Meinung haben. Eine Meinung ist doch nur das Vorrecht der Männer. Frauen bewahren und befolgen stets diese Meinung.“

Vijayā: „Du bist doch gebildet, Mutter. Du hast auch Unterricht bis zur zehnten Klasse erhalten.“

Śānti: „Was kommt schon durch diese Bildung heraus. Durch die vielen Bräuche des alltäglichen Lebens sind wir vollständig gefesselt. Für das Abstreifen dieser Bräuche hatte ich nicht die Kraft.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 97+99)

Śānti begründet ihre Einordnung in die Gesellschaft mit fehlender Kraft zur Rebellion. Ihr standen starke Gegner*innen zur Aufrechterhaltung der Tradition gegenüber: Ihr Ehemann, dessen Eltern und die Menge seiner traditionsorientierten Verwandten (Pāṭanī 1994 in: Guttandin: 2020: 91+93+97).

Pūjā, die Angestellte des Ehepaars Śraddhā und Ramāpati (Biśvālah 2006), darf um die Jahrtausendwende nichts zu ihrer Zukunft beitragen, obwohl sie die Geliebte Ramāpatis wird, von ihm schwanger ist und er sich für sie scheiden lassen möchte. Sie ist möglicherweise gerade achtzehn Jahre alt, das Mindestalter von Frauen für eine Heirat nach dem säkularen Ehe- und Familiengesetz der Republik Indien. Ihr naiver Alleingang ist von kurzer Dauer. Sie bemerkt nicht frühzeitig genug, dass sie von der Ehefrau ihres Geliebten taktisch klug ausgeschaltet wird. Pūjās Mutter erhält eine angemessene Geldsumme von Śraddhā und weist die Tochter an, auf die angetragene Heirat zu verzichten, ihr uneheliches Kind an einem abgelegenen Ort zu gebären und es Śraddhā zur Erziehung zu überlassen. Sie wird ein- und untergeordnet.

3.3.2 Verzicht

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermeidet Pārvatī (Rāva 1954b) den Konflikt mit der „joint family“, der Geburtsgruppe und der Gesellschaft, und verzichtet auf die Eheschließung mit dem Geliebten. Die Alternative, mit ihm zusammenzuleben, kann sie nicht annehmen. Wenn er sie entgegen seines Ehrversprechens verließe, wäre sie *anāthā* („schutzlos“). Sie könnte seine Treue und seinen Schutz nicht einfordern, da sie außerhalb des traditionellen Gesetzes stünde. Aus ihrer Geburtsgruppe würde sie ausgestoßen. Sie bewegte sich auch außerhalb schützender säkularer Gesetze, da sie nicht offiziell verheiratet wäre. Zwar hat sie eine Rebellion gegen die gesamte Tradition begonnen, als sie mit dem „jungen Mann“ für eine Heirat aus ihrem Dorf nach Puṇe floh, doch überwiegen für sie bei näherer Betrachtung die Nachteile. Sie erkennt, dass sie zu ihrem und seinem Schutz auf eine Liebesbeziehung mit ihm verzichten muss. Der Rückzug als alleinstehende Frau in ein Witwenheim erscheint ihr als gute und einzige Lösung. Pārvatī pflegt eine romantische Vorstellung ihres künftigen Lebens im Witwenheim als selbstlos Dienende:

tat kutrāpi prāyah puṇyapattane kimcid anāthagrham bhavet tatraiva śaraṇārthiny uśitvā janasevayā jīvanam yāpayiṣyetai. [...] pārvatī copakārodadhadu nimagnā bāspāku-lanetrā drṣṭigocaram yāvat tam paśyantī sthitvā śanaiḥ śanair grhāntargatā. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 40)

„Da wäre wohl irgendwo in der Stadt Puṇe ein Witwenheim, wo ich als Schutzsuchende bleiben und ein Leben führen werde, das dem Dienst am Menschen gewidmet ist.“ [...] Und mit Augen voller Tränen im Meer der Wohltätigkeit versunken blieb Pārvatī so lange stehen, wie er in ihrer Sichtweite war und ging dann langsam ins Haus. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 41)

Wäre eine Kindwitwe als zusätzliche unbezahlte Arbeitskraft nicht lukrativ gewesen, hätten Pārvatīs Schwiegereltern das Mädchen direkt in eines der Witwenheime geben können, die seit Ende des 19. Jahrhunderts als Zufluchtsort für vertriebene verwitwete Frauen eingerichtet worden waren (Glaserapp 1922: 415). Sie muss dort mit geschorenem Kopf, asketisch weißer Kleidung und dem Verzicht auf Make-up zeigen, dass ihr Körper, der dem verstorbenen Ehemann gehört, aus ihren Gedanken und aus den Gedanken anderer herausgehalten wird. So lange sie dazu in der Lage ist, muss sie für ihre tägliche Mahlzeit arbeiten und eine Haltung ständiger Trauer bewahren. Die schöne Pārvatī läuft zudem Gefahr, als Einnahmequelle für das Witwenheim als Prostituierte eingesetzt zu werden. Das deprimierende Leben einer jungen Witwe in einer solchen Institution im Jahr 1938, die für das Heim als Prostituierte arbeiten muss, wird in einem filmbasierten Roman geschildert (Sidhwa 2006). Mit dem Witwenheim,

in das Pārvatī so große Hoffnungen setzt, könnte aber auch der Prarthana Samaj des Brahmo Samaj in Puṇe mit angeschlossenem Schulinternat für junge Witwen gemeint sein, den Pañṭitā Rāmabāī seit 1889 dort etabliert hatte. Die Institution wurde witwenfreundlich und aufklärungsorientiert geführt. Kosambi (2016) beleuchtet Leben und Werk von Rāmabāī.

Varṣā ist Malhāras erste Liebe (Jānī 2015). Ihre *jāti* ist weit niedriger angesehen als die ihres Verlobten. Seine Verwandten akzeptieren sie nicht und ihr Verlobter will mit ihr fliehen:

malhārah palāyanam kṛtvā anyasmin sthāne gantum api vyacārayat. kintu varṣāyai ku-ladroho na arocata. antato gatvā varṣāyāḥ vivāho 'nyatra jātaḥ. (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 176)

Malhāra erwog zu fliehen und wegzu ziehen, doch Varṣā wollte nicht gegen die Großfamilie rebellieren. Als es vorbei war, fand Varṣās Hochzeit anderswo statt. (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 177)

Varṣā löst die Verlobung. Seitens der säkularen Gesetze spricht nichts gegen ihre Verbindung. Dass für sie und ihre Familie ein gesellschaftlicher Aufstieg in die Klasse ihres Verlobten zu erwarten ist, spielt in der Erzählung für die Braut keine Rolle. Sie könnte dem Druck, den die Schwiegerfamilie auch nach der Hochzeit gegen eine unwillkommene Schwiegertochter ausüben würde, nicht standhalten. Dass der Autor mit der Erwähnung der Nachnamen das große gesellschaftliche Gefälle betont und nicht, wie noch Rāva (1954b), die mangelnde Kompatibilität zweier *brahmanajāti*-s innerhalb derselben Klasse, mag auch von den 2015 im Unterschied zu 1930 weiter aufgeweichten Kastengrenzen herrühren, die den Verwandten Malhāras möglicherweise die Akzeptanz einer exogamen Heirat innerhalb ihres gesellschaftlichen Standes erlaubt hätten. Den gesellschaftlichen Abstieg durch die Verbindung mit einer Schwiegerfamilie, deren Ahnen noch vor dem Herausfall aus dem Kastensystem standen, können sie nicht verkraften.

3.3.3 Flucht

Drei männliche Figuren aus den Erzählungen ziehen die Flucht aus dem traditionellen System vor. Ein Kompromiss zwischen den verfestigten Denkstrukturen ihrer Älteren und ihren eigenen Lebenszielen scheint ihnen aussichtslos. Ihre emotionale und räumliche Distanzierung von ihrer Familie betrachten sie als einzige verbleibende Lösung, um ihr Leben nach ihren Wünschen gestalten zu können.

Pārvatīs „junger Mann“ (Rāva 1954b) bietet ihr in den 1940er Jahren die gemeinsame Flucht aus den elenden Bedingungen ihres Witwendaseins auf seine einsam gelegenen Güter

an. Da das traditionelle Gesetz ihrer Heirat im Wege steht, schlägt er ihr Alternativen vor und begreift nur langsam, dass seine Geliebte völlig anderen hierarchischen Bedingungen unterliegt. Er scheint für sich keinerlei relevante Nachteile durch seinen eigenen möglichen Ausstoß aus der Geburtsgruppe zu erkennen und wäre ohne Weiteres bereit, eine Witwe zu ehelichen, eine exogame Ehe einzugehen, seiner Geburtsgruppe zu entsagen und sich mit Pārvatī aus der Gesellschaft zurückzuziehen, um notfalls mit ihr ohne Trauschein zu leben – vier drastische Verletzungen der traditionellen Normen. Die Drohungen der Tradition, die bei Pārvatī große Furcht erzeugen, scheinen an dem „jungen Mann“ wirkungslos abzuprallen. Er fürchtet sich weder vor den Nachbar*innen noch vor ihrer oder seiner Familie noch vor dem *karma[n]* noch vor der Hölle. Die Gründe mögen auch eine offenere Weltsicht basierend auf einem erweiterten Bildungs- und Informationsstand sein, doch erleichtern ihm Landbesitz, Vermögen und sein gesellschaftlicher Status als Mann die Unabhängigkeit von traditionellen Vorgaben. Den Ausschluss seiner Geliebten aus ihrer Gemeinschaft gedenkt er durch sein Ehr- und Schutzversprechen auszugleichen. Dass er sie auf seinen Gütern in einen goldenen Käfig sperren und ihr die Grundlage ihrer eigenen Existenz entziehen würde, bemerkt er nicht.

Rājīv (Biśvālah 2010) vermeidet es, seine Eltern über seine Zukunftspläne zu informieren, verabschiedet sich mit einer Notlüge, reist mit seiner Partnerin ins Ausland und führt dort sein Leben nach seinen Vorstellungen fort:

*vārāṇasyāṁ praśikṣaṇānantaram kātharinā yadā bhāratabhramaprasaṅge cennāīm
prāptavatī tadā tasyāḥ rājīvena samparko jātaḥ. rājīvaḥ antarikṣavijñāne snātakam
kṛtvā snātakottaram adhyetukāma āsīt. śarmanyadeśe antarikṣavijñāne 'dhyayanāya
samucito 'vasaro vartate iti yadā kātharinā tam sūcitatavatī tadā saḥ tayā saha
śarmanyadeśam gantum tatparo 'bhavat. tadarthaṁ pitror anumatir nāśid ataeva so
'dhyayanaprasaṅge mumvaīm gacchatīti uktvā kātharinayā saha śarmanyadeśastham
lāipcika-nagaram prāptavān. lāipciaganaram prāpya sarvaprathamaṁ tau kas-
mimścit gīrjāgrhe vivāham racitavantau. (Biśvālah 2010 in: Guttandin 2020: 148)*

Als Katharina nach Beendigung ihrer Studien in Varāṇasī im Verlauf ihrer Indienrundreise nach Cennaī kam, ging sie eine Beziehung mit Rājīv ein. Rājīv hatte den Bachelor in Astronomie gemacht und wollte für den Master weiterstudieren. Als Katharina ihn darauf hinwies, dass die Möglichkeit für das Studium im Fach Astronomie in Deutschland gut sei, hatte er sie daraufhin nach Deutschland begleitet. Die Erlaubnis der Eltern hatte er dafür nicht, weshalb er sagte, dass er zur Weiterführung seines Studiums nach Mumbaī gehe und mit Katharina in der in Deutschland liegenden Stadt Leipzig eintraf. Als allererstes feierten die beiden nach ihrer Ankunft in Leipzig in einer Kirche ihre Hochzeit. (Biśvālah 2010 in: Guttandin 2020: 149)

Er verzichtet auf die Konfrontation mit der elterlichen Meinung zu seiner außerhalb des Kastensystems stehenden Braut und seinem Auslandsstudium und verschwindet aus ihrem Leben und aus dem Einflussbereich seiner tamilischen Verwandtschaft.

Wie die Entscheidung der beiden Männer einzuschätzen ist, erfährt die Leserschaft durch die Reaktion der Verlobten des dritten Mannes, der seiner Geliebten ein Fluchtangebot unterbreitet (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 177). Varṣā bezeichnet das Verlassen der Familie als *kuladroha* (Jāni 2015 in: Guttandin 2020: 176). Übersetzungsvorschläge von „*droha*“ beinhalten „Beleidigung, feindseliges Verfahren, Feindseligkeit, Verrat“.¹⁴⁰ In Untersuchungen zum Thema „Verrat“ wird gezeigt, dass Rebell*innen als Verräter an ihrer gesellschaftlichen Umgebung von dieser verstanden werden, ohne dass sich weiter mit einer möglicherweise nicht ergiebigen Abgrenzung zwischen Verrat und Rebellion befasst würde:

The willingness to betray one's country, one's people, one's family—to commit treason and foreswear loyalty to one entity by giving it to another—is a difficult concept for many people to comprehend. Yet, societies have grappled with treason for centuries; the motivations, implications, and consequences are rarely clear cut and are often subjective. If the institutions of power are corrupt, is treason an act of betrayal or an act of loyalty to the greater good? [...] History has seen many rebels who argued that their cause was just, that their betrayal was valid and necessary. (Tracy 2019b, Introduction: 1)

Die miteinander verwobenen Zielgruppen einer Rebellion, bestehend aus Personen, die Familie, Gesellschaft und Staat bilden, können kaum voneinander getrennt werden (Tracy 2019a, Conclusion: 371–397). Aus der Perspektive der Gegenseite ist eine Rebellion Verrat: *rājadroha*: „Rebellion gegen den Herrscher“, *deśadroha*: „Landesverrat“, *prajādroha*: „Verrat des Herrschers oder der Politiker*innen am Volk“ (Sathe 1983: 41+42), *mitradroha*: „Verrat an seinen Freunden“ (vgl. Mehendale 1988), *mānavadroha*: „Verrat an der Menschheit“ (nach Ambedkar in: Guru 2016: 242). Ein Verrat an der Familie (*kuladroha* oder *jñātidroha*) ist ein Verrat am *kuladharma* („Sitten und Bräuche eines erweiterten Familienzusammenhangs“). Er trifft den Kern der Gesellschaft. Die Sichtweise der gegnerischen Parteien ist unvereinbar und entzieht sich einer Mediation. Rebellierende drücken ihre Besorgnis für ihr Wohlergehen gegenüber einer Gruppe aus, der sie ihre Loyalität entziehen, die Gruppe betrachtet die Gegenwehr als Verrat. Malhāras Vorschlag an seine Verlobte, die Familie zu verlassen und außerhalb zu wohnen, ist kein passiver Rückzug, sondern eine Rebellion gegen das gesamte gesellschaft-

¹⁴⁰ Böhtlingk, von und Roth (1994): Grosses Petersburger Wörterbuch (*Cologne Digital Sanskrit Dictionaries*): „*droha*“, Buchseite: 3-0817. Zur Bedeutung von *drūh* im Sinn von „insult, treason, deceit, treachery“ als schärfste Wurzel in der Gruppe von Wurzeln ähnlicher Bedeutungen siehe Hopkins (1925: 39–40).

liche System, repräsentiert von seiner Familie. Malhāra und seine Braut müssten ihren Wohnort wegen der zu befürchtenden Repressalien der Familie des Bräutigams geheim halten.¹⁴¹ Malhāra setzt die Trennung von seiner Familie auch nach der Auflösung der Verlobung um und wohnt fortan allein. Der Rebell leidet, denn er hat nicht nur seine Verlobte, sondern auch seinen sozialen Zusammenhang verloren, die Konsequenz einer einsamen Rebellion ohne Mitstreiter*innen, mit denen ein neuer sozialer Zusammenhang aufgebaut werden könnte (vgl. Aumann 2024: 127). Er betäubt seinen Schmerz mit Arbeit:

adhunā do. malhārabhaṭṭah viśvavidyālaye rasāyanaśāstrasya prādhyāpako vartate. sa svasya kṣetre nāmāṅkito vartate. svagr̄hāt pitṛbhyāṁ bhaginyā ca viyuktā sa ekākī nivasati. kamapi smartum tasya samīpe avakāśah nāsti. kintu prativarṣam āśāḍhah tasya vraṇān smārayati. (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 176)

Jetzt ist Dr. Malhāra Bhaṭṭa Abteilungsleiter des Fachbereichs Chemie an der Universität. Er hat sich auf seinem Gebiet einen Namen gemacht. Seit er sich von seinem Zuhause mit den Eltern und der Schwester distanziert hat, lebt er allein. Er hat keine Zeit, sich an irgendetwas zu erinnern. Doch der Regenmonat erinnert ihn jedes Jahr an seine Wunder. (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 177)

Seine Verlobte Varṣā erkannte, dass das Angebot ihres Verlobten, die Familie ganz zu verlassen und an einen geheimen Ort zu ziehen, keine Chance für sie darstellen würde (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 177). Ihr würde der eigene soziale Zusammenhang und, wenn die Familie eines anderen Mannes ihr freundlich gesinnt wäre, der Zuwachs neuer Verwandter auch im Sinn erweiterter Kontakte und positiver Kommunikationsstrukturen genommen, ein für viele Menschen wichtiger Aspekt des Zusammenlebens in einer erweiterten Familie (vgl. Arumugam 2020). Malhāras Familie hat ihr Anliegen, ihm eine kastenkonforme Braut zu arrangieren, nicht aufgegeben. Nach längerer Zeit erhält er eine WhatsApp-Nachricht seiner Schwester, die neue Brautvorschläge der Familie mit einem Zitat aus dem „Wolkenboten“ (1.2 c)¹⁴² genau in der Jahreszeit vorbereitet, in der er sich vor Jahren verlobt und seine Braut seiner Familie vorgestellt hatte (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 175):

15 June 2015

api kuśalah bhavān bhrātaḥ? bhavān kāryavyāpṛto vā?

12:00 AM

adya āśāḍhasya prathama divasah. aham meghadūtasya ekam ślokam preṣayāmi ...

12:05 AM

¹⁴¹ Vergleiche die umgekehrte Situation, die Gegenstand einer Klage wurde: Repressalien der Verwandten einer höherkastigen Braut gegen die Verwandten eines niederkastigen Bräutigams. Der Richter am Supreme Court, Katju, Markandey (07.07.2006) urteilte für die inzwischen Verheirateten und äußerte im vorletzten Absatz der Urteilsbegründung: „The caste system is a curse on the nation and the sooner it is destroyed the better.“

¹⁴² Ein Gedicht von Kālidāsa aus dem 5. Jahrhundert.

*āśāḍhasya prathamadivase megham āśliṣṭasānum vaprakrīḍāpariṇatagajaprekṣaṇīyam
dadarśa.*

12:08 AM

15. Juni 2015

Geht es Ihnen gut, Bruder? Sind Sie mit der Arbeit beschäftigt? 00:00

Heute ist der erste Tag des Regenmonats. Ich schicke eine Strophe aus dem Wolkenboten ... 00.05

Am ersten Tag des Regenmonats erblickte er eine Wolke, die auf dem Bergrücken hing. Sie sah aus wie ein Elefant, der seinen Kopf senkte, um spielerisch mit seinen Stoßzähnen die hochgetürmte Erde des Flussufers aufzuwühlen. 00:08

Malhāra versteht, worauf die Kontaktaufnahme seiner Schwester abzielt, und antwortet nicht.

Sie insistiert und fragt einen Monat später erneut nach seinem Wohlergehen:

15 July 2015

bhrātaḥ! api bhavān kuśalī? 10:05 AM

dāmini! aham kuśalah. „em.e“ parīkṣā kim samāptim gatā? 10:15 AM

na hi. 11:25 AM

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 186)

15. Juli 2015

Bruder! Geht es Ihnen gut? 10:05

Dāmini, mir geht es gut. Ist die Masterprüfung beendet? 10:15

Noch nicht. 11:25

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 187)

Dann übermittelt sie ihr eigentliches Anliegen:

mātrā bhavataḥ kṛte dvitrāḥ kanyā dṛṣṭāḥ. tāsu ekā bhavate avaśyam rociṣyate. chavīḥ preṣayāmi. (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 186) 11:25 AM

Mutter hat sich für Sie zwei, drei junge Frauen angeschaut. Davon wird Ihnen sicher eine gefallen. Ich schicke die Fotos. 11:25

Da keine Antwort kommt, fragt die Schwester zwei Wochen später nach:

24 July 2015

bhrātaḥ. mayā chāyāc chavayaḥ preśitāḥ, tāḥ kanyāḥ tvayā dṛṣṭā vā? kiṁ bhavate
rocate kāpi?

06:20 PM

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 186)

24. Juli 2015

Bruder, ich hatte Farbfotos geschickt, hast du dir die jungen Frauen angeschaut? Gefällt Ihnen eine?

18:20

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 193).¹⁴³

Malhāra ist zunächst erfreut, als seine Schwester auf der Beantwortung ihrer Frage nach seinem Wohlergehen besteht. Er bricht den Kontakt sofort ab, als sie ihm Fotos potenzieller Partnerinnen übermittelt. Sie kontert mit seiner Lebensperspektive als vereinsamter Hagestolz:

24 July 2015

mama parīkṣā samāptiṁ gatā. adhunā aham ekam upanyāsaṁ paṭhāmi. harṣade-
vamādhavasya upanyāso 'yaṁ. tasya ekāṁ pañktiṁ likhāmi.

06:21 PM

aham rāmagirir bhūtvā sthito 'smi alakāyāḥ pratīkṣām kurvan, pr̥thvyāḥ praṇayam
pratipālayan ...eko mūko rāmagirir bhūtvā.

06:25 PM

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 192)

24. Juli 2015

Mein Examen ist beendet. Ich lese jetzt einen Roman. Diesen Roman von Harṣadeva Mādhava. Ich notiere eine Strophe daraus.

18:21

Ich war der Rāmaberg geworden, ich stand bloß da, wartete auf Alakā, gleichzeitig auf die Liebe der Göttin Erde hoffend, ich war der einsame, stumme Rāmaberg geworden.¹⁴⁴

18:25

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 193)

Der Schwester kommt es nicht in den Sinn, dass ihr Bruder ohne ihre und der Mutter Initiativen überhaupt noch eine Partnerin finden könne. Malhāra hält seine Rebellion gegen die Familie aufrecht, indem er sich mit seiner neuen Liebe verlobt, ohne sie seiner Familie vorzustellen. Ihren Nachnamen hält der Autor vage: „Śarmā“ kann nahezu alle *jāti*-s bezeichnen. Meghā könnte, wie Malhāras frühere Verlobte, nicht kastenkonform sein. Der Name ist aber auch für brahmanische *jāti*-s gebräuchlich. In diesem Fall hätte er sich mit einer standes-

¹⁴³ Malhāra wird in der Unterhaltung von seiner Schwester sowohl geduzt als auch gesiezt. Die unterschiedliche Anrede drückt verschiedene Ebenen des Respekts / der Nähe in verschiedenen Situationen aus.

¹⁴⁴ Die Strophe bezieht sich auf die Erwähnung des Rāmabergs und der Frau aus Alakā in dem Gedicht *meghadūta* von Kālidāsa (~ 5. Jahrhundert) in der Adaption von Mādhava (2008), der die Vorlage umdichtete: Die Hauptperson *Yakṣa* liebt sowohl die Göttin Erde als auch die sterbliche Frau Alakā. Er verliert schließlich beide und verbringt sein restliches Leben in Askese auf dem Rāmaberg, stumm wie der Berg vor Schmerz. Siehe auch Fußnote 13 aus Guttandin (2020: 193). Dort leicht abweichend übersetzt.

konformen Frau verlobt und gibt seiner Familie nicht die Genugtuung, nun doch den Anforderungen an die Kaste, wenn auch zufällig, entsprochen zu haben.¹⁴⁵

Die Erzählungen geben nur wenige Hinweise auf die Gründe für die elterliche Kompromisslosigkeit und gleichzeitige Passivität, wenn ein Sohn sich von ihnen abwendet. Sie scheinen genau die starre Rolle einzunehmen, die von ihren Söhnen befürchtet wurde. Die verlassene Familie hätte die Möglichkeit, die Rebellen ohne weitere Forderungen zu kontaktieren. Jānī (2015) zeigt durch Malhāras anfänglich entgegenkommende Reaktion auf die Kontaktaufnahme durch seine Schwester, wie leicht die verlorenen Söhne zurückgewonnen werden könnten. Da die freundliche Kontaktaufnahme der erneuten Forderung einer kastenkonformen Heirat dient, bricht der Sohn den Kontakt wieder ab. Den Älteren scheinen Handlungsalternativen verwehrt, wenn sich die Söhne gegen das *kuladharma* wenden: Der Sohn entzieht sich seiner Pflicht als Oberhaupt der Familie und Hauptverdiener; er bringt keine Schwiegertochter in sein Elternhaus, um die weiblichen Personen zu entlasten und zu versorgen; er gefährdet die Altersversorgung der Eltern, die von den Nachkommen abhängt; da er gegen das *kuladharma* handelt, ist er nicht mehr befugt, das *śrāddha*-Ritual durchzuführen. Hinzu kommt die Sorge der Älteren vor ihrer Rufschädigung innerhalb der erweiterten Familienstruktur und vor den Nachbar*innen.

Die Flucht Savitās (Mādhavaḥ 2013) aus ihrem Elternhaus ist keine Rebellion gegen die Tradition, sondern gegen die Älteren, die die Tradition zum Nachteil der Tochter aus Eigennutz nicht einhalten wollen. Sie wird als Arbeitskraft auf dem Feld gebraucht. Savitās Ehemann (Mādhava 2013) droht seinen Schwiegereltern mit der Scheidung, da sie ihre Tochter auch zwei Jahre nach ihrer Hochzeit gegen ihren Wunsch nicht in sein Haus entlassen und die Regel der Umsiedlung der Ehefrau in das Haus des Ehemannes missachten. Da die Drohung keine Konsequenzen bei ihrer Familie zeitigt, verlässt Savitā heimlich ihr Elternhaus und reist in der Nacht zum Dorf ihres Mannes, um sich dort ihr eigenes Lebensumfeld zu schaffen. Ihre Insubordination gegenüber den Eltern wird von Formulierungen der traditionellen Gesetze unterstützt. Bālambhaṭṭa zitiert in seinem Kommentar zur *yājñavalkyasmṛti* aus der *nāradīyasmṛti*:

¹⁴⁵ Neben den Nachnamen „Singh“ oder „Jain“ wird „Sharma“ häufig als Bei- oder Nachname geführt, da beispielsweise bei Veröffentlichungen oder in Dokumenten ein Nachname als Standard erwünscht ist, auch wenn manche Kasten keinen Beinamen führen oder sie sich vom Kastensystem als Diskriminierungsinstrument distanzieren möchten. Sharma gilt mittlerweile als neutraler Nachname und ist kein Indikator mehr für eine Geburtsgruppe. Die Leserschaft erfährt von Malhāras neuer Verlobten nur, dass ihr Vater Schreiber war und sie Wissenschaftlerin ist. Vgl. Atal (2012: 2429) zur Unzuverlässigkeit des Nachnamens „Sharma“ für die Indikation der Geburtsgruppe.

When a man, after having made a solemn promise of giving his daughter in marriage to a certain suitor, does not deliver her afterwards, he shall be punished by the king like a thief, in case the suitor be faultless. (Mitākṣarā 1918: 132)

Das Vergehen, die Tochter dem Haushalt des Ehemannes vorzuenthalten, ist in der Tradition so hoch strafbewehrt wie Diebstahl, eine Bestätigung für die Schwere des Vergehens von Savitās Eltern. Nach der Zeremonie des *pāṇigrāhaṇa* (Handnahme zum Abschluss der Hochzeitszeremonie) muss zeitnah die Umsiedlung erfolgen. Doch wer sollte ihre Eltern in den 1960er Jahren dafür bestrafen, dass sie ihre Tochter zurückhalten? Wäre Savitā nicht zu ihm geflohen, hätte sich der Ehemann wieder scheiden lassen müssen, obwohl Savitā zu ihm ziehen wollte. Die Eltern würden die Angelegenheit auf dem Rücken ihrer Tochter austragen. Vermutlich hätte ein säkularer Gerichtshof in den sechziger Jahren Savitās Wunsch bei einer Klage stattgegeben, denn auch 2016 unterstützte ein richterlicher Spruch die traditionelle Verpflichtung zur Umsiedelung der Ehefrau in das Haus des Ehemannes (Dave und Rao 6.10.2016).¹⁴⁶

3.3.4 Individualisierung

Unter Individualisierung einer Religion oder eines vorgegebenen traditionellen Konzeptes wird seine Anpassung an persönliche Bedürfnisse verstanden. Sie kann wissenschaftlich nur für die Zeitspanne bewertet werden, in der sie stattfindet, da die zeitlichen Modifizierungen und Ausstrahlungsintensitäten traditioneller Normen zu wechselhaft sind (vgl. Padmanabhan 2017). In den Erzählungen werden einige Individualisierungen hervorgehoben.

In Rāvas Erzählung (1954a) treffen wir auf Saralā und ihren Ehemann, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts leben. Saralā regt ihre Freundin Amīnā an, vor ihrer Hochzeit den Bräutigam zu prüfen:

Saralā: [...] ayi sakhi, varam adrṣṭvā tatpāṇigrahaṇam katham nāma pratipadyate tvayā? [...]

Saralā: param yadi kumāro vivāhāt prāk paricitaḥ syāt tadā nijabhāvisukhāprāptau pratītā bhavet kumārī. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 260)

Saralā: [...] „Nun, Freundin, da du den Bräutigam noch nicht gesehen hast, wie kannst du dann überhaupt einwilligen, dass er deine Hand nimmt?“ [...]

¹⁴⁶ Die Richter urteilten gegen die Ehefrau des klagenden Mannes. Diese hatte nach der Hochzeit darauf bestanden, dass er zu ihr ziehe. Die Richter führten in ihrer Urteilsbegründung aus, dass es üblich und notwendig sei, dass die Ehefrau nach ihrer Hochzeit in das Haus ihres Ehemannes umsiedele. Dadurch werde ihm Gelegenheit gegeben, für seine Eltern zu sorgen.

Saralā: „Wenn der junge Mann vor der Hochzeit bekannt wäre, könnte die junge Frau beruhigt sein, dass sie für sich in Zukunft Glück erhalten wird.“ (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 261)

Auf Amīnās Einwand, dass sogar die aufgrund gegenseitiger Anziehung ohne Mitwirkung von Älteren geschlossene Ehe zwischen Śakuntalā und Duṣyanta kurz nach der Hochzeit in die Brüche gegangen und damit belegt sei, dass selbst diese Ausnahme in der traditionellen hinduistischen Literatur aus der Menge der arrangierten Ehen nicht als Beispiel für eine erfolgreiche Liebesheirat tauge, stellt sie klar, dass dem Paar unüberwindbare Hindernisse in den Weg gelegt worden waren (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 260). Aus ihrer Meinung im Gespräch mit Amīnā schließend, könnte Saralā ihren zukünftigen Ehemann vor ihrer späteren eigenen Ehe kennengelernt haben, sei er ein Jugendfreund aus der Nachbarschaft oder auf Saralās Bitte hin von ihren Eltern eingeladen worden sein, sich vorzustellen. Sie besteht darauf, dass die Aussicht, einen Ehemann zu finden, den sie lieben könnte, der zukünftigen Ehefrau bei ihrer Suche nach einer lebenslangen guten Beziehung helfen könnte. Saralā kann als Beispiel für eine Frau aus den Dreißiger- und Vierzigerjahren des 20. Jahrhunderts gelten, die die erlaubte Beteiligung an der Vorauswahl für einen Ehemann maximal ausschöpfte, was das Vertrauen in ihre Eltern nicht ausschließt.

Ḩamīds (Rāva 1954a) Möglichkeit, einen individualisierten Islam in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu realisieren, scheint auch von seinen guten sozialen und finanziellen Rahmenbedingungen abzuhängen. Er trinkt regelmäßig Alkohol bis zur Trunkenheit (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 271), spielt abendlich in den Casinos (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269) und vernachlässt seine Frau sexuell und emotional, nachdem zwei Söhne geboren sind (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 271). Damit übertritt er drei Grenzziehungen des Islam, ohne sich davon belastet zu zeigen oder Maßregelungen von Vertretern seiner Religionsgruppe zu fürchten. Die Individualisierung ist nur auf ihn ausgerichtet. Er kommt nicht auf den Gedanken, dass sich seine Ehefrau trotz ihrer materiell hervorragenden Versorgung nach mehr Kommunikation und qualitativ hochwertiger gemeinsamer Zeit sehnen könnte. Er übt seine traditionelle Rolle als Anweiser seiner Ehefrau seiner Auffassung nach zu ihrer Bequemlichkeit aus, wenn er anordnet, dass sie zu Bett gehen könne, da er von seinen Vergnügungen erst spät nach Hause komme (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269). Sie findet aus ihrer untergeordneten Rolle heraus nicht den Mut, ihre Verbesserungswünsche für die Eheführung anzu bringen (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 271).

Der dynamische mittelständische Unternehmer Ramāpati (Biśvālah 2006) hat viele erfolgreiche Arbeitsjahre in den USA verbracht und anschließend in Indien seine Karriere weiter fördern können.

ramāpatih kṛṣi-vaiṣayika-viśvavidyālayāt snātakottaropādhim adhigatya gaveṣaṇāyai āmerikādeśam gatavān. tatra yady api tasya kṛte naīe udyogāḥ samavartanta tathāpi tasya manah tatra na aramata. sah tadarthaṁ svadeśam pratyāvartitavān. bhārate 'pi bahvyāḥ sarvakārīyāḥ asarvakārīyāś ca vṛttayah tasya pratīkṣāyām āsan. kintu sah tāḥ api vṛttīḥ na aṅgīkṛtavān. ramāpateḥ pitā na kevalam grāmasya pramukhaḥ kintu tatketrasya prasiddhaḥ dhanikāḥ api āśīt. tasya pārśve vipulā paitṛkasampattiḥ tu āśīt eva. tatra punaḥ sah svaśrama-buddhibhyām kiñcid adhikam yojitatavān api. atah ramāpatih pitaram parāmr̥ṣya sampatteḥ ardhādhikam bhāgam vikrīya svagrāma-samīpasthe nagare ekam dhānyānusandhānakendram udghāṭitavān. prārambhike stare kāmścana śodhasahāyakān niyojya sah svayam tasya anusandhāna-kendrasya nideśakaḥ abhavat. ramāpateḥ atyādhunikānusandhānajñānabaleṇa tadtaveṣaṇākendram (Ed. aveṣaṇā°) pragatipathe agresaram api abhavat. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 130).

Ramāpati hatte die Masterqualifikation von der agrarwissenschaftlichen Universität erhalten und ging zum Forschen nach Amerika. Obwohl sich da für ihn viele Arbeitsmöglichkeiten ergaben, war seine Seele dort nicht glücklich. Deshalb kehrte er in seine Heimat zurück. In Indien erwarteten ihn ebenfalls viele Jobs im öffentlichen wie auch im privaten Sektor. Doch auch diese Jobs nahm er nicht an. Ramāpatis Vater war nicht nur der Vorsteher des Dorfes, sondern zudem dessen reichster Landbesitzer. Daneben gehörte ihm auch noch das große Vermögen der väterlichen Linie. Er war dort allerdings mit körperlicher und geistiger Arbeit etwas zu stark eingebunden. Deshalb war Ramāpati an den Vater herangetreten, hatte mehr als die Hälfte des Besitzes verkauft und in der Stadt unweit seines Dorfes ein Zentrum für Getreideforschung eröffnet. Er stellte in der ersten Phase einige wissenschaftliche Mitarbeiter ein und wurde selbst Leiter seines Forschungszentrums. Da Ramāpati die aktuellen Forschungsfragen sehr gut kannte, wurde sein Versuchszentrum sogar Vorreiter auf dem eingeschlagenen Weg. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 131).

Er lässt sich in keiner persönlichen Angelegenheit einschränken, auch nicht, als er nach Indien zurückkommt. Die Auffassung der Ehe als *samskāra* interessiert ihn nicht. Die prekären Vermögensverhältnisse seiner Braut sind ihm unwichtig. Die Toleranz von Ramāpatis Vater ist ungewöhnlich. Er ist der einzige Elternteil in allen untersuchten Erzählungen, der dem kompromisslosen Nachkommen seinen Willen bei der Brautwahl überlässt (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 131). Er sieht voraus, dass das Verhältnis zu seinem Sohn sonst belastet würde. Alle anderen Eltern, Verwandten, Priestern oder Anweisungsbefugten, die sich mit unüblichen Partner*innenwünschen ihrer Nachkommen konfrontiert sehen, gelingt es nicht, über ihre von der Tradition bestimmten Prinzipien hinwegzusehen. Ramāpati richtet sich nach seinen eigenen Überzeugungen und Werten, denen ein starker beruflicher Ehrgeiz unterliegt. Er hält alle traditionellen

nellen Vorgaben von sich fern, die ihn daran hindern könnten, nach seinen Vorstellungen zu leben. Diese Einstellung wurde bereits wissenschaftlich untersucht. Allendorf und Thornton (2015) weisen auf ein Kontingent von Überzeugungen und Werten hin, das sie als „Developmental Idealism“ bezeichnen. Es konzentriert sich auf die Entwicklung und Identifizierung bestimmter Verhaltensweisen in Familienzusammenhängen, die sich im Verlauf der Zeit für Individuen oder Gruppen als wünschenswerter im Vergleich zu anderen herausgestellt haben. Dazu gehören die eigene Wahl der Ehepartner*innen, das Leben in Kernfamilien und die Geburt einer kleinen Anzahl von Nachkommen. Wenn eine solche Reihung positiv bewertet wird in der Annahme, sie trage dazu bei, die Menschen wohlhabender, gesünder und glücklicher zu machen, wird die Akzeptanz traditioneller Konzepte davon beeinflusst. Die arrangierte Ehe, das Leben in Großfamilien und eine große Anzahl von Kindern werden nicht mehr grundsätzlich als gut bewertet, da sie weder Wohlstand noch Gesundheit noch Glück bringen würden (Allendorf und Thornton 2015: 243–287). Ramāpati scheint sich ganz von dem traditionellen Konzept seiner Umgebung entfernt zu haben. Doch auch er individualisiert nur für sich und hält in hohem Maß an der Anweisungsbefugnis gegenüber seiner Ehefrau fest. Seine Forderungen kollidieren mit den Bedenken seiner Ehefrau, die sich einerseits allen Forderungen Ramāpatis zu beugen hat, andererseits auf seine Anweisung hin abrupt in Rollen wechseln muss, die der Vorstellung ihres Ehemannes von einer amerikanischen Frau entsprechen und sie beleidigen (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 133 und 137).

Jānī (2015) beschreibt in seiner *laghukathā* eine selbstarrangierte Verlobung, in der neben dem Zufall des Kennenlernens und der von dem Einverständnis der Familien unabhängigen Partner*innenfindung einige Elemente aus der Tradition in den WhatsApp-Texten der Verliebten anklingen:

20 July 2015

voṭs ap' mādhyamena āvāṁ militau. adhunā āvāṁ paricitau. rātryāṁ tvayā saha
vārtālāpaṇi karomi. divase satataṁ tvāṁ smarāmi. vārtālāpena saha kadā hrdaye
praṇaya spandanam jātaṁ tan na jānāmi. 09:00 PM

mayā vivāha viṣaye na vicāritam. ahaṁ kañcit kālam prārthaye. 09:10 PM

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 188)

20. Juli 2015

Wir beide sind uns über WhatsApp begegnet. Jetzt kennen wir uns. In der Nacht unterhalte ich mich mit dir. Am Tag denke ich immer an dich. Wann sich durch die Unterhaltung Liebe im Herzen ausgebreitet hat, das weiß ich nicht. 21:00

Über das Thema Hochzeit habe ich noch nicht nachgedacht. Ich bitte um etwas Zeit.

21:10

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 189)

Meghā geht sofort von Heirat aus, als Malhāra ihr seine Liebe erklärt und stellt nach drei Tagen Bedenkzeit ihre Bedingungen:

24 July 2015

malhāra! mayā divasatrayam yāvat tava praṇayaprastāvaviṣayakam cintanam kṛtam.

06.09 PM

tvayi me anurāgaḥ vartate kintu...

06:10 PM

mayā pūrvam eva kathitam yat kuṭumbabhārasya vahanam mayaiva kartavyam. a-gastamāse dvitiyatārikāyām aham amerikādeśam dvivarṣaparyantam gamiṣyāmi. yadi tvam pratīkṣām kartum kṣamah tarhi mama praṇayasya svikāram kuru.

06:14 PM

anyathā tvam mām vismarya kāmapi anyām svikartum svatantrah. aham tava jīvane punar api nāgamiṣyāmi tadā.

06:16 PM

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 190)

24. Juli 2015

Malhāra, ich habe jetzt drei Tage lang über deine Liebeserklärung nachgedacht. 18:09

Ich liebe dich, aber ...

[...]

18:10

Ich habe bereits erzählt, dass ich allein für den Familienunterhalt sorgen muss.

In der zweiten Augustwoche gehe ich zwei Jahre nach Amerika. Wenn du warten kannst, kann ich dir meine Liebe zusichern.

18:14

Wenn nicht, vergisst du mich und bist frei, eine andere zu nehmen. Ich werde dann in deinem Leben nicht wieder auftauchen.

18:16

(Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 191)

Der WhatsApp-Verlauf entspricht dem Prozedere der Brautleute innerhalb des „joint consent“, wenn die Brautleute nach ihrem Kennenlernen die Zustimmung der Eltern ersuchen oder nach einer Vorauswahl der Eltern mit der Präsentation von einigen passenden Kandidat*innen sich einige Wochen Zeit lassen, um diese kennenzulernen und zu entscheiden, ob sie auch ihrer Meinung nach zueinander passen – mit einer wichtigen Ausnahme: Malhāra und Meghā halten Eltern und erweiterte Familie aus ihrer selbst arrangierten Verlobung heraus. Geburtsgruppe, Horoskope und Mitgift spielen keine Rolle. Die Familien werden nicht um ihre Zustimmung gebeten. Der traditionelle Teil beschränkt sich auf die Prüfung des Aussehens

durch Fotos, Klarheit in der Bekanntheit des beruflichen Gehalts, der finanziellen Situation der Stellung der Familie und auf den Abgleich der Lebensvorstellungen und Verhandlungen vor dem Eheversprechen: Meghā benötigt zwei Jahre für ein Dissertationsstipendium in den USA, bevor sie Malhāra heiraten kann. Mit der Förderungssumme will sie auch noch die Jüngste der Geschwister unterstützen (Jānī 2015 in: Guttandin 2020: 185). Ihr Vater ist verstorben. Sie ist das Familienoberhaupt.

4. Alltag in der Ehe

Im Verlauf der Ehe (*dāmpatya* oder *patitva*) soll die spirituelle Entwicklung der Partner*innen gefördert werden, für die das *vivāhasaṃskāra* den Anstoß gegeben hat. Die Ehepaare in den Erzählungen sind für das Gelingen ihrer Ehe selbst verantwortlich und müssen die ihnen von der Tradition zugewiesenen Rollen verstehen und einhalten, um die Partnerschaft erfolgreich zu leben. Die Erzählung von Dvivedī (2012) enthält entsprechende Worte der künftigen Schwieerväter nach dem zufriedenstellenden Ergebnis der körperlichen Begutachtung der Braut:

„*bandho! santuṣṭāḥ khalu pratīyante striyo bhavatpakṣasya. atāḥ param yadi kumāro 'pi kanyām kim api praṣṭum īhate tad asmābhīr anumanayam. dvayor apy ekasūratā jīvanavyāpinī dṛḍhatamā bhavitā. ato 'tra kaścit saṅkoco naiva kāryaḥ.*“ *varasya pitā'pi smitānano 'vādīt-* „*adhunā sarvam anukūlam anuṣṭhitam. daivah śubhaḥ sahāyah. dvayoh parasparam vārtālāpe nāsti kācid āpattiḥ. mamāpy asminn anumodanam.*“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 72+74)

„Verwandter, die Frauen auf Ihrer Seite scheinen ja zufrieden zu sein. Wenn also nun auch der Bräutigam die Braut irgendetwas fragen möchte, ist es unsererseits gestattet. Der eine Strang, der das Leben von beiden durchzieht, wird äußerst fest geknüpft sein. Deshalb soll hier keinesfalls irgendeine Beschränkung auferlegt werden.“ Auch der Bräutigamvater sagte mit lächelndem Gesicht: „Jetzt ist alles passend geregelt. Das Schicksal war ein guter Helfer. Gegen ein gemeinsames Gespräch der beiden gibt es keinen Einwand. Auch ich bin damit einverstanden.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 73+75)

Der Autor fasst die Vision einer idealen Ehe mit dem Bild der Doppeltrömmel für die Hand (*ekasūtra*) zusammen, die mit einer Kugel an einem mittig angebrachten Faden einmal rechts, einmal links angeschlagen wird. Er verweist damit auf die harmonische Lebensweise, die sich das Paar in der Ehe erarbeiten soll und durch eine erste Konversation zwischen den Brautleuten nach der Einigung der beiden Familien begonnen wird (vgl. Epstein, Pandit und Thakar 2013). Das Gelingen der Ehe hängt davon ab, ob sich die Partner dem Idealbild des in Freundschaft verbundenen, an einem Strang ziehenden Paares annähern können:

Some of the most important items of the nuptials are those which symbolize that marriage creates a new bond between the bride and the bridegroom. They are united like two plants, which are uprooted from two different pots and are transplanted into a new one. They have to rear up this union by dedicating their entire energy in the direction of their common interest and ideal. (Pandey 1949: 394)

Marriage is not a temporary contract to serve the momentary physical demand or to enjoy good company for some time and then to lapse at the slightest inconvenience. It is a permanent union which stands various vicissitudes in life only to grow stronger and more stable. (Pandey 1949: 396)

Dvivedī stellt für Padmā und ihren Bräutigam die ideale Vision in ihrem künftigen Eheleben als verwirklicht vor:

tad yugalam api nandanavanollasitam jātam. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 80)

Das Paar wurde sogar so glücklich, als lebten sie im Nandanawald. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 81)

4.1 Patrilokalität als Residenzregel nach der Eheschließung.

In 96 % aller patrilinearen Gruppen oder Gesellschaften weltweit wird die Ehefrau nach der Hochzeit als weiteres Mitglied der Großfamilie des Ehemannes in dessen Haus umgesiedelt (Wicker 2012: 13–14). Das ausgedehnte Willkommensfest anlässlich des ersten Eintritts der Ehefrau in das Haus des Mannes (*gr̥hapraveśa*) ist Teil der Hochzeitsfeierlichkeiten.¹⁴⁷ Pātañī (1994) bezieht sich in ihrer Novelle „Vijayā“ auf diesen Brauch als Abschlussfest von Vijayās Hochzeit in den 1980er Jahren:

*vijayā ca navavadhvūpeṇa svapatyuh rākeśasya grhe samprāptā.
tatra navavadhvāḥ śubhāgamanoṣavo – yasmin dūrvārtino nikāṭasthāś ca
bandhubāndhvāḥ sametyopahārāṇām ādānapradānaiḥ tais tair manoramjanopaka-
raṇaiś ca parasparam vinodayanti, pakṣānte eva samāptim gataḥ. kāryālaye varasya
rākeśasyāvakāśakālaḥ samāpto ‘bhavat. tasya bhrātā maheśo ‘pi pakṣavistīrṇavaivāhi-
kotsavānantaram mahāvidyālayāya prasthito ‘bhavat. tasya bhaginī monā vivāha-
kautuke magnā anicchantī api kathām kathām mahāvidyālayāya sajjābhavad anyathā
vidyālaye tasyā upasthitisamkhyā āhatya bahu nyūnā abhaviṣyat.* (Pātañī 1994 in: Guttandin 2020: 100)

Und Vijayā traf als Neuvermählte gekleidet^[148] im Haus ihres Mannes Rākeśa ein.

Dort ging das Willkommensfest für die frischverheiratete Ehefrau, zu dem Freunde und Verwandte von nah und fern zusammenkamen und sich gegenseitig mit dem Überreichen und Empfangen von Geschenken und wohltuenden Gefälligkeiten unterhielten, nach genau zwei Wochen zu Ende. Im Büro war der Urlaub des Bräutigams Rākeśa

¹⁴⁷ Die Ritualabläufe des *gr̥hapraveśa* werden ausführlich von Dvivedī (1992) beschrieben.

¹⁴⁸ Zur traditionellen Ausstattung einer hinduistischen Neuvermählten in den Neunzigerjahren gehören Sari, Unterarmreifen und *maṅgalasūtra*, in der Basisversion eine Halskette mit schwarzen Samenkugeln über einem mit *kurkuma* eingefärbten Faden, die die Ehefrau von ihrem Ehemann erhält und immer trägt.

vorüber. Auch sein Bruder Maheśa war nach den ausgedehnten vierzehntägigen Hochzeitsfeierlichkeiten zum College aufgebrochen.^[149] Seine Schwester Monā, die sich in die Hochzeitsfestlichkeiten versenkt hatte, obwohl sie es nicht wollte, hatte sich, so gut es ging, für das College vorbereitet, da andernfalls ihre guten Noten, die sie in der Schule erreicht hatte, stark abfallen würden. (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 101)

Nach ihrem Umzug betrachten Ehefrauen das Haus ihres Mannes auch als das ihre. Auch die junge Bäuerin Savitā betrachtet das Haus des Ehemanns als ihr eigenes Haus, in das sie endlich einziehen will:

ahaṁ mama svagrhe karmakarī bhūtvā jīviṣyāmi. ahaṁ bhūṣaṇāni vastrāṇi vā kiñcid api na kāmaye. jyeṣṭhapitā mama gamanam roddhum prayatate. tan na yogyam. yadi śākyam syāt tarhi āśīrvādān prayacchatām. (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 48)

Ich werde Dienerin in meinem eigenen Haus sein und für meinen Lebensunterhalt sorgen. Ich will nicht das Geringste an Schmuck oder Kleidung. Der Onkel versucht, mich zurückzuhalten. Das ist nicht in Ordnung. Wenn es möglich ist, gewähren Sie mir die Segenswünsche. (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 49)

Vijayā ist derselben Ansicht, als ihre Schwiegermutter Lālī ihr droht, sie nach ihrem heftigen Einspruch gegen eine zusätzliche Mitgiftzahlung in das Haus ihrer Eltern zurückzuschicken:

madhye eva lālī avadat: „gaccha gaccha svapitūr gr̥ham. ājanma tatraiva tiṣṭha.“
vijayā spaṣṭato ’kathayat: „pariṇayānantaram aham atra samāyātā. idam mama gr̥ham aham cānena gr̥heṇa gr̥hiṇī. ko ’sti yo mām madgr̥hān nissārayati.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 124)

Da warf Lālī ein: „Geh doch, geh in dein Elternhaus. Bleib genau da, wo du seit deiner Geburt warst.“

Vijayā sagte kühn: „Nach der Hochzeit zog ich hier ein. Das ist mein Haus, und ich bin durch dieses Haus die Hausherrin. Wer sollte mich aus meinem Haus werfen.“ (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 125)

Das traditionelle Recht unterstützt Vijayās Auffassung durch die Zusicherung der Gütergemeinschaft eines Ehepaars:

There is no division of property between a husband and a wife, because from the time of their marriage they are linked together in performing religious rites, as also in receiving the rewards of their meritious deeds and in acquiring wealth; [...]. (Dha. Ā. 2.14.16–19 in: Olivelle 2005: 100)

Die junge muslimische Frau Aminā wird in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wie eine hinduistische Braut angemessen geschmückt in das Haus ihres Mannes umgesiedelt:

nirvartitavivāhā prātarāṁ ca vadūr mṛgamadakarpūrādinā surabhidravyeṇānu-liptasarvāṅgī dhautadukūlavasanā dhavalapuṣpamaṇḍitaśīrā ratnakhacitakaṇṭhahāra-

¹⁴⁹ Leicht von der Originalübersetzung (Guttandin 2020) abweichend.

kuṇḍalakaṅkaṇābharaṇabhuṣitā patyur geham ayāt. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 262)

Nachdem die Neuvermählte die Hochzeit frühmorgens zu Ende gebracht hatte, brach sie zum Haus des Ehemanns auf. Sie war mit einer Duftsalbe aus Moschus, Kampfer und anderen Essenzen am ganzen Körper eingerieben und in feinsten Jutestoff gehüllt. Ihr Kopf war mit weißen Blumen dekoriert. Sie war mit Halskette, Ohrringen und Armreifen geschmückt, in die Edelsteine eingearbeitet waren. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 263)

Die Kontinuität der Umsiedelung der Ehefrau bis heute zeigt sich in einer Urteilsbegründung aus dem Jahr 2016:

In India, generally people do not subscribe to the western thought, where, upon getting married or attaining majority, the son gets separated from the family. In normal circumstances, a wife is expected to be with the family of the husband after the marriage. She becomes integral to and forms part of the family of the husband and normally without any justifiable strong reason, she would never insist that her husband should get separated from the family and live only with her. (Dave und Rao 6.10.2016)¹⁵⁰

Das Leben in einer „joint family“ wird größtenteils nicht als einengendes oder ärgerliches Konzept wahrgenommen. Das Vergnügen an der Gemeinschaft mit vielen Menschen, das Teilen von Schmerz und Freude sind wichtige Gründe für ihren Beibehalt, die in der Forschung noch zu wenig beachtet werden (c. Arumugam 2020). Parallel zur erweiterten Familie lebten und leben auch Ehepaare in Kernfamilien als Paar oder mit ihren Kindern. Dies lässt sich nicht auf ein geändertes Sozialverhalten oder den kontinuierlichen Niedergang der „joint family“ aufgrund importierter Konzepte zurückführen, sondern auf demografische, psychologische, soziale und ökonomische Faktoren (Freed und Freed 1982: 200). Rāva (1954a und c) berichtet aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und Śrī Yogamāyā (2011) aus dem frühen 21. Jahrhundert von Kernfamilien.

4.2 Pflichten der Ehefrau nach einer traditionellen Heirat

Mit der Hochzeit kommt für die Ehefrau ein weiterer Anweisungsbefugter hinzu, dem sie fortan unmittelbar untersteht. Die Zusicherung, dass sich die zukünftigen Ehepartner*innen bewusst der androzentrischen Grundlage der Ehe unterwerfen werden, ist der traditionelle Hochzeitsritus. Nach einer standesamtlichen Trauung ohne diesen Ritus wäre die Ehe keine hinduistische Hochzeit (Nagarathna und Masih 19.04.2024) und unterläge nicht den Vorgaben

¹⁵⁰ Zulassung der zivilrechtlichen Beschwerde eines Ehemanns durch den Supreme Court of India gegen seine Ehefrau, die von ihm verlangt, mit ihr separat zu wohnen.

der Tradition, auch wenn die Eheleute möglicherweise aus Gewohnheit die Anweisungsbefugnis des Ehemannes beachten würden.

Die Ehefrau steht nach den *mantra-s* des *rgveda*, die in der Zeremonie des *grhapraveśa* (Dvivedī 1992) rezitiert werden, als die künftige Hausherrin (*grhapatnī*) über allen anderen Mitgliedern des Haushalts. Sie wird im *mantra* direkt angesprochen:

Indra, Asteiler, mach diese zur Mutter guter Söhne, zur Glückbringerin, gib ihr zehn Söhne, mach den Ehemann zum elften. (45)

Du sollst die Königin über deinen Schwiegervater sein, du sollst die Königin über deine Schwiegermutter sein, über deine Schwägerin und über deinen Schwager. (46)

Die Gottheiten im Universum und die Wasser mögen unsere beiden Herzen vereinen [...] 47

(*rgveda* 10.85.44–47; ṛṣikā: Sūryā Sāvitrī; anuṣṭupchandas; Übersetzung der Verf. auf der Basis des Sanskrittextes von Kashyap 2003: 772).

In der wissenschaftlichen Literatur wird immer wieder auf die selbstbewusste Stellung der Frau als *grhapatnī* innerhalb der patriarchalen Strukturen vedischer Zeit hingewiesen (vgl. Tyagi 2008). Entsprechend einiger Sanskrit-Bezeichnungen für „Ehefrau“ ist sie Schützerin des Hauses (*viśpatnī*), unabdingbare Partnerin für alle Opferhandlungen (*yajñapatnī*) und kann erwarten, dass ihr Status von ihrem Ehemann und seiner Familie anerkannt wird. Die zitierten *mantra-s* geben ihr eine exponierte Stellung. Ihre allen Familienmitgliedern übergeordnete Position scheint sich erst zur Zeit der Epen in die unbedingte Unterordnung einer *pativrata* gewandelt zu haben (Shah 2012: 77+79; Kannabiran 2012: 334), deren Eigenschaften sich an einem Bild von Sitā orientieren, das von autochthonen und indologischen patriarchalen Überlagerungen geprägt ist und in diesem Sinn interpretiert wurde (vgl. Shah 2012; Mukherjee 1979; Chakravarti 2006).

The Aryan woman was called the grihapatni, the equal partner of the head of the household, the grihapati. However, this early association of women with the household, according to Chakravarti, became the core of the Hindu ideal, minus the larger Vedic context. The disintegration of the pastoral economy and women's centrality in it led to a metamorphosis of the grihapatni into a pativrata, the chaste wife. This change also had to do with settled agriculture and the emergence of land as a source of power, and the entrenchment of patrilineal descent. The Sita ideal, particularly in the Valmiki and Tulsidas Ramayanas, represents the crystallization of the pativrata and also the segregation and control of women. (Kannabiran 2012: 334)

Die *mantra-s* des *rgveda* sind weiter Teil des Rituals im Gegensatz zur Reduzierung der Ehefrau in späterer Zeit auf die in absolutem Gehorsam gegenüber dem Ehemann und dessen Familie Anweisungen ausführende *pativrata* in der alltäglichen Praxis. In den *dharmaśūtra-s* ist der Begriff der *pativrata* noch nicht aufzufinden. Die Hervorhebung der in zwei *sūtra-s* betonten

letztendlichen Autorität des Ehemannes (Dha. Va. 5.1 in: Olivelle 2005: 88) und der Belohnung der Frau, wenn sie zum Vorteil des Ehemannes handelt (Dha. Bau. 2.3.47 in: Olivelle 2005: 89), umfassen in hierarchisch organisierten Gemeinschaften vedischer Zeit nicht die absolute Unterordnung des *pātivratyadharma* („Pflicht der Ehefrau zu Hingabe an den Willen des Ehemannes), die später von einer *pativratā* erwartet wird. Der Unterschied ist bedeutsam für das Verständnis des Selbstbildes und der Gründe für Widerstand einiger Frauen in den Erzählungen.

In Pāṭaṇīs Erzählung antwortet Śānti auf die Anweisung ihres Ehemannes, die ihrer Meinung widerspricht:

Śāntih: „*bāḍham. idam mamopari nikṣipya viśrabdho bhava.*“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 96)

Śānti: „Also gut. Da du es mir aufgetragen hast, sei unbesorgt.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 97)

Ihre Antwort entspricht der traditionellen Anforderung an die Antwort einer *pativratā* auf eine Anweisung des Ehemannes:

When ordered „Do this,“ she replies „Lord, consider that it has already been done.“ (Balambhaṭṭa in: Mitākṣarā 1918: 149)

Es ist die Aufgabe der *patisevā* (Dienerin des Ehemannes), die Harmonie in der Ehe durch ihre Hingabe an den Ehemann zu garantieren (vgl. Mitākṣarā 1918: 149), die sich in ihrem Verhalten nach außen, ihrer Stimme und ihrer Selbstbeherrschung bei Unbill zeigt:

She should never go against her husband and keep her speech, eyes, and actions under strict control. (Dha. Gau. 18.2–3 in: Olivelle 2005: 88–89)

[...]; a wife who is sharp-tonged, however, he should dismiss immediately. (Dha. Bau. 2.4.6 in: Olivelle 2005: 77–78)

Padmās Bräutigam (Dvivedī 2012) hat entsprechende Wünsche an seine künftige Frau, die er anlässlich der Brautbegutachtung im Tempelhof verschleiert sieht. Neben dem guten Aussehen soll sie eine süße Stimme haben und angenehm sprechen:

tadānīṁ tasyā'sīn manasi – „[...] sā kanyā kiṁ vicārayiṣyati? he maheśvara! he jagadambike mātaḥ! bhaven nāma sā sumukhī surūpā madhurabhāṣīṇī priyamvadā'navadyāṅgī sulocanā“. (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 70)

Da dachte er bei sich: „[...], was wird dieses Mädchen wohl denken? Großer Gott! Mutter, Herrscherin über die Welt! Hoffentlich ist es eine mit schönem Gesicht, guter Figur, süßer Stimme, die angenehm spricht, eine makellose Frau mit schönen Augen.“ (Dvivedī 2012 in: Guttandin 2020: 71)

Wenn Vijayā (Pātañī 1994) von ihrem Ehemann Rākeśa Anweisungen erhält, von ihrer Schwiegermutter gerügt und mit der gesamten Haushaltsführung überlastet wird, hat die junge Ehefrau ihre Stimme, Sprache und Gestik, ihren Blick und ihre emotionalen Reaktionen unter Kontrolle. Sie antwortet freundlich und angemessen. In Phasen der Überlastung oder bei respektloser Ansprache schweigt sie und hält den Widerspruchsimpuls unter Kontrolle:

tadanantaram divase cāyakauphīpānena ucchiṣṭānāṁ caṣakānāṁ rāśīṁ paśyantī sāyaṅkāle kāryālayāt pratyāgatā śrāntā vijayā kampate sma. parantu tayā kenāpi prativādena virodhapradarśanena vā ātmano daurbalyam na darśitam. ataeva manobhāvam aprakaṭayya eva sā tūṣṇīṁ sarvam gṛham punah yathāvyavasthitam karoti sma. (Pātañī 1994 in: Guttandin 2020: 114)

Beim Anblick des Stapels gebrauchter Tassen vom daraus folgenden Tee- und Kaffee-trinken während des Tages zitterte Vijayā, wenn sie abends müde aus dem Büro nach Hause zurückkehrte. Sie zeigte jedoch mit keiner Widerrede oder mit einer feindseligen Haltung ihre eigene Erschöpfung. Deswegen zog sie sich in sich selbst zurück und brachte still das ganze Haus wieder in Ordnung. (Pātañī 1994 in: Guttandin 2020: 115)

Als sich Vijayā einmal zu Widerspruch hinreißen lässt, weist die Schwiegermutter Vijayā sofort auf die Anweisungsbefugnis ihres Ehemannes hin, der sie unterliegt:

lālī: „adya bahu jalpase! kasya dīkṣām gṛhītavaty asi? ām, etat sūcayitum vismr̥tam eva“. (Pātañī 1994 in: Guttandin 2020: 117)

Lālī: „Du redest heute viel. Wessen Weisung unterliegst du? Eben, es wurde nur vergessen, das hervorzuheben [...]“, [...] (Pātañī 1994 in: Guttandin 2020: 117)

Die junge Ehefrau Sumitrā in Śrī Yogamāyā’s Erzählung (2011) redet in Andeutungen oder schweigt, denn sie kann gegenüber ihrem Ehemann nicht klar ihre Bedürfnisse, die seinen Wünschen entgegenstehen, formulieren:

viśveśasya videśagamanasya pūrvadinam. gṛhe kṛtrimā nīravatā. kṛtrimatāṁ prakṛtisthāṁ kartum saceṣṭa āśīt videśagāmī viśveśaḥ—sumitre! kim karoti? atrāga-cchatu. adya tu ravivāsaraḥ. viśrāmasya divasaḥ. mahānasād alpāhāranirmāṇaniratā sumitrā saṅkṣiptam uttaritavatī—gacchāmi.

kṣaṇād anantaram sumitrālpahāram ānīya viśveśasya sammukhe sthāpitavatī tathā prṣṭavatī—kim kāryam āśīt? na sumitre bhavaty upaviśatu. svakīyam alpāhāram apy ānayatu.

na, samprati na kariṣyāmi.

viśveśaḥ sumitrāyā abhimānābhīprāyam jñātvoktavān—evam katidinaparyantam na khādiṣyati? gatarātrāv api na khāditavatī. parantu mithyoktavatī. śvaḥ gamiṣyāmi. jānāmi bhavaty atraikākinī sthāsyati. parantu jīvanasyāhvānāni tu svīkaraṇīyāni. bhavatyā moditā na bhavati yad bhavatyāḥ patir jātiyādhyetṛyāttimādhyamena bhāratasya videśamantranālayapakṣato videśam prati preśito bhavati. aham nirānandeti ka uktavān?

*sumitre! bhavatyā malināṁ mukham eva vadati. bhavatyā nīravatā sūcayati. parantv
asmākam prativeśināṁ paricitir bhavatīm ekākinī na kariṣyati.* (Śrī Yogamāyā in: Guttandin 2020: 168)

Der Tag vor Viśveśas Auslandsreise. Im Haus unnatürliche Stille. Der Auslandsreisende Viśveśa war bemüht, die Unnatürlichkeit in ihren natürlichen Zustand zu versetzen: „Sumitrā! Was machen Sie? Kommen Sie her. Heute ist doch Sonntag. Der Tag der Erholung.“ Sumitrā, mit der Zubereitung des Frühstücks beschäftigt, antwortete knapp aus der Küche: „Komme gleich.“

Einen Moment später brachte Sumitrā das Frühstück und stellte es vor Viśveśa hin, worauf sie fragte: „Was gab es?“ „Nichts, Sumitrā, setzen Sie sich noch nicht. Bringen Sie Ihr Frühstück auch her.“

„Nein, momentan will ich nicht.“

Viśveśa wusste um Sumitrās verletzten Stolz und sagte: „Bis zu wie vielen Tagen werden Sie also nichts essen? Gestern Abend haben Sie auch nicht gegessen. Aber mir haben Sie das Gegenteil erzählt.“ [...]

„Sumitrā! Sie sprechen in Andeutungen. Ihr Schweigen weist darauf hin. [...].“ (Śrī Yogamāyā in: Guttandin 2020: 169)

Sumitrā fürchtet sich keineswegs realitätsfern vor dem Eintreten eines komplexen Konstrukts möglicher Vorkommisse, die bewirken könnten, dass sie als Witwe oder verlassene Ehefrau zurückbleiben könnte (Śrī Yogamāyā in: Guttandin 2020: 161, 163, 167, 169). Ihre akute Belastungsreaktion wegen der scheinbar bevorstehenden Bewahrheitung ihrer Ängste und ihre gefühlte vollständige Hilflosigkeit resultieren mangels der Möglichkeit, sich direkt bei ihrem Ehemann zu beschweren, in einer Anklage gegen Gott Kṛṣṇa (vgl. Aumann 2024: 126):

*he bhagavan! vijanatāvelāyāṁ yasya smṛtitaraṅgā udvelitās tasya kṛte
pratīkṣāmuhūrtāḥ katham anantakālaniṣpeṣitā jātāḥ? velātas taraṅgasya viyogaḥ kim
sambhavati? he srṣṭiniyāmaka! bhavataḥ srṣṭiniyamāḥ katham bhavataivollāṅghitā
bhavanti? rādhāvallabhatvena paricito bhavān, tasyāḥ kṛte sarvāpavādānāṁ
kāraṇabhūta evāśīt. gopāṅgaṇā yadā virahapratīkṣāyāṁ tadā bhavān aṣṭapāṭavamśi-
bhiḥ sahādhipatir dvārikāyām. katham etādṛśakaṭhorahṛdayo bhavān? prastara-
pratimāyāṁ kim bhavato hṛdayam kaṭhinam jātam? tarhi janāḥ katham bhavantaṁ
pūjaiṣyanti? adya yadi bhavataḥ prastarapratimāyāṁ kevalam prastara evāvaśiṣṭaḥ
jātaḥ ahaṁ tu mārgasya mṛtikām prastaram api pūjaiṣyāmi. jīvanāṁ sarjayitvā punas
tasya pūrṇatāyāḥ prāk katham vidhvamsate prabho? naṣṭam kim bhavataḥ
śāntamūrteḥ pratikam? (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 164+166)*

„Oh Herr! Warum werden die Stunden des Wartens für den endlos auseinandergewalzt, dem in einsamer Stunde Wellen der Erinnerung hochsteigen? Wie schafft man die Trennung einer Welle vom Strom? O Herrscher über die Schöpfung, warum verletzt Ihr Eure Schöpfungsregeln? Ihr seid bekannt durch die Liebe zu Rādhā, für die nur Ihr die Ursache für alle üble Nachrede wart. Während die Kuhhirtin das Trennungsgelübde einhielt, wart Ihr König in Dvārikā mit Kindern von acht Königinnen. Wie kommt es, dass Ihr ein so grausames Herz habt? Wurde Euer Herz in der steinernen Statue hart? Wie werden Euch die Leute dann verehren? Wenn heute vom steinernen Abbild nur der Stein übriggeblie-

ben ist, werde ich doch dem Schlamm auf dem Weg und auch dem Stein huldigen. Warum erschafft Ihr Leben, Herr, und zerstört es wieder, bevor es sich voll entfaltet hat? Ist das Abbild der friedlichen Form Eurer Statue verschwunden?" (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 165+167)

Zur Rolle einer Frau gehört auch eine einwandfreie moralische Lebensführung, die sie durch Selbstrestriktion nach außen zu demonstrieren hat. Vijayā und ihre Schwestern sind wohlerzogen von ihrer Mutter unter der Autorität ihres Vaters und den wachsamen Augen der Großmutter aufgewachsen. Als sie sich einmal von einem Besuch aus dem Haus ihrer Freundin, wo die Rituale des Śrāvaṇamonats durchgeführt worden waren, verspätet, werden ihr diese Besuche von ihrem Vater für die Zukunft versagt und von der Großmutter klargemacht, dass sie zuhause zu bleiben hat, wenn sie nicht ihrem Ruf schaden möchte:

„*bahukālas tatra yāpitaḥ. kulīnāḥ kanyāḥ naivāṇ vidham ekāminya itas tato bhramanti.*“ *pitāmahī ittham svāsvikṛtim abhijñāpya svaprakoṣṭhe praviṣṭā.* (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 90)

„Viel Zeit wurde dort verschwendet. Mädchen aus guter Familie treiben sich nicht auf diese Art mal hier mal da allein herum.“ Nachdem die Großmutter so ihr Missfallen kundgetan hatte, ging sie auf ihr Zimmer. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 91)

Die nachgiebig-freundliche Haltung der Ehefrau und ihre Bereitschaft und Fähigkeit zur Einordnung in die Großfamilie bei gleichzeitiger Akzeptanz der Autorität des Ehemannes gilt als Garant für Frieden im Haus. Zwist innerhalb der Familie, der an die Öffentlichkeit dringt, schadet dem Ruf Ihrer Mitglieder. In Pāṭanī (1994) streift der besuchende *mātula* Ghānaśyāma bei seinem Besuch nur vermeintlich die Möglichkeit, dass in der Familie des Schwagers Streitigkeiten aufkommen könnten, obwohl er es nicht einmal so gemeint hat und lediglich sich selbst verteidigt. Sein Schwager Lakṣmaṇapāla verwahrt sich sofort nur gegen die Andeutung eines möglichen Streits in einer nur am Rande gefallenen Bemerkung. Seine Frau lenkt ihrer Rolle entsprechend begütigend ab:

lakṣmanapāla: „[...] punas tvaṁ tu nārada iva paryātanaparaḥ, tvatto ‘dhikam etasmin viṣaye ko vā jānāti!“

tac chrutvā ghānaśyāmaḥ kiñcit praphullacitta uvāca: „nārada iva paryātanapara iti satyam, param na vivādakalahakārī.“

lakṣmanapālah: „bhaginyā gr̥he kah kalahaḥ ko vā vivādaḥ? viśrabdho (Ed. °śvab-dho) bhava.“

śāntih pratyutpannamatir āsīt. tayā pr̥ṣṭam: „bhrātaḥ! dr̥ṣṭaḥ ko ‘pi varāḥ?“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 94)

Lakṣmanapāla: „[...] Zudem bist du wie Nārada immer unterwegs. Wer weiß mehr zu diesem Thema als du.“

Auf diese Worte sagte Ghanaśyāma ein wenig geschmeichelnd: „Es stimmt schon, dass ich wie Nārada immer unterwegs bin, aber ich bin keiner, der Zwietracht und Streit sät.“¹⁵¹

Laksmanapāla: „Welcher Streit oder welche Zwietracht im Haus deiner Schwester? Sei beruhigt.“

Śānti war geistesgegenwärtig. Sie fragte: „Bruder, hast du einen Bräutigam gesehen?“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 95)

Die Ehefrau hat dafür zu sorgen, dass die geschlechtsspezifische Erziehung der Töchter zu erfolgreichen Hausfrauen und Mitgliedern der „joint family“ eines künftigen Ehemannes und der Söhne zu künftigen anweisungsbefugten Ehemännern gelingt:

śāntyā dineśā āpaṇād vastūnām krayārtham āhūtaḥ. saḥ kiñcid ruṣṭo bhūtvovāca:
„mātaḥ, tvam nityaṁ mām evāhvayasi. vastūnām krayārtham mṛḍulām kathaṁ na
preṣayasi?“

śāntir avadat: „mṛḍulā bālikāsti, āpaṇād vastūnām krayas tu bālakair eva vidheyah.
ataeva tvam āhūto 'si.“

„paśya, mama kakṣākāryaṁ kati bahulam. vārṣikaparīkṣāś ca sannikaṭā eva. pitā
kathayati prathamaśreṇyām uttamāṅkāḥ labdhavyā iti. tadarthaṁ mahyam avasaro
dātabhyaḥ. punaḥ sāyaṁkāle krīḍanārtham api gantavyaṁ mayā.“

śāntir anunayaṁ kṛtvāvadat: „āpaṇaṁ nikaṭam evāsti. ālāpe kālātipātāt kṣipram
karmakaraṇam varam. anyaḥ ko gamiṣyati?“

dineśaḥ kiñcid virabhyāvadat: „astu, ghaṭikānantaram gamiṣyāmi. parantu
āisakrīmārtham pañcamudrāḥ dātavyāḥ.“

śāntiḥ vihasyāvadat: „tathāstu, pañcamudrāḥ dāsyे.“

mṛḍulāśyāmalābhyaṁ dineśasyemā avasarav ādiyācanā na vyaroci. mṛḍulāvadat:
„kevalam āpaṇakāryam eva karoti. tasminn api pratyaham pañcamudrāḥ kenāpi
miṣenāvaśyaṁ grhṇāti. vayaṁ sakalaṁ grhakāryaṁ kurmaḥ. na cāsmabhyām ekam
paṇam api dīyate.“

dineśaḥ: „pitā evākathayat mātaram prati tasmin divase āpaṇakāryārtham
pañcamudrā dātavyā iti. pṛccha mātaram.“

śyāmalā: „mātaram kim pṛcchāmi, tvam eva kenacin miṣeṇa pañcamudrāḥ pratyaham
grhṇāsi.“

dineśaḥ: „pitā kathayati tvam pratyaham pañcamudrāḥ grhāṇa parantu parīkṣāyām
uttamāṅkaiḥ prathamaśreṇiḥ labdhavyā, yataḥ ābhīyāntrikyām cikitsāśāstre vā pra-
veśāya uttamāṅkānām sarvapratīhamāpeksā.“

śyāmalā: „āvām api uttamāṅkān lapsyāvahē, āvābhyām api mudrāpañcakē dāta-
vyē.“ etena dineśaḥ kiñcid kṣubdho bhūtvāvadat: „tvam uttamāṅkaiḥ kim kariṣyasi?
tvayā tu pariṇāyya gr̥ham eva cālāniyam. ato viśrabdhā bhava.“ (Pāṭaṇī 1994 in: Gut-
tandin 2020: 88+90)

Śānti rief nach Dineśa, um vom Markt ein paar Lebensmittel zu kaufen. Er war ein wenig ärgerlich und sagte: „Mutter, immer rufst du mich. Warum schickst du nicht Mṛḍulā zum Lebensmitteleinkauf?“ (Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 90)

Śānti sagte: „Mṛḍulā ist ein Mädchen, das Einholen der Lebensmittel vom Markt müssen aber die Jungen erledigen. Deshalb habe ich dich gerufen.“

¹⁵¹ Der ṛṣi Nārada ist für seine Reiselust und seine Freude, Zwietracht zu säen, bekannt.

„Schau mal, wie viele Hausaufgaben ich habe. Und die Jahresabschlussprüfungen rücken schon näher. Vater sagt, dass für den ersten Platz Bestnoten erzielt werden müssen. Dafür muss mir aber auch Gelegenheit gegeben werden. Abends muss ich ausserdem noch zum Sport gehen.“

Śānti beschwichtigte und sagte: „Der Markt ist doch ganz in der Nähe. Besser schnell die Arbeit erledigen wegen der vielen Zeit, die mit Diskutieren verstrichen ist. Wer sollte sonst gehen?“

Dineśa sagte etwas besänftigt: „Gut, ich gehe in einer Stunde. Aber ich will fünf Rupien für ein Eis haben.“

Śānti lachte auf und sagte: „Also gut, ich werde fünf Rupien geben.“

Mṛḍulā und Śyāmalā gefiel es nicht, dass Dineśa über die Freizeit hinaus noch mehr forderte. Mṛḍulā sagte: „Er macht ja nur den Einkauf. Dafür nimmt er sich jeden Tag unter irgendeinem Vorwand unweigerlich fünf Rupien. Wir machen die ganze Hausarbeit. Und wir erhalten auch nicht einen Paṇa dafür.“

Dineśa: „Der Vater hat gerade heute gegenüber der Mutter geäußert, dass fünf Rupien für den Einkaufsjob gegeben werden sollen. Frag Mutter.“ Śyāmalā: „Was soll ich Mutter fragen, du greifst sowieso jeden Tag fünf Rupien unter irgendeinem Vorwand ab.“

Dineśa: „Vater sagt, dass ich jeden Tag fünf Rupien bekommen soll, dafür aber im Examen mit Bestnoten den ersten Platz erreichen müsste, weil es für die Aufnahme an die technische Hochschule oder in das Arztstudium erforderlich ist, dass man überall die besten Noten hat.“

Śyāmalā: „Wir beide werden auch sehr gute Noten erhalten, man müsste uns auch jeweils fünf Rupien geben.“ Dadurch kam Dineśa etwas aus der Fassung und sagte: „Was wirst du denn mit den guten Noten anfangen? Du wirst doch verheiratet und solltest ein Haus führen. Also sei still.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 91)

Amīnā (Rāva 1954a) hält sich strikt an die Regeln einer verheirateten muslimischen Frau:

*yadā ca Saralāyāḥ patir nagarān nirayāt tadā sā manaso dvitīyanibandhanabhūtayāḥ
sadane 'mīnāyā bhūyiṣṭham aho 'nayat. [...] athāminā svadharmaniyyamam anu-
ṣṭyā'vaguṇṭhanapaddhatiṁ nibhṛtavāsaviśāvasthitim aṅgikṛtya kvacid eva vihārāya
gr̥had bahir niragāt.* (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 268)

Und wenn Saralās Ehemann die Stadt verließ, brachte sie den schönsten Tag Amīnās in das Haus ihrer zweiten Bezugsperson.^[152] [...] Nun ging Amīnā, die ihre religiösen Vorschriften befolgte und die Maßgabe für einen zurückgezogenen Aufenthalt in verschlossenen separaten Gemächern billigte, auch einmal aus dem Haus, um irgendwo einen Spaziergang zu machen. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269)^[153]

Amīnā hält die *purdah* ein, den Rückzug in separate Räume für Frauen innerhalb des Wohnhauses. In Begleitung kann sie das Haus verlassen. Sie wird von ihrem Ehemann seinen Wünschen entsprechend angewiesen und hat nicht den Mut, nachzufragen:

¹⁵² Im Vergleich zur Originalübersetzung (Guttandin 2018) neu gefasst.

¹⁵³ *Avaguṇṭhanapaddhati* wurde hier abweichend von der Originalübersetzung, dort: „Maßgabe der Verschleierung“, übertragen (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269). Es darf angenommen werden, dass die Autorin weiß, dass sich muslimische Frauen in ihren eigenen Räumen nicht verschleiern. Der Satzteil bezieht sich zudem nicht auf Amīnās Spaziergang, bei dem sie außerhalb ihrer Räume auftreten würde. Insofern trifft die neue Übersetzungsvariante den Sachverhalt womöglich korrekter.

*param kramena yadā svapatyāgamasamaya āprabhātaṁ vilambitaḥ
samabhūt tadā mā pratīkṣasva māṁ, bhojanāṁ samāpya yathākālam svapihi.
aham hi suhṛdbhiḥ sagdhim kariṣya iti ḥamīdas tām ajñāpayat. Sā ca tasya vilambasya
kāraṇāṁ nitarām jñātukāmāpi kutas tvayādya cirāyitam iti tam praṣṭum alam
dhairyam na vā dṛḍhāgraham bheje. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 268+270)*

Als sich aber die Rückkehr ihres Ehemanns nach und nach bis gegen Tagesanbruch hinzog, wies Hamīd sie an: „Warte nicht auf mich. Wenn du zu Abend gegessen hast, geh zur gewöhnlichen Zeit schlafen. Ich werde nämlich mit Freunden zusammen essen.“ Und sie, obwohl sie unbedingt den Grund für seine Verspätung wissen wollte – „Warum bist du heute so lange ausgeblieben?“ –, hatte nicht den Mut, ihm die Frage zu stellen, sondern blieb verschlossen. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269+271)

Amīnā vereinsamt nach ihrer Umsiedelung in die Residenz ihres Ehemannes wegen des plötzlichen Wegfalls aller sozialer Kontakte und der mangelnden Gelegenheit, neue Freundschaften aufzubauen. Sie erkennt den Zusammenhang zwischen der Muße, die ihre gute finanzielle Situation ihr bietet, und Langeweile (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 265+267; vgl. Islam 2020) und bemerkt, dass ihre Bildung sie die Qualität der Beziehung zu ihrem Ehemann in Frage stellt (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269+271). Im Verlauf der Ehejahre leidet sie unter der mangelnden Aufmerksamkeit ihres Ehemannes:

*sahanivāsināv api tāv adhikādhikam asambaddhau sthitau. [...] Evam taylor vaivāhika-
saṁbandhe kathāśeṣamātre saṁjāte hanta svapatiṁ sā nijasantater janaka ity evāva-
lokayamāsa. Prāyeṇa bhūyasinām dhīmatinām paristhityedṛkśocanīyayā bhāvyam iti
manvānā patipremānandarase svapne 'py anāsvādite 'pi nijāvasthām śocanīyām
nāmanyatāmīnā manāg api. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 268+270)*

Doch obwohl sie zusammenwohnten, hatten sie immer weniger Kontakt zueinander. [...] Als die eheliche Verbindung nur noch dem Namen nach bestand, betrachtete sie den Ehemann, wie könnte es anders sein, nur noch als Erzeuger ihrer Kinder. „Es muss wohl so sein, dass sich die meisten gebildeten Frauen in einer derartig bedauernswerten Situation befinden“, dachte Amīnā, die nicht einmal im Halbschlaf die weinselige Liebe des Ehemanns genoss, aber auch die beklagenswerte eigene Situation nicht im Geringsten hinterfragte (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 269+271).

Amīnā sehnt sich nach einer Beziehung zu ihrem Mann, die von Qualitätszeit geprägt ist, kann diesen Wunsch jedoch aufgrund ihrer Position, die beide Partner als niedriger in der Hierarchie verstehen, nicht in Worte fassen. Sie ist so bedürftig nach der Zuwendung ihres Ehemannes anstelle seiner kurzen Anweisungen, dass sie sich von der liebevollen Beziehung zwischen ihrer Freundin Saralā und deren Ehemann, die inzwischen in ihre Nähe gezogen sind, tiefer in die Niedergeschlagenheit ziehen lässt:

*yadā yadā tu Saralā nijasukhātiśayah svabhartuh sāhacaryam, tadviprayo-
gottarapratyāgamanotkaṇṭhā cobhayor ity ādviśayam adhikṛtya samalapat, tadā*

tadāmīnāṁ vidūrabaddhadṛṣṭim alakṣayat sā. atha gacchati kale dṛṣṭyāṁ Amīnayāḥ ko 'pi khedadyotako vikāro vyaloki. taylor nivāsayoḥ puraḥsthasya payonidhes taṭe saprema grathitānyonyakarau Saralāṁ tatpatiṁ ca rajanyāṁ śatapadīṁ kurvāṇā darśam darśam Amīnayāḥ viṣaṇṇatā vṛddhim agamat. (Rava 1954a in: Guttandin 2018: 268)

Aber immer dann, wenn Saralā die Verbundenheit mit ihrem Mann als ihre große Freude zum Gesprächsstoff zwischen ihnen beiden machte und sich über ihre Sehnsucht verbreitete, dass er bald wiederkehren möge, sobald sie sich getrennt hatten, und so weiter, fiel ihr auf, wie Amīnās Blick in die Ferne abschweifte. Dann wurde langsam in Amīnās Augenausdruck eine Depression anzeigenbare Veränderung sichtbar. Amīnās Verzweiflung nahm zu, wenn sie immer wieder Saralā und deren Mann sah, wie sie am ihrer beider Wohnungen vorgelagerten Meeresstrand spät abends ihre hundert Schritte machten, während sie sich einander liebevoll an der Hand hielten. (Rava 1954a in: Guttandin 2018: 269)

Die Zugewandtheit des hinduistischen Ehepaars ist kein Hinweis auf den Wegfall der Anweisungsbefugnis des Ehemannes. Saralā und ihr Ehemann werden als „aufrichtige Menschen“ bezeichnet (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 259; 267). Möglicherweise können sie sich untereinander verständigen, so dass die Hierarchie flacher und leichter einzuhalten ist. Beide nehmen die *ekasūtratā* als Basis der Ehe ernst. Amīnā nimmt ihre Unzufriedenheit in der Ehe hin. Da sie ihre untergeordnete Rolle fraglos einnimmt und nicht wagt, Gespräche über ihre Wünsche anzuregen oder sich als Partnerin für Freizeitgestaltung darzustellen (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 271), gibt es für sie keinen Ausweg aus der Depression. Raheel Mushtaq et al. (2014) betonen, klinische Forschungen zusammenfassend, die automatische Folge von Depression auf Einsamkeit.

Ramāpatis wohlerzogene Ehefrau Śraddhā (Biśvālah 2006) unterwirft sich allen seinen Anweisungen, mögen sie auch mit ihren eigenen Wünschen und Befürchtungen unvereinbar sein:

ramāpatiḥ asmin bhoje svapatnyāḥ śraddhāyāḥ api pratibhāgitām suniścitavān. yady api śraddhā etādršeṣu samāroheṣu bhāgagrahanād bibheti sma. itaḥ pūrvam āgateṣu etādršeṣu avasareṣu sā ātmānaṁ rakṣitavatī api. parantu asmin prasaṅge ramāpatiḥ tāṁ bhāgaṁ grahitum vivaśikrtavān. āmerikātaḥ ekā bṛhatī pariyojanā tasmin kendre āgamiṣyati. sā ca pariyojanā atra samāgatasya jarjasya adhīne vartate. ataḥ teṣām ātithye na kā'pi nyūnatā bhavet. nideśakasya patnī bhūtvā śraddhā tatra na gacchati cet tarhi sarve anyathā cintaiṣyati iti tasya yuktiḥ āśīt. tatra bhāgagrahanāya śraddhā ādhunikīṁ veśabhuṣām api parihitavatī ramāpateḥ āgrahavaśāt. samayena kāryakramāḥ ārabdhāḥ. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 133)

Ramāpati hatte angeordnet, dass sich auch seine Frau Śraddhā am Bankett zu beteiligen habe, obwohl sich Śraddhā vor der Teilnahme an solchen Festen fürchtete. Bis jetzt hatte sie sich auch vor früher stattgefundenen Anlässen dieser Art gehütet. Aber in die-

sem Fall hatte Ramāpati sie gezwungen teilzunehmen. Aus Amerika würde ein großes Projektteam in das Zentrum kommen. Und dieses Team unterstehe dem bereits hier eingetroffenen George. Deshalb dürften sie bei einem gastfreundlichen Empfang nicht niedrig eingestuft werden. Wenn Śraddhā als Frau des Direktors nicht dort hinginge, würden es alle falsch auffassen, so sein Argument. Weil Ramāpati darauf bestand, zog Śraddhā auch ein modern geschnittenes Kleid an, um sich anzupassen. Nachdem sie sich darüber geeinigt hatten, begann das Abendprogramm. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 133)

Neben späteren Anweisungen an seine Frau während des Festes in ihrer Wohnung, die gravierende Folgen haben werden, übergehen bereits seine widerspruchslos zu befolgenden Anordnungen im Vorfeld die Befürchtungen seiner Frau bezüglich zu erahnender Angriffe auf ihr Anstandsempfinden. Der Autor nennt dies spöttisch: „Sie haben sich geeinigt“ (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 133). Śraddhās Sorge vor dem Fest ist begründet: Sie ist ungewohnt gekleidet, das Kleidungsstück einer hinduistischen Ehefrau, der Sari, gäbe ihr das gewohnte Selbstvertrauen. Es wird massiv Alkohol konsumiert und eng getanzt. Der amerikanische Teamleiter der angereisten internationalen Gruppe hat ein Auge auf sie geworfen. Aufdringlichkeiten sind zu erwarten.

Sunīti (Rāva 1954c) bemüht sich nach Kräften, durch ein spirituelles Leben den geringfügigen Ladendiebstahl ihres Sohnes gegenüber der Familiengottheit und dem religiösen Gesetz zu sühnen, auch wenn die Tat vor dem säkularen Gesetz durch seine einjährige Gefängnisstrafe abgegolten ist. Sie kümmert sich zusätzlich um die Erfüllung des Gelübdes ihrer verstorbenen Schwiegermutter und lässt einen Tempel für die Familiengottheit bauen (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 141):

Su.—„naikavarṣāṇy ekaikajalabinduvatsvalpanāṇakāni pratidinam saṃrakṣitāni mayā. devamandiranirmāṇena dīrghakālīnavratasya nirvṛttir bhaved iti purohitēnbhīhitam.“ (Rāva 1954: 79)

Sunīti: „Jahrelang habe ich jeden Tag tröpfchenweise Kleingeld gespart. Mit der Errichtung des Gotteshauses sei das auf lange Zeit ausgerichtete Gelübde erfüllt, hat der Oberpriester erklärt.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 132)

Sunīti schafft damit die Voraussetzung für die Erlösung ihres Ehemannes und ihres Sohnes von Schuld und erhofft sich die Befreiung von weiterer Sühne.

4.3 „Bringing the men back in“ (Reskin 1988: Buchtitel)

Ist die Ehe geschlossen und die Ehefrau umgesiedelt, unterliegt sie bis heute auf der Grundlage von Sitte und Brauch der Anweisungsbefugnis des Ehemannes und mittelbar seiner er-

weiteren Familie. Dies ist allen indischen Frauen vor einer Ehe bekannt (vgl. Biswas und Mukhopadhyay 2018). Es gibt kein Gesetz gegen die patriarchale Anweisungsbefugnis eines Ehemannes.

Eine Auswahl von Begriffen, die in der Übersetzung jeweils als „Ehemann“ übertragen würden, weisen in ihrer Grundbedeutung auf die Pflichten des Ehemanns hin: Er hat mit seiner Frau zusammen Besitz (*sahapatnīka*). Auch er steht unter dem sozialen und religiösen Druck zu heiraten. Dazu muss er als Werber (*didhiṣu*) auftreten. Möglicherweise stellt er sich bei dieser Gelegenheit als Stütze für Spiel und Spaß in der Freizeit (*narmakīla*) dar. Er wird geschätzt und geliebt (*dayita*), wofür er einige Mühe aufzuwenden hat: Er besitzt und kultiviert oder lässt das Land kultivieren (*kṣetrin*), ist reich und großzügig, gut und tugendhaft (*dhanika*). Ist der Brautzug erfolgreich und hat die Ehefrau mit dem siebten Schritt der Hochzeitszeremonie ihr *gotra* verloren und ist zu ihm gezogen, ist er ihr gegenüber anweisungsbefugt und -verpflichtet als Herr über ihr Leben (*prāṇādhināta*), ihr Beschützer, Herr und Besitzer (*nātha*). Er ist der Stamm, die Säule, an die sich alle Mitglieder des Haushaltes klammern (*dharmaṅkīla*). Er ist kraftvoll (*dyuman*) oder muss es sein, weil er seine Männlichkeit (*pumstva*) durch Virilität und Dominanz zur Schau stellen muss.

In den Berichten des International Center for Research on Women (ICRW) 2011 über seine Forschungen wird darauf hingewiesen, dass die meisten indischen Männer zwar die Idee der Geschlechtergleichheit akzeptieren und intellektuell verstehen, ihr theoretisches Verständnis jedoch nicht unbedingt in die Praxis umsetzen (vgl. Gaynair 2011a; Gillian 2011b).¹⁵⁴ Ausgehend von auf mehreren Ebenen tief verwurzelten patriarchalen Strukturen in der indischen Gesellschaft passten Singh et al. (2022) den von Gruber und Szolytsek 2016 für Europa entwickelten „Patriarchy Index“ einem indischen Mittelklasse-Kontext an. Die Resultate der Befragungen zu den Themen „domination of men over women“, „domination of the older generation over the younger“, „patrilocality“, „son preference“ und „socio-economic domination“ bestätigten die Weiterführung der hierarchischen Strukturen bis in die neueste Zeit. Durch die Reduktion der Ehefrau zur *pativrata* wird den Ehemännern die gesamte Verantwortung für die „joint family“, für ihre rechtliche und finanzielle Führung als *HUF*, die Versorgung ihrer Mitglieder, die Überwachung ihres gesellschaftlich akzeptierten Moralverhaltens, die Sorge für die Verheiratung der Töchter und die Sorge für die Zukunft der Familie übertragen. Ihre Überlastung äußert sich den Umständen entsprechend in allen untersuchten Erzählun-

¹⁵⁴ Gaynair ist Autorin und Mitherausgeberin der Plattform des ICRW.

gen, sei es durch überzogen autoritäres Verhalten, wenn die Ehefrau von ihrer Rolle als *pativrata* abweicht, Hilflosigkeit in stark belastenden Situationen und Überschreitung der maximal auslotbaren Grenzen der Anweisungsbefugnis. Viele männliche Charaktere in den Erzählungen scheinen sich ungefragt und unhinterfragt verpflichtet zu fühlen, ihre Männlichkeit vor sich, vor der Ehefrau, der Familie und einem erweiterten Umfeld zu betonen. Da das Männlichkeitsbild auch auf allerlei Pflichten beruht, gelingt es ihnen nicht immer. In der Folge leidet ihr Selbstbild und sie erliegen der Depression (Hari in Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 123–150; Karasanadāsa in Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 45), drohen (Ramāpati in: Biśvālaḥ 2006; Lakṣmaṇapāla in: Pāṭaṇī 1994) und verstecken sich hinter der Ehefrau (Mevālāla in Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 105–107) oder der Mutter (Rākeśa in Pāṭaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 125). Wissenschaftliche Analysen männlicher Dominanz basierten ausschließlich auf Untersuchungen sozialer Normen und Strukturen, was zur Forderung „bringing the men back in“ (Reskin 1988: Buchtitel) führte:

A full understanding of the reproduction of male dominance in north India must include a focus on men's perceptions of their own interests, as men. (Derné 1994: Abstract)

Mit der Zuschreibung der individuellen Verantwortung an Personen für konkrete Missstände wird sowohl vermieden, dass die Verantwortlichen ihre Grenzüberschreitungen mit einem System der Tradition rechtfertigen können, als auch geschädigten Individuen die Chance gegeben, sich gegen konkrete Widersacher zu verteidigen. Die Verfasser*innen der Erzählungen schieben männliches Dominanzverhalten nicht traditionellen Konzepten, sozialen Normen oder Gesellschaftsgruppen zu, sondern nehmen den individuellen Mann in die Verantwortung. Das Prinzip wird auch in einem der indischen Comicbücher für Kinder durchgehalten.¹⁵⁵ In der Kommunikation mit ihren Ehefrauen werden die Männer in den Erzählungen als für ihre Handlungen selbst verantwortliche Personen dargestellt, von denen es kaum einem gelingt, über den Tellerrand der eigenen Interessen hinauszuschauen. Die prekäre Lage ihrer Ehefrau oder Geliebten in einem hierarchisch strukturierten traditionellen Umfeld ist ihnen unbekannt. Pārvatī muss ihrem „jungen Mann“ mehrfach detailliert ihre ausweglose Lage erläutern (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 31, 33, 35, 41), Hāmid (Rāva 1954a) bemerkt nicht, wie tief seine Frau in eine mehrjährige Depression versunken ist, noch fällt ihm ihre Einsamkeit, ihre man-

¹⁵⁵ In Kausthub, Diwakar und Ramesh (2000: 15) beschwert sich ein gerade eingeschultes Mädchen bei seiner Mutter, dass sie einen *gāyatrīmantra*-Workshop in der Schule nicht mitmachen darf. Das *mantra* sei nur für die Jungen. Im Verlauf der Geschichte klärt die Mutter ihre Tochter darüber auf, dass der Enteignungsprozess der Frauen bezüglich einiger *mantra*-s auf der Erfahrung weniger Männer aus früherer Zeit beruhe und viele heutige *guru*-s dies anders sähen, und bringt sie zu einer Institution, die Frauen zur Rezitation des *veda* zulässt.

gelnde Beschäftigung in ihrer großen Villa und ihr Bedürfnis nach mehr Zuwendung und gemeinsamer Freizeitgestaltung auf. Stattdessen konzentriert er sich auf die Erfüllung seiner Pflichten: Er sorgt finanziell für sie, zeugt zwei Söhne und lässt Aminā ihr Leben zuhause nach Belieben gestalten. Er hat viel Arbeit und viele Freunde, mit denen er seine knappe Freizeit verbringt. Die Entfremdung zwischen sich und seiner Ehefrau wird von ihm nicht wahrgenommen. Er wünscht sich allerdings, wie auch seine Ehefrau, eine enge emotionale Beziehung. Den Wunsch realisiert er jedoch nicht in der arrangierten Ehe, sondern mit seiner Geliebten, die er häufig trifft und noch auf seinem Totenbett der finanziellen Versorgung empfiehlt (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 279+281).

Sunitis Ehemann Hari (Rāva 1954c) kann seine Pflicht, die Ehefrau zu versorgen, nicht erfüllen. Er ist einerseits seinem finanziell unergiebigen Lehrberuf an einer kleinen Privatschule verhaftet, andererseits seiner männlichen Ehre als erfolgreicher Ernährer, die verhindert, dass er finanzielle Hilfe von den Eltern seiner Frau annimmt. Das Ehepaar verarmt – kein ganz ungewöhnlicher Zustand bei Brahman*innen, die zwar vielfach Bildung vorweisen können, aber doch zu 4 % verarmen (vgl. Deshpande und Ramachandran 2021: Figure 4).¹⁵⁶ Schließlich entwendet er auf einer Zugreise aus der Jackentasche eines toten Reisenden dreihundert Rupien, um sie seiner inzwischen schwangeren Ehefrau zukommen lassen zu können. Seine Frau überhöht er als Heilige und zieht es vor, die Identität des toten Reisenden vor der Polizei und den Strafverfolgungsbehörden anzunehmen, sich seiner Frau gegenüber für ermordet erklären zu lassen und eine zwanzigjährige Gefängnisstrafe auf sich zu nehmen, um sein Gesicht als ehrenhafter Mensch vor seiner Ehefrau nicht zu verlieren.

Hariḥ—ayuktakāriṇam ātmānam dañdayitum icchan sarvathā sann adho 'ham āsam preyasyā viśvāsanirāsān maraṇam śreya iti. Nāsti hi jagatītale tadapekṣayā praśastam strīratnam anyat. Seyam sākṣān mūrtih sāvitrīdevyāḥ. (Rāva 1954d: 88)

Hari: „Ich wollte für die Taten bestraft werden, die ich nicht getan hatte. Wo immer ich mich aufhielt, fühlte ich mich minderwertig. Da ich das Vertrauen der Geliebten nicht mehr hatte, war es am besten zu sterben, denn es gibt sonst keine wunderbare Frau auf der Welt, die mit ihr zu vergleichen wäre. Sie ist ein Juwel, das lebende Abbild der Göttin Sāvitrī.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2020: 144)

¹⁵⁶ Andere gesellschaftlich oder religiös definierte Gruppen trifft die Verarmung zu einem höheren Prozentsatz, beispielsweise nicht brahmanische Hindus bis zu 8 % oder die OBC (Other Backward Classes) zu 10 % (vgl. Deshpande und Ramachandran 2021: Figure 4).

Für Haris Preisung seiner Ehefrau als Göttin sind in der kurzen *dakṣasmṛti*, einem frühen Traktat zum Thema *dharma*, die benötigten traditionellen Werte verschriftlicht, die wohl auch Sunīti vorweisen kann:

A wife who is favourable, having pleasing speech, skilled, chaste, sweet-tongued, self-concealing and true to her husband is a divine being and not a human being. (*Dakṣasmṛti* 2002: 83, IV.3).

Nach seiner Freilassung rechtfertigt Hari gegenüber seinem Sohn, dass er seiner Frau die Information über seinen Verbleib vorenthielt, mit seiner Beschützerpflicht:

tava mātūr avamānanaṁ mā bhūd iti madrahasyabhedam mā sma kārṣīr iti prārthitavān aham. manmaranodanto hi duḥkhado 'pi kārādanḍavṛttān na duḥsahataro bhaved asyā iti. (Rāva 1954d: 88)

„Deine Mutter sollte nicht gekränkt werden, deshalb bat ich darum, dass er mein Geheimnis nicht verraten möge. Die Nachricht meines Todes verursachte zwar auch Leid, war aber für sie womöglich nicht schwerer zu ertragen gewesen als die Mitteilung der Gefängnisstrafe.“ (Rāva 1954c in: Guttandin 2021: 144)

Dass er seine Frau mit seiner stolzen Haltung stark belastete, indem er ihr ein zwanzigjähriges einsames Witwendasein als alleinerziehende Mutter bescherte, die sich und den Sohn nur mühsam über Wasser hielt, kommt ihm nicht in den Sinn. Er ist sich sicher, dass seine Frau bei seiner „Auferstehung“ zwanzig Jahre später nach seiner Entlassung aus der Strafanstalt zwar schockiert, aber doch erfreut sein wird. Die Autorin berichtet nur von ihrer Fassungslosigkeit:

Krameṇa rāmadāsaḥ śubhrāmbadaradhāriṇā hariṇā muṇḍitaśmaśrukūrcenānugamyamāno mukhaśālām prāviśat. Praviṣṭamātram harim kumāro yāvad gāḍham pariṣvajate tāvat kuladevatopādānāya puśpamodakadīpādisambhṛtam pātram dhārayantī karapallave sunītiḥ harim vilokya dehalyām eva bhraṣṭasamjñeva stimitalocanotkīrṇakāṣṭhamūrtir iva bhūlagnā kṣaṇam tāsthau. Pūjābhājanam tatkarād apāśṛpat kṣititale baddhāñjalir harir yāvat tām upaiti tāvat piśācāvalokanād bhayagrasteva saniyatākrośam sā nyapatad adhaḥ. Hariṇā samārdavam saṃbodhitā sā viṣayabhayākulāntarā tam nirikṣamāṇā ciram baddhavāgavasthitā. Krameṇa bhartr̄nandanābhyām sūśrūṣitā rāmadāsena ca sāvadhānam bodhitayāthārthyā śanaiḥ śanaiḥ svāsthyaṁ avāpa sunītiḥ. (Rava 1954d: 91)

Langsam betrat Rāmadās den Wohnraum, gefolgt von Hari, rasiert und mit gebürstetem Schnurrbart, in ein weißes Baumwollgewand gekleidet. Sunīti hielt ein Tablett mit den zusammengestellten Zutaten aus Blüten, Süßigkeiten und einer Öllampe für die Darreichung an die Familiengottheit in der Hand und erblickt Hari gerade als er eintritt und Kumār ihn fest umarmt. Sie blieb direkt auf der Schwelle am Boden festgewurzelt einen Moment mit dem starren Blick einer geschnitzten Holzstatue stehen, als sei ihr Bewusstsein ausgelöscht. Als Hari mit zusammengelegten Handflächen auf sie zog, glitten ihr die Zutaten für das Verehrungsritual aus der Hand auf den Boden. Sie sank mit einem unterdrückten Schrei nieder, als habe sie die Angst vor dem Anblick eines der gelben fleischfressenden Dämonen gepackt. Da sprach Hari sie vorsichtig an. Sie betrachtete

ihn, innerlich vollkommen aufgewühlt von der Angst vor diesem Wesen. Lange konnte sie nicht sprechen. Als Ehemann und Sohn sie umsorgten und Rāmdās ihr die tatsächlichen Begebenheiten schrittweise nahebrachte, erholte sich Sunīti allmählich (Rava 1954c in: Guttandin 2021: 147).

Sumitrā und Viśveśa (Śrī Yogamāyā 2011) leben als Paar getrennt von ihren Familien. Viśveśa ordnet sie seiner Mutter nach, ihr mangelt es an Selbstbewusstsein, ihn zu konfrontieren. Stattdessen gibt sie sich selbst die Schuld:

[...] ām, viśveśasyaikamāsāt prāg likhitena patreñāham tasyāgamanaviṣayam jñātavatī. dūrabhāṣam tu na kṛtavān. punar dillīnagaram samprāpya yadā svamātuḥ kṛte dūrabhāṣam kṛtavān tadā mama kṛte dūrabhāṣam kartum kiṁ vismṛtavān? mamopari sa ruṣṭo 'thavā khinnah? parantu katham? (Śrīyogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 166)

„[...] Ja, ich wusste über sein Kommen durch den Brief Bescheid, den Viśveśa vor einem Monat geschrieben hat. Doch angerufen hat er nicht. Außerdem, warum hat er seine Mutter angerufen, als er wieder in Delhi angekommen war, und hat dann vergessen mich anzurufen? Ist er ärgerlich über mich oder deprimiert? Aber weshalb? [...]“ (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 167)

Viśveśas und Sumitrās Verhaltensweisen sind Resultate patriarchaler Strukturen (vgl. Garcia 2001). Ihre Ängste vor den Folgen einer frühen Verwitwung werden von ihrem Ehemann mit patriarchalem Humor (vgl. Plester 2015) gleichzeitig ignoriert und verstärkt. Mit seiner Überheblichkeit demonstriert er Maskulinität:

svābhāvikīm avasthām ānetum Viśveśa uktavān – sumitre bhavatīm cakitām kartum dūrabhāṣam api na kṛtavān. bahupūrvam patram ekaṁ dattavān kevalam. ji 1–15 vimānam tu yathākālam dillīm prāptam. relayānasya ghaṇṭātrayavilambo bhavatīm cakitakaraṇāya mama prayāse sahāyako jātah. mamopari khinnā bhavati vā? calatv ahaṁ bahuklānto 'smi. (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 170)

Um seine für ihn typische Art mitzubringen, sagte Viśveśa: „Um Sie zu ängstigen, Sumitrā, rief ich nicht einmal an. Ich habe nur weit im Voraus einen Brief aufgegeben. Der Flug Ji 1-15 kam aber rechtzeitig in Delhi an. Die dreistündige Verspätung des Zuges half mir bei meiner Bemühung, Sie zu ängstigen. Sind Sie mir böse? Lassen Sie los, ich bin ganz erschöpft.“ (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 171)

Viśveśa belächelt und missachtet Sumitrās berechtigte Ängste und behauptet ironisch, er habe sie absichtlich beunruhigen wollen. Schließlich gibt er noch vor, sie umarme ihn übertrieben lange. Ironie und Missachtung in intimen Beziehungen sind emotionaler Missbrauch, der von den Betroffenen häufig nicht als solcher wahrgenommen wird. Die Opfer entwickeln Minderwertigkeitsgefühle und reagieren mit Schuldzuweisungen an sich selbst (Plester 2015: 537–559).

Lakṣmaṇapala und Ramāpati weisen ihre Ehefrauen an, ohne deren Einwände gelten zu lassen (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 87, 93, 95–97; Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin: 2020: 133). Wie weit die Anweisungsbefugnis von einem auf einem hypermaskulinen Selbstbild (vgl. Mosher und Serkin 1984)¹⁵⁷ bedachten Ehemann noch zur Jahrtausendwende getrieben werden kann, wenn sich die Ehefrau an die hierarchisch strukturierte Tradition gebunden fühlt, präsentiert uns Biśvālaḥ (2006) mit dem erfolgreichen Unternehmer Ramāpati. Er beraumt ein Fest mit wichtigen Geschäftspartner*innen in seinem Haus an. Die Befürchtungen seiner Frau Śraddhā bewahrheiten sich: Der Teamleiter George aus den Vereinigten Staaten legt nach reichlichem Alkoholgenuss der Gäste zu später Stunde langsame Musik auf und holt sie zum Tanz, während sich Ramāpati bereits in enger Umarmung mit seiner ehemaligen Liebespartnerin und Kollegin aus seinem langjährigen Aufenthalt in den Vereinigten Staaten befindet. Er hat vor, sich später mit ihr in sein Ehebett zurückziehen und verlangt von seiner Ehefrau, den Avancen des Geschäftspartners nachzugeben:

*yadā śraddhā jarjasya prastāvam na svīkrtavatī tadā agatya ramāpatiḥ tatra
hastaksepam kṛtavān. saḥ śraddhām balād ākrṣya jarjasya bāhvoh samarpya svayam
punah julyayā anṛtyat. julyā ramāpatinā evam āliṅganabaddhā satī nṛtyati sma yathā
sā ramāpateḥ patnī athavā prāktanā praṇayinī asti. vastutaḥ ramāpatiḥ yadā
āmerikādeśe āśit tadānīm julyā tasmin anuraktā āśit. tām pariṇīya āmerikādeśe eva
nivasitum ramāpatim naikavāram sā preritavatī. parantu tadānīm ramāpatiḥ tādrśe
prastāve sahamataḥ na abhavat. tasya tu tadānīm rāṣṭraprītiḥ mahatī āśit yā idānīm
mahattvākānkiṣyāḥ udare anudinam jīrṇā jāyamānā dṛṣyate. idānīm tu saḥ
svapragataye kimapi kartum paścātpadaḥ na bhavati. pragateḥ samakṣaṁ svapatnyāḥ
cāritrikāḥ sammānaḥ api na gaṇyaḥ. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 134)*

Als Śraddhā Georges Aufforderung nicht annahm, machte Ramāpati eineverständnislose Handbewegung in ihre Richtung. Er zog Śraddhā mit Gewalt heran, übergab sie Georges Armen und tanzte selbst mit Julia weiter. Julia tanzte so eng von Ramāpati umschlungen, als sei sie Ramāpatis Frau oder seine frühere Geliebte. Tatsächlich war Julia damals, als Ramāpati in Amerika war, in ihn verliebt gewesen. Sie hatte Ramāpati oft gebeten, sie zu heiraten und in Amerika zu leben. Aber zu jener Zeit hatte sich Ramāpati auf ein solches Angebot nicht einlassen können. Doch seine Liebe zur Heimat, die damals groß gewesen war, schien nun wegen der intensiven Sehnsucht im Bauch täglich mehr zu schwinden. Jetzt aber ist er nicht mehr bereit, von seinem Vorhaben Abstand zu nehmen. Angesichts des tatsächlich anwesenden Objekts der Begierde zählt nicht der Ruf seiner Frau, auch nicht die Ehre. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 135)

¹⁵⁷ Die Autoren Mosher und Serkin schufen und definierten den Begriff „hypermasculinity“, der in der Folgezeit weiter ausgearbeitet wurde. Sie fanden heraus, dass Gewalt, Gefahr und sexuelle Aggression als schätzenswert von hypermaskulinen Männern vorgegeben werden. Hinzu komme emotionale Selbstkontrolle als Zeichen charakterlicher Härte. Bei Männern führe die Vorgabe dieses Ideals häufig zu Unsicherheit und psychologischem Stress, da die Vorgaben nicht eingehalten werden könnten. Häufig zögen sich Männer emotional ganz zurück und / oder agierten ihren Ärger gewalttätig aus. Frauen würden von diesem männlichen Selbstbild in eine unterwürfige Rolle gedrängt, die sie zu Opfern von Gewalt und sexueller Repression mache.

Mit Ramāpati wird ein junger Mann vorgestellt, der einerseits für sich alle Traditionen aufgehoben haben will, wie die Auswahl seiner Ehefrau durch seine Eltern, die Aufhebung der Mitgiftwünsche und möglicherweise auch das Kastendenken, sicher jedoch die Auffassung der Ehe als *samskāra* und die traditionelle Verantwortung des Mannes für die Moral seiner Ehefrau. Andererseits beharrt er ihr gegenüber auf seiner Anweisungsbefugnis und reizt sie aus. Der Autor Biśvālaḥ nimmt den individuellen Mann in die moralische Verantwortung für den Missbrauch seiner Anweisungsbefugnis, nicht das traditionelle System, das die Ausleihe einer Ehefrau an einen Gast bereits moniert:

,A man should not introduce to an outsider the woman who has assumed his lineage, for a wife is given to the family‘ – so they admonish. That is now forbidden because of the weakness of the flesh, for with respect to the husband all are equally outsiders. (Dha. Ā 2.27.2–5 in: Olivelle 2005: 89)

Die in den *dharmaśūtra*-s angesprochene Ausleihe der Ehefrau an einen Gast oder die männlichen Familienmitglieder ließ sich bis 2017 in § 497 des *IPC* und § 198 des *CCrP* nachverfolgen. Nach diesen Paragrafen war keine Strafverfolgung vorgesehen, wenn ein Mann mit einer verheirateten Frau mit Einverständnis des Ehemannes Geschlechtsverkehr hatte. Im Jahr der Niederschrift der Erzählung waren die aus der Kolonialzeit stammenden Paragrafen noch gültig. Der Supreme Court of India zog die Paragrafen 2017 als nicht verfassungskonform ein.¹⁵⁸ Die Erinnerung an die Sitte des Ausleihens eines weiblichen Mitglieds des Haushaltes an einen Gast führt bis in die Gegenwart zu Erwartungshaltungen moderner Nutzer des indischen Gastgewerbes:

Sexual hospitality was an ancient custom whereby the host provided a hostess from his household to the male guest for his sexual pleasure. It is argued that in the transition to contemporary commercial hospitality, women’s sexuality became a commodity employed to attract customers. In the past, hostess-guest behaviour was endorsed by societal and religious bellers, whereas in the commercial sphere today, the sexualization of hospitality workers in some hospitality establishments, while not officially endorsed nonetheless creates ambiguous and dangerous workplaces. There is a risk involved for servers as some customers still view women’s bodies as being available for their enjoyment in the hospitality encounter (Wijesinghe 2017: Abstract).

Der amerikanische Gast George hat die Zustimmung Ramāpatis zum Beischlaf mit dessen Frau erhalten. Er bedrängt sie so stark, dass sie sich keinen Ausweg weiß (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 139). Der Autor hält sich nicht damit auf, eine überkommene Sitte zu kritisieren,

¹⁵⁸ In seiner Urteilsbegründung schreibt der Oberste Richter Indiens Misra, Dipak (27.09.2018: 26, Punkt 22): „On a reading of the provision, it is demonstrable that women are treated as subordinate to men inasmuch as it lays down that when there is connivance or consent of the man, there is no offence.“

sondern nimmt beide Männer in die Verantwortung: George, der vorgibt, Śraddhās Gegenwehr nicht zu verstehen (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 139), Ramāpati, der George aktiv seine Frau zuschiebt und sich dann mit seiner früheren amerikanischen Partnerin zurückzieht und die Hilferufe seiner Ehefrau ignoriert (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 137).

Als Vijayā (Pātaṇī 1994) wegen der Doppelbelastung einer Vollzeitanstellung und der Haushaltsführung an ihre körperlichen und psychischen Grenzen stößt, entsteht eine kritische Situation. In einem Dreiergespräch zwischen Schwiegermutter Lālī, Ehemann Rākeśa und Vijayā wird die beleidigende und abstrafende Vorgehensweise des Ehemannes herausgestellt:

sā manasi vyacintayat: „tasyāḥ śvaśrūr nanandā cādyā dūradarśanayantrasammukhāt kadācit padam api vicalite nābhūtām.“ tadaiva rākeśas tatra samāyātaḥ. sa uvāca:

„adyatve bahu vilambena gr̥ham āgacchasi?“

vijayā: „adyāsmākam āvaśyakīyā samitir āśīt.“

rākeśaḥ: „pratidinam eva samitir bhavati?“

vijayā: „nahi anyadivaseṣu vayam pūrvadivasīyaṁ śeṣakāryaṁ samāpnumaḥ.“

rākeśaḥ: „humha! pūrvakāryaṁ samāpnumaḥ. kevalam tvam evāvaśiṣṭāsi kāryasamāptyai? gr̥hasya daśām paśya. mahānase ucchiṣṭapātrāṇām rāśīḥ snānāgāre ca malināni vastrāṇi. gr̥he sarvatomukhī avyavasthā dariḍr̥syate (Ed. dariṣyate). kīdṛśī nārī tvam?“

vijayā: „asmin gr̥he madatirktaṁ anye 'pi nāryau staḥ.“

rākeśaḥ: „mātarām bhaginīm cākṣipasi? dhik-tvām. mātā vātarogapīḍitā, bhaginī ca samprati chātrā eva.“

vijayā: „aham api kāryālaye kāryakartrī asmi.“

rākeśaḥ: „tatkāryaṁ tvayā paścāt prārabdhām svārthapūrtyai eva.“

vijayā: „nahi, tava mātuḥ vacanaiḥ noditā kāryālayakāryārthaṁ bādhyābhavam.“ tadaiva tasyāḥ śvaśrūr lālī dūradarśanayantrasammukhād utthāya vijayāyāḥ samīpam āgatā.

lālī: „āgatā kāryālayāt? pātrāṇi mṛṣṭvā sapadi cāyaṁ kuru. cāyapānāya pratīkṣamāṇā samprati śirovedanayā pīḍitāsmi.“

vijayā: „monā katham nādiṣṭā?“

lālī: „asyāḥ parīkṣāḥ samīpavartinya eva. tasyai samayo deyah.“

vijayā: „aham tu tām sampūrṇe divase viḍiyo eva paśyantīm avalokayāmi.“

lālī: „hanta paśyainām. mama putrīm upālabhate. kevalam cāyapānārthaṁ eva prārthitā mayā. kīdṛśām pratyuttaram dadāti.“ tasyāḥ śvaśrūḥ lālī gr̥hasya sarveṣu prakoṣṭheṣu ittham eva rāraṭantī bahukālam paryāṭatī āśīt. (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 116+118)

[...]

rākeśo 'pi tasyāḥ prakoṣṭhe nāgataḥ. kadācid roṣavaśāt svakaniṣṭhabhrātrā sahaiva śayanārthaṁ gataḥ. (Pātaṇī 1994 in: Guttandin 2020: 120)

Sie erkannte, dass ihre Schwiegermutter und die Schwägerin ihre Füße auch heute nicht vom Fernseher weg bewegt hatten. Da trat Rākeśa hinzu. Er sagte: „Du kommst derzeit sehr spät nach Hause?“

Vijayā: „Nein, an den anderen Tagen arbeiten wir den Überhang der vorigen Tage ab.“

Rākeśa: „Hm, aha. Wir arbeiten den Überhang ab. Bist denn nur du zum Abarbeiten übriggeblieben? Schau dir den Zustand des Hauses an. In der Küche stapeln sich die gebrauchten Töpfe und im Bad die schmutzigen Kleider. Wohin man im Haus auch schaut, ist Unordnung zu sehen. Was bist du nur für eine Frau?“

Vijayā: „In diesem Haus gibt es außer mir noch zwei andere Frauen.“

Rākeśa: „Zielst du auf Mutter und Schwester? Schäme dich. Die Mutter leidet an Gicht, und die Schwester ist derzeit nur Studentin.“

Vijayā: „Ich bin sogar Angestellte im Büro.“

Rākeśa: „Diese Arbeit hast du später aufgenommen, nur um deine eigenen Interessen zu befriedigen.“

Vijayā: „Nein, die Worte deiner Mutter belasteten mich, sodass ich zur Büroarbeit gedrängt wurde.“

Da stand ihre Schwiegermutter Lālī vom Platz vor dem Fernsehergerät auf und kam zu Vijayā.

Lālī: „Zurück aus dem Büro? Wasch die Töpfe ab und bereite auf der Stelle den Tee. Weil ich aufs Teetrinken warten musste, quälen mich jetzt Kopfschmerzen.“

Vijayā: „Warum hast du Monā nicht angewiesen?“

Lālī: „Ihre Prüfungen stehen bald an. Man muss ihre Zeit lassen.“

Vijayā: „Ich beobachte aber, wie sie den ganzen Tag nur Videos schaut.“

Lālī: „Jetzt schau dir die an. Sie tadelt meine Tochter. Ich habe sie lediglich um Tee gebeten. Was für eine Antwort sie gibt.“ Ihre Schwiegermutter Lālī wanderte lange Zeit durch alle Zimmer des Hauses, immer so weiter jammernd. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 117+119)

[...]

So vertat sie viel Zeit, während sie nur grübelte. Sogar Rākeśa kam nicht in ihr Zimmer. Irgendwann ging er aus Ärger zum Schlafen nur zu seinem jüngeren Bruder. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 121)

Ehemann Rākeśa wünscht den gewohnten geordneten Haushalt und verteidigt die jammernde Mutter und seine arbeitsscheue Schwester gegen seine Ehefrau. Er priorisiert die Bedürfnisse und Gefühle seiner Eltern vor denen seiner Partnerin. Seine Sprache ist verletzend. Er strafft sie ab, indem er sie anschweigt und die Nächte nicht im gemeinsamen Schlafzimmer verbringt. In den Auseinandersetzungen vor diesem Gespräch hält er sich zu Gunsten seiner Mutter zurück (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 111).

4.4 Rebellionen in der Ehe

Keine der in den Erzählungen erwähnten Personen geht die Ehe ein, ohne sich der Rollenverteilung bewusst zu sein und sie akzeptiert zu haben. Trotz deutlicher Veränderungen der Gesellschaft und der gesunkenen Akzeptanz traditioneller Normen in den meisten Bereichen werden vor allem Frauen mit den restriktiven Inhalten mancher früher Schrift und der erstarrten rigidem Moralpraxis unverändert belastet:

The continuing ramifications of Hindu teachings on the lives of modern Indian women and girls are an important aspect of understanding crimes of violence against them [...]. Nevertheless, overall and despite prohibitive legislation, discrimination, hostility, and violence against women remain pervasive throughout the sub-continent. Hindu teachings, as they are applied on the basis of customary practice, have changed over time and are further affected by changing economic systems, particularly the shift from traditional agriculture to capitalist structures. These changes have not improved the status of women (Wagner-Wright 2007: 1).

Zwischen der Verehrung von Frauen als Göttinnen und der Diskriminierung der eigenen Ehefrau besteht ein Missverhältnis:

For years, women have been celebrated as goddesses in Indian mythology. On the one side women in India are venerated as embodiment of goddesses and at the other side those same women are discriminated against and often subjected to harsh and heinous forms of violence and aggression by the same men who worship them. This hypocrisy in the treatment of women is precisely what makes India unsafe for women. (Bharucha und Khatri 2018: 107–108)

Die Problematik wurde in literarischen Werken aufgegriffen und in deren Untersuchung analysiert, nicht nur die „hypocrisy“ der indischen Männer (vgl. Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 124; vgl. u.a. Sharma 2018; Jajodia 2015), sondern auch der indischen Gesellschaft (vgl. Khan und Patnaik 2023).

4.4.1 Rebellionen während der Ehe in den Erzählungen

Lang eingebügte Verhaltensweisen begleiten die als *dambha* (Pāṭanī 1994: in: Guttandin 2020: 123), als „Verlogenheit“ oder „Heuchelei“ von den Frauen in den Erzählungen aufgefassten männlichen Strategien. Rākeśas Regulierungsstrategien bei Konflikten zwischen seinen Eltern und seiner Frau, sich entweder auf die Seite seiner Eltern zu schlagen oder sich herauszuhalten, wurden nach den Ergebnissen einer Studie zur Emotionsregulierung bei indischen Paaren am häufigsten von den Männern angewendet, die die Bedürfnisse der Eltern über die der Partnerinnen setzten (Rajendrakumar 2023: Abstract: 1):

The results show that avoidance, conflict behaviors, and prioritizing parents' emotions over partners' (in men) were the most often employed regulatory strategies. (Rajendra-kumar 2023: 1)

Vijayās Ehemann Rākeśa verweigert ihr die Arbeitserlaubnis, solidarisiert sich mit seinen Eltern gegen seine Ehefrau und maßregelt sie. Seine Mittel, Konflikte mit seiner Ehefrau zu lösen, sind Anweisungen, Schelte, Briefe an ihren Vater hinter ihrem Rücken und Liebesentzug. Mit seiner Ehefrau spricht er sich nicht aus. Sie entscheidet sich für einen starken Auftritt, als

ihre Schwiegerfamilie mit ihrem Vater die Übergabe der Mitgiftnachforderung verhandelt. Am Rande des Burnouts lavierend legt Vijayā ihrem Ehemann Rākeśa als Höhepunkt der Auseinandersetzungen mit der Schwiegerfamilie die Entscheidung vor, ob er mit ihr ausziehen wird:

sadyaḥ rākeśābhīmukhaṁ parivṛtya sāvadat: „vivāhe bhavatā mama hasto gr̥hīta āsīt, tasya pavitrabandhanasya śapathāṁ kṛtvā pṛcchāmi, bhavān mayā saha pṛthag vatsyati?“

katipayakṣaṇebhyaḥ sarve maunā abhavan. kenāpy asya niścitasvarūpasya praśnasyāśāṅkā na kṛtāsīt. rākeśaḥ vijayāpraśnasamādhānāya svapitroḥ mukhayoḥ apaśyat.

lālī madhyasthatāṁ akarot: „rākeśo na gamiṣyati.“

vijayayā pratyuttaram dattam: „bhavatī madhyasthatāṁ na karotu. ayam āvayoḥ madhyavartivīṣayaḥ.“

mevālālaḥ: „ām uttarāṁ dehi.“

bahu vicārayann api rākeśaḥ kasminn api nirṇaye na prāptaḥ. vijayā satyasyādhāraśilāyāṁ dhruvaṁ pratiṣṭhitā, nirbhīkatāyāḥ sākāra-pratimā, samastanārī saundaryena manḍitā tasya purataḥ sthitā tasyottaram pratikṣamānā āsīt. rākeśaḥ bāndhavavargasya sammukhe puruṣocitadambhavaśāt tasya vadānābhīmukhaṁ draṣṭum api na śaśāka. kiñcit kālānantaram sa uvāca:

„vayaṁ kimapi pratyuttaram na dadmaḥ. yat tvāṁ rocate tat kuru.“

vijayā: „bāḍham.“

madhye eva lakṣmaṇapālo ’vadat: „putri! āgaccha, gr̥ham gacchāvah.“

vijayā: „nahi, bhavān gacchatu gr̥ham. mātre nivedayatu sukhy aham (Ed. sukhīham)“ iti. tasyā netre bāḍpapūrite āstām. sā sapadi svaprakoṣṭham prati gatā. tata ekām peṭikām ādāya sā sarvān abhilakṣyāvadat: „aham ātmano strīdhanāṁ sahaiva nītvā gacchāmi.“ ity uktvā sarvān prāṇamya gantum pravṛttā. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 124+126)

Plötzlich sah sie Rākeśa direkt an und sagte: „Sie frage ich, der bei der Hochzeit meine Hand genommen hat, dem ich das Gelöbnis der heiligen Bindung gegeben habe: Werden Sie mit mir außerhalb wohnen?“

Einige Augenblicke lang schwiegen alle. Niemand machte einen Einwand gegen diese Entscheidungsfrage. Rākeśa forschte in den Gesichtern seiner Eltern, um sich mit ihnen zu Vijayās Frage abzustimmen.

Lālī mischte sich ein: „Rākeśa wird nicht gehen.“

Vijayā widersprach: „Mischen Sie sich bitte nicht ein. Das ist eine Sache zwischen uns beiden.“

Mevālāla: „Ja, gib eine Antwort.“

Obwohl Rākeśa hin und her überlegte, kam er zu keinem Entschluss. Vijayā stand vor ihm, seine Antwort erwartend, fest auf dem stützenden Fels der Wahrheit gegründet, ein schönes Bild der Furchtlosigkeit, eine vollendete Frau, die in Schönheit gehüllt war. Rākeśa konnte ihr vor den vielen Verwandten wegen der üblichen Heuchelei der Männer (*puruṣocitadambhavaśāt*) nicht einmal ins Gesicht sehen. Kurz darauf sagte er: „Wir geben keine Antwort. Tu, was dir beliebt.“

Vijayā: „Also gut.“

Lakṣmaṇapāla unterbrach: „Tochter, komm, wir gehen nach Hause.“

Vijayā: „Nein, gehen Sie bitte nach Hause. Berichten Sie der Mutter, dass ich glücklich bin. Ihre Augen waren mit Tränen gefüllt. Sie ging schnell auf ihr Zimmer. Sie ergriff eine

Schatulle und sagte dann an alle gerichtet: „Ich nehme nur mein persönliches Vermögen mit und gehe fort.“ Sie verneigte sich grüßend vor allen und schickte sich an zu gehen. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 125+127)

Vijayā scheint die Konfrontation zu verlieren. Da schwenkt Rākeśa von seiner bis dahin konstant eingehaltenen Rückenstärkung seiner Eltern auf die Seite seiner Ehefrau um:

„virama, kiñcid virama. aham api samprāpto 'smi.“ keśucid eva kṣaṇeṣu tasyāḥ patiḥ rākeśaḥ ekāṁ aparāṁ mañjūṣāṁ haste kṛtvā tayā saha prasthitāḥ. rākeśasya mukhaṁ sadyo 'vabodhena dīptam āśīt. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 126)

„Warte, warte kurz. Ich bin auch so weit.“ In nur wenigen Minuten hatte ihr Mann Rākeśa eine andere Truhe in die Hand genommen und brach mit ihr auf. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 127)

Rākeśa verlässt mit seiner Frau Vijayā die erweiterte Familie und sein Elternhaus, eine nicht zu steigernde, ungewöhnliche Rebellion in dieser Situation, die beide Familien nicht erwartet haben:

rākeśasya mukhaṁ sadyo 'vabodhena dīptam āśīt. sarve sambandhinaḥ āścaryānvitāḥ parasparam avalokayan. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 126)

Rākeśas Gesicht leuchtete auf einmal, weil er verstanden hatte. Die Verwandten schauten einander an, vereint in ihrer Überraschung. (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 127)

Seine Eltern, der Schwiegervater und die Leserschaft sind überrascht, da er bis zu diesem Zeitpunkt keinerlei Verständnis für die Gegenwehr seiner Frau gezeigt hatte. Die Gründe für Rākeśas Sinnesänderung kann sich die Leserschaft aus den vielen Informationen, die Pāṭanī in den Verlauf ihrer Erzählung eingearbeitet hat, zusammenstellen. Er ist beim Ministerium beschäftigt und trifft dort vermutlich mit vielen Kolleg*innen zusammen, die unterschiedliche Lebensentwürfe verwirklichen. Er arbeitet mit Frauen zusammen, die ihm beruflich gleichgestellt oder übergeordnet sind und eine eigene Meinung vertreten. Er mag auch Kollegen getroffen haben, deren Ehefrauen arbeiten oder die als Paar von der erweiterten Familie separat leben. Die Illegalität von Mitgiftforderungen ist allen Menschen in ganz Indien bekannt. Rākeśa mag trotz seines Widerstands gegen die Argumentation seiner Ehefrau während des Mitgiftstreits ihre Beweggründe sehr gut verstanden und sie lediglich seiner Bequemlichkeit nachgeordnet haben. Möglicherweise hat Rākeśa den psychischen Missbrauch seiner Ehefrau durch seine Mutter und ihre tiefe Depression zwar bemerkt, war jedoch die Abstimmung und den Schulterschluss mit seinen Eltern gewohnt, statt sich mit seiner Ehefrau zu besprechen (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 115; Guttandin 2020: 119–121). Er mag auch verstanden haben, dass seine Ehefrau seine wichtigste Partnerin ist und seine Eltern hintanzustehen haben

und kann einsehen, dass er nicht schwach ist, wenn seine Ehefrau stark vor den versammelten Familienmitgliedern steht. Er begreift, dass sie nur konsequent ihre säkularen Rechte gegen illegale Forderungen vertritt. Vijayās Gegenwehr in der Erzählung und ihre Entscheidung, sich von der Schwiegerfamilie zu trennen, ist in den 1990er Jahren in Indien noch nicht weit verbreitet, doch inzwischen tragen Mitgiftprobleme zu einer Scheidungsrate von 40 % in der indischen städtischen Mittelschicht bei, während die Scheidungsrate im nationalen Durchschnitt 1 % beträgt (Rew 2013: 156).

Vijayā ist nicht erst durch ihre Notsituation selbstbewusst geworden. Sie entschied bewusst, dass sie den Eltern in der Partnerwahl vertraut, griff aus eigener Initiative entlastend in den Haushalt der Schwiegermutter ein und übernahm ihn. Dass sie bereit ist, alle Aufgaben einer traditionellen Schwiegertochter zu erfüllen und sich weitestgehend ein- und unterzuordnen, ist kein Zeichen mangelnden Selbstbewusstseins. Ungerechte Behandlung und Missachtung der säkularen Gesetze zu ihrem Nachteil lässt sie nicht durchgehen. Sie bestimmt ihre Strategie gegen die Schwiegerfamilie und ihren Vater bei der Mitgiftnachforderung, nimmt gegen Schwiegermutter und Ehemann die Anstellung bei der Gemeinde an, verbittet sich die Mitgiftzahlung des Vaters, übergeht seine Aufforderung, ihn in ihr Elternhaus zurückzubegleiten,¹⁵⁹ und entscheidet ihren Auszug aus der Familie ihres Ehemannes.

Schon Vijayās zurückhaltende Mutter Šānti, die sich üblicherweise explizit den Anweisungen ihres Ehemannes unterordnet, besteht in den Neunzigerjahren gegen die Meinung ihres Ehemannes darauf, ihre Tochter zu fragen, ob sie den bereits mit Zuschlag verhandelten Bräutigam akzeptiert:

Šāntih: „*citrarapeṣaṇāt pūrvam vijayāyāḥ svīkṛtir apekṣitā bhaviṣyati.*“

lakṣmaṇapālaḥ: „*kadāpi na. bālikā sā svabhaviṣyaviṣaye kiñcīn nirṇetum katham śakyā? āvābhyaṁ svatisroḥ duhitāraḥ pūrvam pariṇītāḥ. tābhyaḥ kena prṣṭāśit tāsām svīkṛtiḥ? adyatve tāḥ paryāptasukhena vasanti.*“

Šāntih: „*tyaja tāsām vārttāḥ. tāḥ kevalam daśamakakṣāvadhi pāṭhitāḥ tvayā. para-*ntu *vijayā adhikā śikṣitā. kālo 'pi parivarttitāḥ. kadācit tasyāḥ svīkṛtiṁ vinā pariṇayaḥ tasyai na rociṣyate.*“

lakṣmaṇapālaḥ: „*tarhi kauśalyena vivāhaviṣyaye sā vijñāpayitavyā. yadi sā virodhaḥ na karoti tarhi svīkṛtiḥ eva.*“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 96)

Šānti: „Bevor wir ein Foto schicken, muss Vijayās Zustimmung abgewartet werden.“

Laksmanapāla: „Auf keinen Fall. Wie wäre das Mädchen in der Lage, etwas bezüglich der eigenen Zukunft zu entscheiden? Wir haben drei unserer Töchter bereits verheira-

¹⁵⁹ Einen Hinweis darauf, dass Vijayā hier in völlig unüblicher Weise ihrem Vater widerspricht, erhielt ich schon 2020 von Bethany Walker.

tet. Wer hat sie um ihre Zustimmung gebeten? Und bis heute leben sie glücklich mit dem, was ihnen zugeteilt wurde.“

Śānti: „Lass deren Lebensweise beiseite. Du hast sie nur bis zum Abschluss der zehnten Klasse unterrichten lassen. Aber Vijayā ist hoch gebildet. Auch die Zeit hat sich geändert. Es wird ihr nicht gefallen, ohne ihre Zustimmung irgendwann um das Feuer herumgeführt zu werden.“

Laksmanapāla: „Dann sollte sie geschickt über die Hochzeit informiert werden. Wenn sie nicht widerspricht, ist das die Zustimmung.“ (Pāṭanī 1994 in: Guttandin 2020: 97)

Rājīv (Biśvālah 2006) verfolgt die schärfste Form der Rebellion gegen seine Älteren, indem er ins Ausland zieht und dort heiratet, ohne sie zu informieren. Er sorgt mit Umsicht für seine Frau und ergreift dafür erfolgreich ungewöhnliche Initiativen, die bedingen, dass er gewohnte kulturelle Vorstellungen fallenlässt. Katharinā wird schwanger. Ihre finanzielle Situation ist kritisch, da sie beide noch studieren. Rājīv sucht unmittelbar nach dem gemeinsamen Arztbesuch nach einer Lösung für ihre prekäre Situation:

kātharinām gr̥haṇ pr̥apayitvā saḥ tasyām va rātrau lāpcik-nagarastha-rela-sthānakasya mukhyavīthyām (Ed. °vīthyām) vartamānam iṇḍiyana-gārḍana ity ākhyam bhojanālayam pr̥aptavān yatra saptāhāt prāk kātharinayā saha gr̥ñjanahalavām khāditum saḥ gatavān āsīt. tadānīm eva tasya tatsvāminā balavantena saha etad-viṣaye kācit pr̥arambhikī vārtā sañjātā āsīt. tatra evam abhavat yadā balavantaḥ sva-yam tayoḥ kṛte halavām pariveśitavān tadā rājīvāḥ pr̥ṣṭavān ,sevakeṣu satsu bhavān kimartham kaṣṭam kṛtavān' iti. ,sevakā anyatra vyāprtāḥ santi. bhavatā saha kācid vārtā'pi karaṇīyā' sīt. bhavān nūtanatayā atrāgataḥ pratiyate. 'rājīvāḥ ,ām' iti kathrena svasvīkṛtim pradattavān. tataḥ balavantaḥ uktavān – ,evam atrāpy asmākam ekasya sevakasya āvaśyakatā'py asti. pūrvam ekam viśvavidyālayīś chātra āsīt. saḥ māsadvayād gatavān punar nāgatavān. ,kim viśvavidyālayasya chātrā api atra sevakarūpeṇa kāryam kurvanti? ,atha kim. atratyāḥ sevakās tu prāyaś chātrāḥ eva santi. avasarasamaye 'tra kāryam kurvanti. adhyayanasaṁmaye ca viśvavidyālaye gacchanti. vastutaḥ atratyā vyavasthā bhāratād bhinnaiva vartate. atra na kaścana sevakāḥ, na vā kaścana svāmī. sarve karmakarāḥ. jīvikārtham kimapi kāryam avaśyam karaṇīyam. atra tu prāyaḥ viśvavidyālayīś chātrāḥ amśakālikīm sevām kṛtvā ājīvikām sādhayanti. karmaṇi kṣudram bṛhad vā na dṛṣyate. 'tataḥ rājīvasya manasi sakārātmakah kaścana vicāra āgataḥ. saḥ svayam api tādṛśīm sevām kartum icchatīti prastāvam upasthāpitavān. (Biśvālah 2010 in: Guttandin 2020: 153)

Er brachte Katharina nach Hause und machte sich noch am selben Abend in das am Leipziger Bahnhofsvorplatz gelegene Restaurant „Indian Garden“ auf, wo er mit Katharina in der letzten Woche Knoblauchhalva essen gegangen war. Damals war mit dessen Besitzer Balavanta schon ein erstes Gespräch zu diesem Thema aufgekommen. Es war dort so gewesen, dass Rājīv, als Balavanta selbst den beiden Halva servierte, fragte: „Warum machen Sie die schwere Arbeit, wenn es doch Kellner gibt?“ „Kellner sind anderswo beschäftigt. Mit Ihnen muss auch einmal ein informatives Gespräch geführt werden. Sie scheinen gerade erst angekommen zu sein.“ Rājīv bejahte und berichtete über seine Hochzeit. Darauf sagte Balavanta: „Wir brauchen hier sogar tatsächlich noch zusätzlich eine Bedienung. Früher hatten wir einen Studenten. Nach zwei Monaten ging er und

kam nicht mehr wieder.“ „Arbeiten hier auch Studenten als Bedienung?“ „Aber sicher. Die hiesigen Servierkräfte sind doch meistens Studenten. Hier arbeiten sie in der Freizeit. Und in der Vorlesungszeit gehen sie an die Universität. Tatsächlich ist die Situation hier vor Ort völlig anders als in Indien. Hier gibt es weder einen Diener noch einen Herrn. Alle arbeiten. Es ist unvermeidlich, für den Lebensunterhalt irgendeine Arbeit zu machen. Hier jedoch verdienen vor allem Studenten ihren Unterhalt, indem sie in Teilzeit kellnern. Bei der Arbeit wird zwischen hoch und niedrig nicht unterschieden.“ Da kam Rājīv eine Idee. Er bot an, selbst einen solchen Servicejob machen zu wollen. (Biśvālah 2010 in: Guttandin 2020: 153)

Nach einem Bewerbungsgespräch tritt Rājīv die Stelle als studentischer Minijobber im Restaurant an. Seine Entscheidung erforderte das Überdenken seines Weltbildes, da er zunächst erstaunt war, dass eine in Indien wenig angesehene Tätigkeit in großem Umfang von Studierenden in Deutschland ausgeübt wurde. Als der indische Restaurantbesitzer in Leipzig dem neu angekommenen Landsmann das ihm noch unbekannte soziale Gefüge erklärt, gibt Rājīv sein bisheriges Denkmuster auf. In der Erzählung wird nicht berichtet, dass er seine Gedanken und Handlungen mit seiner Frau besprochen hätte.

Śraddhā (Biśvālah 2006) hatte alle Anordnungen ihres Ehemannes auch gegen besseres Wissen befolgt und ihre Ausleihe an einen Geschäftsfreund zum Beischlaf wegen der Ausweglosigkeit der Situation ertragen. Als Ramāpati sich kurze Zeit später für seine Hausangestellte scheiden lassen will, ergreift sie Maßnahmen zu ihrem Schutz und erzwingt mit einer geschickten Kombination aus Bestechung, Verschleierung von Tatsachen und vermeintlicher Einhaltung der Tradition den Erhalt ihrer häuslichen Position als Ehefrau und Mutter des Stammhalters der Linie ihres Ehemannes:

śraddhā kācid bhāratīyā nārī, prācīna-saṃskṛteḥ paripoṣikā ca. sā tu evam manute yat ramāpatiḥ yathā bhavatu, tasyāḥ patiḥ eva. atah tasya eva aurasāt jātaḥ kaścana santānah tasyāḥ vāstavikāḥ santānah asya vaṃśasya vaṃśadharaś ca bhavitum arhati. na tu kasyacit videśināḥ aurasāt tasyāḥ eva garbhāt jātaḥ kaścana aparaḥ. sā ubhayam samānadṛṣṭyā pālayiṣyati. jarjasya aurasāt jātaḥ santānah samājadṛṣṭyā ramāpativamśasya vāstavikāḥ dāyādaḥ bhavatu nāma kintu śraddhāyāḥ śraddhā-pātrām tu pūjāyāḥ santānah eva bhaviṣyati. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 142+144)

Śraddhā ist eine indische Frau und pflegt die uralte Kultur. Entsprechend denkt sie, dass Ramāpati, wie auch immer er sein mag, nun einmal ihr Ehemann sei. Deshalb verdiente nur ein von ihm gezeugter Nachkomme ihr echter Nachkomme und der Stammhalter seiner Linie zu sein, nicht jedoch der Niederrangige, der von einem Ausländer gezeugt aus ihrem Bauch geboren wurde. Beide würde sie als gleichrangig betrachten und großziehen. Der von George gezeugte Nachkomme sollte nach Begutachtung durch die Gemeinschaft nach außen der designierte Erbe von Ramāpatis Abstammungslinie werden,

doch nur Pūjās Nachkomme würde Śraddhās Zuneigung erhalten. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 143+145)

Der Erzähler enthüllt nach und nach, was eine „indische Frau, die die uralte Kultur pflegt“^[160] (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 143), in diesem Kontext bedeutet. Śraddhā stellt fest, dass die traditionelle Auffassung der Unauflöslichkeit der Ehe nicht durch die Scheidungspläne des Ehemannes gefährdet werden sollte. Sie muss zwei illegitime Nachkommen in der Familie unterbringen. Die *dharmaśūtra*-s berichten von zwei Standpunkten zu ihrer Zeit bezüglich der Zugehörigkeit von Nachkommen zu einer Familie:

People are in disagreement, some saying: ‚A son belongs to the husband of a woman,‘ and others: ‚A son belongs to the man who fathered him.‘ (Dha. Vasiṣṭha 17, 6 in: Olivelle 2005: 93).

Śraddhā führt beide Meinungen der Tradition zusammen. Das Kind von George und ihr schlägt sie dem Ehemann als Erhalter der Linie zu. Der leibliche Vater ist längst zurück in den Vereinigten Staaten. Ihre Gemeinschaft (*samāja*) wird den präsentierten Erben anerkennen müssen und die Fortführung der Linie mit einem exogamen und außerehelichen Nachkommen übersehen müssen. Die Versammlung hält im eigenen Interesse den äußeren Schein aufrecht. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 143):

jarasya saṃsargāt eva sā garbhavatī jātā iti tasyāḥ hrdbodhaḥ jātaḥ. parantu tasyāḥ bhāvisantānasya pitā ramāpatih iti samājaḥ jñāsyati. vastutāḥ tenaiva santānasya hitam nihitam asti iti sā vyajānāt. (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 142)

Ihr wurde klar, dass sie durch den Sex mit George schwanger geworden war, doch die Gemeinschaft würde Ramāpati als den Vater ihres zukünftigen Nachkommens bekanntgeben. Sie wusste tatsächlich nicht einmal, ob er für oder gegen das Kind sei.

In Übereinstimmung mit der zweiten Meinung der im oben zitierten *sūtra* erwähnten „Leute“, dass ein Kind nach den *dharmaśūtra*-s dem Erzeuger gehört, schaltet sie als *sapatnībādhana* („eine, die ihre Rivalin besiegt“) die von ihrem Ehemann schwangere Hausangestellte mit der Zahlung einer hohen Geldsumme an deren Mutter aus und nimmt das Kind nach seiner Geburt in ihren Haushalt auf. Sie kann es nicht der Gemeinschaft als Stammhalter präsentieren, da die Rivalin es geboren hat und ihr Status als Mutter des Stammhalters in Gefahr geriete. Pūjā ist aus Ramāpatis Zugriff entfernt worden, Śraddhā gilt offiziell als Mutter des Stammhalters

¹⁶⁰ Biśvālaḥ schreibt „*bharatiyā nāri*“, was mit „indische Frau“ übersetzt wurde. Da die Verfasser*innen kein Wort unbewusst setzen, impliziert der Autor möglicherweise, und möglicherweise berechtigt, dass Frauen anderer indischer Religions- und Kulturzusammenhänge weitestgehend die Auffassung Śraddhās teilen. Es könnte auch sein, dass Biśvālaḥ eine „hinduistische Frau“ an dieser Stelle meint (vgl. Roye 2020: 133–156).

und hat das Sorgerecht für Ramāpatis uneheliches Kind. Ramāpati wird nicht nach seiner Ansicht zur Sache befragt und tritt auch in der Erzählung nicht mehr in Erscheinung (Biśvālaḥ 2006 in: Guttandin 2020: 143).

In einigen Erzählungen schämen sich die Personen: Pārvatī (Rava 1954b) wegen der Kränkung durch den Verdacht, sie habe bereits ein sexuelles Verhältnis mit dem „jungen Mann“, und wegen des Hinauswurfs durch die Schwägerin; Vijayā (Pātaṇī 1994) wegen der täglichen Kränkungen und ihrer zunehmenden Schwäche; Śraddhā wegen der Kränkung durch den Betrug des Ehemannes, ihrer Ausleihe als Gastgeschenk und der Prahlerei ihres Ehemannes über seine sexuellen Aktivitäten mit seiner ehemaligen Freundin. Karasanadāsa schämt sich wegen der Sticheleien der Dorfbewohner*innen und Hari wegen seiner Unfähigkeit, seine Versorgungspflicht gegenüber der Familie einzuhalten.

Dass ich mich schäme und mich überhaupt schämen *kann*, zeigt mich auf der Ebene der unmittelbaren Expressivität meines Verhaltens als autonomiefähig. Und es zeigt mich gleichzeitig und ebenso grundlegend als bindungsfähig, nämlich als soziales Wesen, das emotional und kognitiv auf seine soziale Umwelt eingestellt und von dieser abhängig ist (Rinofner-Kreidl 2012: 191)

Scham und Autonomie wurden wissenschaftlich als Gegensätze diskutiert, können aber auch als komplementär sich einander bedingend definiert werden (vgl. Rinofner-Kreidl 2012: 163–191). Statt in ihrer Scham zu versinken, ergreifen einige Personen in den Erzählungen Initiativen: Pārvatī tritt einem Witwenheim bei, Vijayā zieht aus der erweiterten Familie ihres Ehemannes aus und erreicht, dass er den Schritt mit ihr geht und Śraddhā lässt ihr Kind, das aus ihrer Ausleihe als Gastgeschenk entstanden ist, als Erbe der Linie ihres Mannes anerkennen.

4.4.2 Ehebruch

Die Diskrepanz in den *dharmaśūtra*-s zwischen der Forderung nach Eheschließungen innerhalb eines begrenzten Abstammungsschemas, gefolgt von Treue über den Tod hinaus, und der langen Auflistung möglicher Übertretungen dieser Vorgaben ist frappierend. Die Aufzählung inkludiert vor- oder außereheliche Affären von Männern und Frauen im Rahmen ihres Standes (Dha. Va. 21.16+17 in: Olivelle 2005: 179), unter Vernachlässigung ihres Standes (Dha. Va. 21.1-5 in: Olivelle 2005:178), unter Missachtung naher verwandtschaftlicher Beziehungen und der Hierarchien des Respekts (Dha. Va. 21.9+10 in: Olivelle 2005: 179 und Va. 20. 13+14 in: Olivelle 2005: 177–178) sowie mit aus dem Ständesystem ausgeschlossenen und außerhalb des Ständesystems stehenden Personen (Dha. Va. 20.15-16 in: Olivelle 2005: 178). Die

Fehlritte sind entsprechend ihrer zur Zeit der *dharmaśūtra*-s eingeschätzten Schwere in unterschiedlichem Maß strafbewehrt. Mentale Untreue, Flirt und Ehebruch der Frau waren sowohl von der Frau selbst als auch von ihrem Ehemann zu sühnen. Mann und Frau entledigten sich durch das vorgeschriebene *prāyaścitta* der Sünde. (Dha. Va. 21, 6–8 in: Olivelle 2005: 179). Forschungen zur Sexualität in der Zeit der *dharmaśāstra*-s¹⁶¹ konzentrieren sich größtenteils auf die Darstellung repressiver Sexualmoral, ohne die hier aufgeführten Abweichungen in die Forschungen zu inkludieren (z. B. c. Satish 2020: 3–7). Nach den Untersuchungen von Gudermuth (2003) spielten *kāma* und *prema* („Verlangen“ und „Liebe“) außerhalb der Ehe in der frühen indischen Gesellschaft eine große Rolle im sozialen Alltag, mögen auch nach außen rigide Moralvorstellungen präsentiert worden sein:

[...] die Tatsache, dass Liebe nicht nur im Zusammenhang der Ehe verstanden wird, lässt zumindest schlussfolgern, dass Menschen über Leidenschaft und Sehnsucht als Phänomene von Liebe phantasieren und Liebe nicht nur als die komplementäre Erfüllung der geschlechtsspezifischen Rollen in der Ehe verstehen. In diesem Sinne sind Vorstellungen von Liebe jenseits der Ehe wesentliche Aspekte der Emotionen von Liebe im sozialen Alltag. (Gudermuth 2006: o. S.)

Der Umgang mit Ehebruch in Indien in der Gegenwart wurde von Trivedi (2014) umfassend für das ganze Land mit Befragungsstudien untersucht. Danach scheinen Affären während der Ehe sowohl in städtischer als auch in ländlicher Umgebung weit verbreitet zu sein und werden inoffiziell ausgelebt. Basierend auf einem kolonialen Gesetz von 1860 war der Ehebruch eines Mannes mit einer verheirateten Frau bis 2018 (Misra, Dipak 27.09.2018) nur strafbar, wenn der Ehemann der beteiligten Frau gegen ihn gerichtlich vorging. Hatte der Mann das Einverständnis des Ehemannes, war die Affäre straflos:

Adultery.—Whoever has sexual intercourse with a person who is and whom he knows or has reason to believe to be the wife of another man, without the consent or connivance of that man, such sexual intercourse not amounting to the offence of rape, is guilty of the offence of adultery, and shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to five years, or with fine, or with both. In such case the wife shall not be punishable as an abettor. (IPC § 497)

In den Erzählungen werden einige Varianten des Ehebruchs dargestellt. Pārvatī ist Witwe seit ihrer Kindheit (Rāva 1954b). Sie gehört weiter ihrem verstorbenen Ehemann als seine Ehefrau. Wer sich auf eine Beziehung mit ihr einlässt, begeht eine Sünde (Dha. Ā. 2.13.3–4 in: Olivelle

¹⁶¹ Die *dharmaśāstra*-s umfassen alle Manuale mit Regeln zu Recht und Sitte zur Zeit ihrer Verschriftlichung, die nach den *dharmaśūtra*-s entstanden sind und im Gegensatz zu diesen meist in Versen abgehandelt werden.

2005: 78). Pārvatī reagiert daher zunächst mit Hoffnung, dann mit Angst auf den Heiratsantrag des „jungen Mannes“:

sā ca kampamānā bhāvinīm sukhadīpikām prajvalantīm apaśyan manodṛṣṭyā. sarvam kleśamayaṁ tamaś ca sahasā vyalīyata. kṣaṇāntare tu bandhūnām smṛtis tacetasi bhayam ugram ajījanat. sagadgadaṁ ca sā'bravīt. ,maivam (Ed. mevam) maivam. paratantrā'smi khalu. 'iti natamukhī tasthau sā. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 28)

Und die Zitternde sah vor ihrem geistigen Auge ein Licht zum künftigen Glück aufflammen. Plötzlich verschwand alles Leidvolle und Düstere. Doch im nächsten Augenblick ließ die Erinnerung an die Verwandten entsetzliche Angst in ihrem Herzen aufkommen. Und stammelnd sagte sie: „Niemals, niemals. Ich bin doch eine Unfreie.“ Sie stand mit gesenktem Kopf da. (Rāva 1954b in: Guttandin 2020: 29)

Eine erneute Eheschließung Pārvatis wäre mit Untreue gleichzusetzen. Das koloniale Gesetz zur Abschaffung des Verbots der Witwenheirat (*Hindu Widow's Remarriage Act, 1856*) hatte zwar die Heirat von Witwen legalisiert, doch zu keiner Verbesserung ihrer Situation geführt.

Die Bäuerin Ambā hat ein andauerndes Verhältnis mit dem Bruder ihres Mannes, der mit ihnen im Haus lebt:

gr̥he karasanadāsena saha tasya jyeṣṭhabhrātā vaśarāmo 'pi nivasati sma. vastutah vaśarāmeṇa saha ambāyāḥ praṇayasambandho vartata iti grāmajanā amanyanta. (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 44)

Bei Karasanadāsa im Haus wohnt auch sein älterer Bruder Vaśarāma. Die Dorfleute nehmen an, dass Ambā in der Tat ein Liebesverhältnis mit Vaśarāma habe. (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 2020: 45)

Das ganze Dorf weiß von Ambās Beziehung zu ihrem Schwager. Die Angelegenheit wird nicht öffentlich angeprangert, aber hinter dem Rücken des Ehemannes wird über ihn gespottet. Für Ambā scheint die dörfliche Meinung keine Rolle zu spielen, während ihr Ehemann Karasanadāsa unter der Rufschädigung leidet. Nach Meinung der Dorfbewohner*innen ist er ein „Feigling“ (Mādhavaḥ 2013 in: Guttandin 1020: 45). Sie scheinen von ihm eine andere Reaktion als stillschweigende Duldung zu erwarten, wobei nicht erwähnt wird, welche der ihm als anweisungsbefugtem Ehemann zur Verfügung stehenden Mittel er nach Meinung der Dorfbewohner*innen anzuwenden habe. Das säkulare Gesetz wird nicht erwähnt. Danach könnte Karasanadāsa gegen seinen Bruder gerichtlich vorgehen (*IPC § 497*).

Die junge Hausangestellte Pūjā wird Ramāpatis Geliebte während seiner Ehe mit Śraddhā (Biśvālāḥ 2006 in Guttandin 2020: 143). Sie arbeitet als Lohnabhängige in Ramāpatis Haushalt, ist deutlich jünger als er und arm. Sie zeigt keinerlei Bedenken, in eine außereheliche Beziehung mit einem verheirateten vermögenden Mann zu treten, der aus einer Familie mit um-

fangreichem Landbesitz stammt (Biśvālāh 2006 in: Guttandin 2020: 131) und später seinen Heiratsantrag anzunehmen. Es gibt keinen Hinweis in der Erzählung, dass sie sich vor protestierenden und mobbenden Verwandten ihres Geliebten fürchten könnte. Pūjās zuversichtliche Haltung gegenüber der Ehe mit einem weit vermögenderen Mann aus einer möglicherweise viel höheren *jāti* (Biśvālāh 2006) und Pārvatīs Entscheidung, wegen eines nur geringfügigen *jāti*-Unterschiedes innerhalb des Brahmanenstandes aus Angst vor einem Ausstoß aus der Gemeinschaft auf die Ehe mit ihrem Geliebten zu verzichten (Rāva 1954b), unterscheiden sich erheblich. Selbst wenn Forschungsergebnisse zeigen, dass bei niedrigem sozialem Status weniger Sorge vor *jāti*-Inkompatibilitäten geäußert wird, wenn Aufstiegsmobilität zu erwarten ist (Sankaran, Sekerdej und von Hecker 2017: 1–14), bleibt die sorglose Haltung des Liebespaars Ramāpati und Pūjā auch gegenwärtig eine Ausnahme, wie die Erzählung von Jānī (2015) zeigt.

Der muslimische Ehemann Ḥamīd verliebt sich nach einigen Jahren der Ehe und der Geburt seiner beiden Söhne in eine Frau, die er bis zu seinem Tod in einem der Mietshäuschen für Angestellte unterhalb seiner Residenz trifft. Nach dem *qur’ān* ist sexueller Kontakt mit einer freien Frau außerhalb der Ehe nicht erwünscht. Stattdessen wird das Zusammenleben mit einer Sklavin empfohlen, im islamischen Kontext eine formelle sexuelle Beziehung zwischen einem Mann und seiner abhängigen Geliebten auf der Grundlage von *sūra* 4.24 (Pickthall 2018: 58) und *sūra* 23.5 und 6 des *qur’ān* (Pickthall 2018: 265). Darin wird klargestellt, dass muslimische Männer nur mit ihren Ehefrauen oder Sklavinnen¹⁶² eine sexuelle Beziehung eingehen sollen. Wer darüber hinaus noch woanders sein Verlangen befriedigen möchte, gilt als „transgressor“ (*sūra* 23.7 in: Pickthall 2018: 265). Sklavinnen, mit denen der Ehemann eine Beziehung eingeht, waren zur Zeit der Erzählung verbreitet. Diese Beziehungen waren für rechtmäßige Ehefrauen kein Geheimnis (Sharma 2013: 63–67). Die Autorin bezeichnet die Geliebte Ḥamīds als „*svadāretarā parakīyā*“, in der Übersetzung als „eine Fremde, die nicht die Ehefrau ist“ (Guttandin 2018: 283) gefasst. Sie könnte eine Sklavin sein.¹⁶³ Eine freie verheiratete Frau als Geliebte wäre eine Übertretung der Vorgaben des *qur’ān* (*sūra* 23.7 in: Pickthall 2018: 265). Möglicherweise hat Ḥamīd auch eine zweite Frau geheiratet, ohne dies Amīnā mitzuteilen. Die zweite Frau ist anzuerkennen. Damit wird ihr eine gesellschaftliche Stellung und ein Versorgungsanspruch zugebilligt (*qur’ān*, *sūra* 4,24 Pickthall 2018: 58). Rāva (1954a

¹⁶² Die übliche umschreibende Bezeichnung für „Sklavinnen“ ist in *sūra* 23.6 des *qur’ān* zu finden: „that their right hands possess“ (Pickthall 2018: 265).

¹⁶³ Ab dem späten 19. Jahrhundert wurde der Sklavenbesitz in Indien durch koloniale Einflüsse allmählich reduziert, existierte aber noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Basu 2001: 255). Sie wurden überwiegend als Bedienstete beschäftigt (Basu 2021: 260).

in: Guttandin 2018: 283) merkt in ihrer Erzählung beides an. Ḥamīd verhält sich auf seinem Totenbett korrekt, als er Amīnā auf die Versorgung der geliebten Frau hinweisen will, es aber mangels Stimme und Kraft nicht mehr verbalisieren kann. Amīnās Freundin und die Nachbarn teilen ihr die Pflichten nach seinem Tod mit:

*puṣpamālācchāditasya Ḥamīdasya hi śayanasya savidham vinyastajānuḥ
śyāmasūkṣmadukūlāmbaraveṣṭitāṅgayaṣṭiś cāruvadanā gauravarṇā
śirīśasukumāratanur mṛtasya pādayor nihitaśirāḥ śokajvālāvalidheva haridrākṣālita-
vadaneva niḥśabdam vilapantī muktakanṭham kācit t arunī vyaloki. Amīnayā sānuyo-
gam nirdiṣṭām enām ālokya Saralā karṇe 'japat:*

,Sakhi, sahaja evāsyāḥ śokodvegajanito vilāpo vigatāsoḥ prāṇeśvarasya kṛte.

*Taylor dīrghānurāgābhijñayā tvayā bhāvyam. Vidiṭavṛttāḥ sarve 'pi prativeśino 'tre
'ti. (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 280)*

Denn neben Ḥamīds mit Blumengirlanden bedecktem Bett war eine kniende junge Frau zu sehen. Um ihre schlanke Gestalt war ein Kleidungsstück aus dunkler, feiner Jute drapiert, ihr liebliches Gesicht mit der golden glänzenden Haut glich einer zarten Mimosenblüte. Den Kopf hatte sie zu Füßen des Verstorbenen abgelegt. Wie von der Flamme des Leids umlodert, hatte ihr Gesicht die Farbe von gewaschenem Kurkuma. Tonlos hielt sie hemmungslose Wehklage.

Saralā sah Amīnā fragend auf sie hinweisen und flüsterte ihr ins Ohr: „Freundin, von Anfang an hielt nämlich sie die Wehklage für den toten Geliebten, wie es ihrer tiefgefühlten Trauer entspricht. Du solltest die Langzeitbeziehung der beiden anerkennen. Auch alle Nachbarn sind in dieser Sache Augenzeugen.“ (Rāva 1954a in: Guttandin 2018: 281)

Nach der Geburt ihrer Söhne hatten die Eheleute in Rāvas Erzählung kaum Kontakt miteinander, während Ehemann Ḥamīd und seine Geliebte sich emotional nahestanden. Ḥamīd ist verpflichtet, angemessen für sie zu sorgen (*qurān, sūra 4,24*). Dagegen hat seine Ehefrau Amīnā nichts einzuwenden. Als einzige Frau in Rāvas drei Erzählungen über Witwen ist sie mit ihrem Status nach dem Tod des Ehemannes zufrieden, denn sie bleibt im Vergleich zu einer hinduistischen Witwe ein geachtetes Mitglied ihrer Gemeinschaft. Ihre finanzielle Versorgung ist mit dem Achtel des Erbes gesetzlich sichergestellt. Verwandte ihres Ehemannes sind nicht bekannt. Ihre beiden noch jungen Söhne werden sich das restliche Erbe von sieben Achteln erst später teilen können (Cheema 2012: 78). Von dem elterlichen Anwesen wird sie nach deren Ableben mindestens ein Viertel erhalten (Cheema 2012: 73). Sie könnte erneut heiraten, doch beabsichtigt sie, ihre Freiheit mit der Freundin zu genießen:

*Sanāthāpy aha cirāt parāmukhībhūte nāthe 'nāthībhūteva kathām kathamapi kālam
ayāpayam. Nāthasya nidhanenādyā yathāpūrvam nirvišeṣam avasthitāsmi khalu. Pa-
ram cirād ātmānaiva niḥsāritabālasakhī daivayogāt punar mayopalabdheti madbhā-
gyabhāskaro 'yam iti pramuditāntaraṅgāsmīti vacaḥ punaruktir eva syāt. Hanta! Itaḥ*

*param ājīvam abām ubhe dṛḍhabaddhasakhye sthāsyāva ity udīrya Saralāṁ gāḍham
āśliṣya nijaśayanāgāram enām anayad Amīnā. (Rāva 1954a in: Guttandin 2020: 284)*

„Obwohl ich einen Ehemann hatte, habe ich irgendwie die Zeit hingebracht, wie eine, die keinen Beschützer hat, weil sich der Ehemann seit Langem abgewendet hatte. Und damit nicht genug: Ich habe nach so langer Zeit durch die Fügung des Schicksals meine Jugendfreundin, die ich selbst weggejagt hatte, wiedererhalten. Was für ein strahlendes Schicksal ich habe! Mein Herz ist voll Freude. Aber das wäre nur leeres Gerede. Auf geht's! Wir beide werden von nun an das ganze Leben in enger Freundschaft verbunden bleiben.“ Amīnā sprach's, umschlang Saralā und führte sie zu sich nach Hause. (Rāva 1954a in: Guttandin 2020: 285)

Der Stipendiat Viśveśa wird für ein Jahr nach Deutschland gehen und seine Ehefrau in Indien zurücklassen (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 161). Sumitrā befürchtet, dass ihr Mann während seines einjährigen Auslandsaufenthaltes eine andere Frau kennenlernen und mit ihr dort zusammenleben oder eine zweite Ehe eingehen könnte:

*videśagatasya patyur viṣaye sarvān lokāpavādān saikākiny evaikavarṣapūrṇam jīrnān
karoti. yo videśam gacchati saḥ punar na pratyāgacchati. tatraiva sthāyitvena patnīm
svīkṛtya nivasati. yadi vā kadāgacchati tarhi kevalam svīyapāścātyanavasabhyatām
darśayitum na tu deśānurāgāt. (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 166)*

Alle bösen Reden der Leute über den ins Ausland gereisten Ehemann erklärt die Einsame ein volles Jahr lang als antiquiert: Wer ins Ausland gehe, komme nicht mehr wieder zurück. Bedingt durch den langen Aufenthalt nehme er eine Ehefrau und bleibe dort wohnen. Falls er aber zurückkomme, dann nur, um seine westlichen neuen Manieren zu zeigen, doch nicht aus Liebe zum Land. (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 167)

Sie versucht zwar, ihrem Ehemann zu vertrauen, erliegt aber schließlich der Macht des Getuschels der „Leute“ kurz vor der Abreise des Ehemannes:

*śvaḥ gamiṣyāmi. jānāmi bhavaty atraikākinī sthāsyati. parantu jīvanasyāhvānāni tu
svīkaraṇīyāni. bhavatyā moditā na bhavati yad bhavatyāḥ patir
jātiyādhyetṛvṛttimādhyamena bhāratasya videśamantranālayapakṣato videśam prati
preṣito bhavati. ahaṁ nirānandeti ka uktavān?*

*sumitre! bhavatyā malinām mukham eva vadati. bhavatyā nīravatā sūcayati. para-
ntv asmākam prativeśinām paricitir bhavatīm ekākinī na kariṣyati. sarvādhikāḥ paricito
'paricitasthāne yadi mama paricitim vismariṣyati? (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin
2020: 169)*

„Morgen gehe ich fort. Ich weiß, dass Sie hier einsam zurückbleiben werden. Aber man muss doch die Herausforderungen des Lebens annehmen. Sie freuen sich gar nicht, dass Ihr Mann mit einem nationalen Stipendium vom indischen Außenministerium ins Ausland geschickt wird.“

„Wer sagt, dass ich unglücklich bin?“

„Sumitrā! Sie sprechen in Andeutungen. Ihr Schweigen weist darauf hin. Aber die gute Bekanntschaft mit unseren Nachbarn wird Sie nicht einsam werden lassen.“

„Falls der von allen am besten Bekannte am unbekannten Ort meine Bekanntschaft vergessen wird?“ (Śrī Yogamāyā 2011 in: Guttandin 2020: 169)

Es ist keineswegs so, dass wir in dieser Erzählung auf eine Frau treffen, die sich in unberechtigte Sorgen hineinsteigerte, dass ihr Ehemann im Ausland eine zweite Frau nähme und mit ihr im Ausland bliebe, ohne sie zu informieren oder sich von ihr scheiden zu lassen. Das „Gerede“ der „Leute“ über die Menge der indischen Männer, die ihre Frauen auf diese Weise verließen, hat einen realen Hintergrund, auf den bereits in den *dharmaśūtra*-s hingewiesen wird:

The wife of a man who has gone to a distant land should wait for five years. After the lapse of five years she may go to her husband. If, however, she is unwilling to go for a distant land for religious or financial reasons, she may act as if he were dead. (Dha. Va. 17.75–77, zit. nach Olivelle 2005: 78)

Die Häufung von Bigamiefällen von „Non-Resident-Indians“ (NRI) führte 2006 zu einer Untersuchung durch das „Committee des Ministry of Overseas Indian Affairs“ und des Außenministeriums:

Having taken note of the increase in number of fraudulent NRI marriages, the Committee have taken up the subject Plight of Indian Women Deserted by NRI Husbands for detailed examination. (Committee on Empowerment of Women (Hg.) 2007: 9)

Die Ergebnisse der Untersuchung zeigten die Notwendigkeit eines speziellen Gesetzes auf (*Registration of Marriage of Non-Resident Indian (NRI) Bill, 2019*), das der Strafrechtsabteilung zugeordnet wurde. Darin wird jeder NRI verpflichtet, seine Heirat im Ausland innerhalb von dreißig Tagen registrieren zu lassen. Die Registrierung wird im Pass vermerkt. Falls die Heirat nicht innerhalb der Frist registriert wird, wird der NRI vor Gericht zitiert. Dadurch konnten die Bigamiefälle gesenkt werden. Sumitrā wäre für eine Scheidung gesetzlich durch Anpassungen der Paragrafen 13.1 (ib) und (vii) des *HMA* seit 1976 abgesichert, falls Viśveśa sie verließ und im Ausland bliebe:

13. Divorce.—(1) Any marriage solemnized, whether before or after the commencement of this Act, may, on a petition presented by either the husband or the wife, be dissolved by a decree of divorce on the ground that the other party—
(ib) has deserted the petitioner for a continuous period of not less than two years immediately preceding the presentation of the petition; [...]
[...]
(vii) has not been heard of as being alive for a period of seven years or more by those persons who would naturally have heard of it, had that party been alive; [...] (HMA 1976)

Sumitrā will sich nicht scheiden lassen. Sie wünscht sich die Treue des *vivāhasamskāra*. Eine geschiedene oder verlassene Frau ist zudem auch 2011 noch in einer gesellschaftlich problematischen Position (Kirti 2013: 8).

Śraddhas Ehemann Ramāpati (Biśval 2006) trifft seine frühere Freundin zusammen mit anderen Kolleg*innen aus den Vereinigten Staaten bei einem Fachworkshop in seinem indischen Forschungslabor wieder. Bei dem abschließenden Fest in seinem Haus erliegt er seinen Gefühlen erneut und zieht sich mit ihr vor den Augen seiner Frau in das gemeinsame Schlafzimmer zurück. Einige Monate nach diesem Vorfall verliebt er sich in seine Hausangestellte Pūjā:

ekasmin dine śraddhā ramāpatim svagrhasevikayā pūjayā saha ekasyāṁ śayyāyāṁ dṛṣṭavatī. tataḥ ramāpatih svanirdoṣatāṁ pramāṇikartum prāyatata. parantu śraddhā tadartham avasaram eva na dattavatī. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 142)

Eines Tages sah Śraddhā Ramāpati mit seiner Hausangestellten Pūjā im Bett. Darauf schickte sich Ramāpati an, seine Unschuld zu beweisen, doch Śraddhā gab ihm dazu keine Gelegenheit. (Biśvālah 2006 in: Guttandin 2020: 143)

Pūjā wird schwanger und Ramāpati möchte sie heiraten, sobald er von seiner Ehefrau geschieden ist (Biśvālah 2006 in Guttandin 2020: 143). Ohne Śraddhā zu einer einvernehmlichen Scheidung zu bewegen, kommt Ramāpati mit seinem Scheidungswunsch nicht weiter, da er keinen der Gründe für eine Scheidung aus § 13 HMA zur Legitimierung seiner Scheidungsklage benennen könnte. Deshalb teilt Ramāpati ihr seinen Scheidungswunsch mit. Er benötigt das Einverständnis seiner Ehefrau, um sich scheiden lassen zu können. Seiner Geliebten hat er bereits einen Heiratsantrag gemacht und scheint davon auszugehen, dass sich seine Ehefrau wie bisher in ihre Lage fügt.

Die Einschätzung von Ehebruch als eine Rebellion gegen das Konzept der Ehe als *samskāra* ist zweischneidig. Durch seinen Einbezug in die fr̄e Texttradition, seine Verbreitung auch in der Gegenwart und seine Erwähnung in einigen Erzählungen wird der Anschein erweckt, dass Affären oder anhaltende langjährige Beziehungen neben der Ehe der verbreiteten Akzeptanz der Unauflöslichkeit einer Ehe nicht widersprechen. Die Strafbarkeit von Untreue für Männer bis 2018 schien keine abschreckende Wirkung zu entfalten. Solange die Ehe gesichtswahrend nach außen aufrechterhalten wird, könnte angenommen werden, dass Ehebruch seit jeher als Bestandteil der arrangierten Ehe wahrgenommen wird. Ehebruch ist verbreitet, wenn auch gesellschaftlich nicht akzeptiert (vgl. Trivedi 2014). Möglicherweise wird das Treueversprechen nicht dem Partner oder der Partnerin gegeben, sondern dem *samskāra* Ehe die Treue gehalten, da Scheidungen kaum stattfinden.

III. Ergebnisdiskussion

Für die Untersuchung wurde danach gefragt, wie die Charaktere in ausgewählten modernen Sanskrit-Erzählungen auf eine Beeinträchtigung durch traditionelle Normen reagieren. Lange Wege des Widerstandes der Personen liefern vielfältige Informationen, die im Ergebnis zusammengetragen werden, um ein Gesamtbild als Antwort auf die Forschungsfrage zu erstellen. Die Ergebnisse werden durch Überschriften strukturiert und im Anschluss jeweils ausführlich dargestellt.

1. Die eingeführten Leitgedanken ergaben eine wichtige Grundlage für die Untersuchung der Erzählungsinhalte.

Die in der Einleitung vorgestellten Leitgedanken fungierten als analytischer Bezugsrahmen, der die inhaltliche Strukturierung und Interpretation der Erzählungen systematisch leitete. Sie ermöglichen eine gezielte Auswahl relevanter Textaspekte und bildeten den Rahmen für die Analyse.

1.1 „Erfundene Traditionen“ werden in den Erzählungen offengelegt.

Eine traditionelle Norm unterliegt sofort nach ihrer Entstehung dem Wandel. Ihre Verschriftlichung kann nur als deskriptiv für die Zeit ihrer Dokumentation angenommen werden. Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle traditionellen Normen zur Zeit ihrer Verschriftlichung und danach bis heute ausnahmslos eingehalten wurden. Die meisten der frühen traditionellen Normen sind durch Gesetze der Republik Indien entweder überholt, ausdrücklich verboten oder mit einer säkular-gesetzlichen Alternative ausgestattet. Dies gilt nur für Bereiche, in die der Staat eingreifen kann. Im privaten Bereich des traditionellen Familiengesetzes müssen Normen glaubhaft als gültig vermittelt werden. Die Schriftsteller*innen arbeiten heraus, wenn es einem „Brauch“ vollständig an der Ankopplung an die Vergangenheit mangelt (Ausleihe der Ehefrau an einen Gast) oder eine säkulargesetzlich verbotene Praxis durch Rückbezug auf eine nicht existierende Tradition legitimiert werden soll (Mitgift), wenn eine Tradition nicht mehr mit der nötigen Stärke ausstrahlt, um dem Selbstverständnis mancher Personen in der erzählten Zeit zu genügen (Endogamie, Verbot der Witwenheirat) und wenn eine Norm zwar als vor Zeiten einmal als gültig anerkannt gewesen sein mag, aber ihre behauptete fortdauernde Gültigkeit und starre Ausnahmehosigkeit bezweifelt werden darf. Die Autor*innen lassen ihre Protagonist*innen widersprechen, wenn eine Norm durchgesetzt werden soll,

obwohl sich die Zeiten bereits so weitgehend geändert haben, dass die Erzwingung ihrer Einhaltung kaum mehr möglich ist (Anweisungen für den traditionellen Bildungsweg, Anordnung von Partner*innen für die Ehe und Vorschriften für die Lebensführung nach einer behaupteten Tradition).

In den Erzählungen werden einige Personen porträtiert, die möglicherweise wegen ihres starken Wunsches nach Sicherheit und ihres Schutzbedürfnisses vor Veränderung die Illusion einer statischen Welt aufrechterhalten wollen (Pārvatis Schwiegerfamilie und die Priesterin: Rāva 1954b; Kumārs Mutter Sunīti in: Rāva 1954c; die älteren Verwandten von Dāmodara in: Dvivedī 2012 und von Lakṣmaṇapāla in: Pāṭanī 1994; Vijayās Schwiegermutter Lālī in: Pāṭanī 1994; die Eltern von Rājīv in: Biśvālah 2010; die Eltern und die Schwester von Malhāra in: Jānī 2015). Ob diese Personen tatsächlich noch an frühe Normen so stark angebunden sind, wie sie es mit ihrem Willen zur Durchsetzung der Normen unterstreichen, oder ob sie ihr Eigeninteresse schützen und die Stärke einer Tradition nur behaupten, wird in den Erzählungen mehrfach hinterfragt.

1.2 Studien sollten genauere Fragestellungen anbieten.

Für viele Studien stellt sich nach der Untersuchung der Erzählungen die Frage, warum ihre Ergebnisse eine starke Einhaltung mancher Norm durch die Bevölkerung Indiens ausweisen. Künftig wäre differenzierter nachzufragen, woraus genau in dem erforschten Zeitraum die Norm besteht, was die befragten Personen unter der Norm verstehen und wer aus welchen Gründen die Norm eingehalten sehen möchte. Nach den Erzählungen wünschen die Anweisungsbefugten den Fortbestand ihrer Vorstellung einer früh entstandenen Norm und ordnen ihre Einhaltung gegenüber den Anweisungsnehmenden an. Durch das hierarchische System von Anweisung und Gehorsam scheint es möglicherweise nur so, als ob Normen weitestgehend akzeptiert seien, da diese beiden Gruppen nicht getrennt befragt werden. In den Erzählungen wird in der Mehrheit der Fälle eine von den Anweisungsbefugten gewünschte Einhaltung einer Norm aus dem Gesamtkonzept der Tradition von den Angewiesenen abgelehnt oder als irrelevant für den eigenen Lebensentwurf erachtet (Pārvatī in: Rāva 1954b; Ambā in: Mādhavaḥ 2013; Dāmodara bezüglich Bildung für Mädchen in: Dvivedī 2012; Lakṣmaṇapāla bezüglich Bildung für Mädchen in: Pāṭanī 1994; Ramāpati in: Biśvālah 2006; Pūjā in: Biśvālah 2006; Rājīv in: Biśvālah 2010; Malhāra und Varṣā in: Jānī 2015). Angewiesene sind schwächer an die frühen Normen angebunden. Häufig fehlt ihnen die Kraft

für eine Rebellion (Amīnā in: Rāva 1994a; Pārvatī gegenüber der Schwagerfamilie in: Rāva 1954b; Sunīti in: Rāva 1954c; Śāntī in: Pātaṇī 1994; Varṣā in: Jānī 2015). Von manchen Charakteren werden daher die Normen so ausgestaltet, dass sie ausreichend eingehalten wirken und den Anweisungsbefugten die Möglichkeit geboten, ihr Gesicht zu wahren (Śraddhā gegenüber der Geburtsgruppe in: Biśvālah 2010) oder die traditionellen Vorgaben werden stark individualisiert, um ein angenehmes Leben zu ermöglichen (Ḩamīd in: Rāva 1954a; Ramāpati in: Biśvālah 2006).

1.3 Die Erzählungen können als illustrierende Informationsquelle für soziologische oder anthropologische Studien dienen.

Auf der Basis der nachgeprüften Similarität von Erzählungsinhalten und der Realität in der erzählten Zeit können zahlreiche Informationen aus den Erzählungen extrahiert werden, die über die Ergebnisse soziologischer Studien oder anthropologischer Befragungen hinausgehen. Sie ermöglichen Rückschlüsse auf den gelebten Alltag und eröffnen Zugang zu detaillierten Beschreibungen alltäglicher Abläufe. Dazu zählen Einblicke in die Arbeits- und Lebenswelt indischer Hausfrauen in unterschiedlichen sozialen und ökonomischen Kontexten, Darstellungen des Alltags hinduistischer Witwen sowie Vergleiche mit der sozialen Stellung muslimischer Witwen. Ebenso werden Pflichten von Ehefrauen und die Art und Weise der Ausübung von Autorität durch ältere Familienmitglieder und Ehemänner thematisiert. Konkrete Alltagsdialoge zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter, zwischen Eheleuten und zwischen Eltern und Kindern liefern anschauliche Beispiele für hierarchische Kommunikation und die Ausgestaltung von Widerspruch in der Realität. Durch die Wiedergabe von Selbstgesprächen, dem Gedankenkarussell der Charaktere bei Depression und Angst und der Ansprache von weiteren psychischen Prozessen in Dialogen gewähren die Autor*innen zudem Einblick in die emotionalen Erfahrungswelten ihrer Figuren.

Binnen- und transkultureller Austausch, binnenkulturelle Differenzen und binnenkulturelles Queren werden angesprochen. Insgesamt ermöglichen die Erzählungen einen differenzierten Einblick in die alltäglichen Lebensrealitäten von Menschen in verschiedenen Lebenszusammenhängen des 20. Jahrhunderts in Indien.

2. Die Persönlichkeit der Rebellierenden und die Ausprägung ihres Widerstandes sind komplex ausgestaltet.

Dass die in den Erzählungen dargestellten Figuren Formen des Widerstands praktizieren, wird bereits durch das Schlagwort „Rebellionen“ angedeutet. Die widerständigen Akteur*innen weisen komplexe und vielschichtige Persönlichkeitsstrukturen auf und handeln innerhalb unterschiedlich gestalteter familiärer Konstellationen.

2.1 Bei den Jüngeren herrscht der Wille zum Konsens vor, während es den Älteren und Anweisungsbefugten an Flexibilität und Toleranz mangelt.

Obwohl sich im Verlauf vieler Erzählungen erhebliche Schwierigkeiten bei der Befolgung einzelner oder mehrerer traditioneller Vorgaben abzeichnen, zeigen die meisten jüngeren Protagonist*innen zunächst einen unterschiedlich stark ausgeprägten Willen zum Konsens. Sie teilen mit den Älteren und Anweisungsbefugten die grundsätzliche Überzeugung, dass die Tradition als Gesamtsystem aufrechterhalten werden könne. Dabei verfügen sie über fundierte Kenntnisse traditioneller Normen und begegnen den Älteren mit respektvollem Gehorsam. Die Motivation zur Normbefolgung speist sich dabei entweder aus der Furcht vor Sanktionen durch das soziale Umfeld, das *karman* oder aus dem Vertrauen in die Älteren und der Gewissheit, deren Zuneigung zu besitzen. In solchen Konstellationen zeigen die Erzählungen ernsthafte Gespräche zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Verlobten bzw. Ehepartner*innen, wenn Dissens entsteht (z. B. Mutter Śānti und Tochter Vijayā; Vater Lakṣmaṇapāla und Tochter Vijayā in: Pāṭanī 1994; Malhāra und seine zweite Verlobte in: Jānī 2015), während der Dialog in anderen Fällen als redundant dargestellt wird (Dvivedī 2012). In weiteren Erzählungen erscheint eine Kommunikationsinitiative der Jüngeren auf Augenhöhe mit den Älteren hingegen ausgeschlossen. Bereits die bloße Annahme einer Meinungsverschiedenheit in zentralen Lebensfragen führt dort zum Abbruch von Beziehungen. (z. B. Amīnā in: Rāva 1954a; Pārvatī in: Rāva 1954b; Hari in: Rāva 1954c; Savitā in: Mādhavah 2013; Rājīv in: Biśvālah 2010; Malhāra in: Jānī 2015).

Die Älteren wiederum reflektieren in den meisten Erzählungen kaum, dass Sitte und Brauch seit ihrer Entstehung kontinuierlichen Veränderungen unterliegen. Sie „erfinden“ Tradition fortlaufend neu, indem sie sie von historischen Ausnahmen, gelebten Anpassungen und widersprechenden säkularen Regelungen der indischen Republik bereinigen und stattdessen auf eine frühzeitliche, mündlich tradierte Grundformulierung rekurren, deren ursprüng-

liche Verfasser lediglich das zu ihrer Zeit als allgemein üblich Geltende schriftlich fixieren konnten. In einem Fall wird sogar die historische Anbindung eines ungesetzlichen Brauchs an eine geschätzte Tradition konstruiert (Mitgift in: Pāṭanī 1994). Das etablierte System aus Anweisung und Gehorsam führt dazu, dass die Anweisungsbefugten kaum in Betracht ziehen, ihre Anordnungen könnten nicht ausgeführt werden. Entsprechend überrascht reagieren sie, wenn dieses System kollabiert (z. B. Lālī und Rākeśa gegenüber Vijayā; Verwandte von Vijayā und Rākeśa in: Pāṭanī 1994; Eltern von Savitā in: Mādhavaḥ 2013). Den Anweisungsbefugten scheint zumeist nicht bewusst zu sein, dass auch sie ihre Rolle gegenüber Rangniedrigeren flexibler und entgegenkommender gestalten könnten, um Bindungen aufrechtzuerhalten. Stattdessen riskieren sie die Abwendung selbst naher Familienangehöriger und eine Erosion der Tradition, anstatt Kompromisse einzugehen (Ausnahmen: Ramāpatis Vater in: Biśvālaḥ 2006; Vijayās Eltern in: Pāṭanī 1994). Ein Dialog auf Augenhöhe liegt offenbar außerhalb ihres Vorstellungsvermögens. Rebellion wird auf reine Insubordination reduziert.

2.2 Die Gründe für Widerstand sind individuell.

Von den Jüngeren wird der Generationenpakt, der Respekt und Gehorsam einschließt, nur so lange gutwillig eingehalten, wie ihm kein lebensbestimmender Wunsch entgegensteht. Von den Ehefrauen werden im Wissen um die Anweisungsbefugnis des Ehemannes dessen Anordnungen weitestgehend respektiert, solange dieser ihren niedrigen Rang nicht noch weiter absenkt. Widerstand wird dann erwogen, wenn ein nicht mehr zu unterdrückender persönlicher Wunsch die Figuren in den Erzählungen daran hindert, sich einzuordnen. Starke Gefühle stimulieren die Personen, ihre bisher positive oder zumindest neutrale oder passive Haltung zu traditionellen Richtlinien gegenüber ihren Älteren und der Gesellschaft aufzukündigen: Liebe und Verlangen (Pārvatī und „junger Mann“ in: Rāva 1954b), die Befürchtung von sozialem Abstieg (Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006), mangelnder Schutz gegen Unrecht (Pārvatī in: Rāva 1954b; Vijayā in: Pāṭanī 1994; Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006), ungerechte oder verächtliche Behandlung (Pārvatī in: Rāva 1954b; Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006; Vijayā in: Pāṭanī 1994; Padmā in: Dvivedī 2012), mangelnder Respekt für gute Pflichterfüllung (Vijayā in: Pāṭanī 1994), das Verweigern von Rechten aus dem säkularen Gesetz (Vijayā in: Pāṭanī 1994) oder dem traditionellen Gesetz (Savitā in: Mādhavaḥ 2013), die Bewertung einer Vorgabe aus der Tradition als unmoralisch (Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006), die Erkenntnis des Selbstwerts (Pārvatī in: Rāva 1954b; Vijayā in: Pāṭanī 1994; Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006) und das Bedürfnis nach seinem Erhalt (Padmā in: Dvivedī 2012; Vijayā und Rākeśa in: Pāṭanī 1994; Śraddhā in: Biśvālaḥ 2010; Sumitrā in: Śrī

Yogamāyā 2011), die Beanspruchung einer Ausnahme von der Norm (*Pārvatī* und „junger Mann“ in: *Rāva* 1954b; *Pūjā* und *Ramāpati* in: *Biśvālah* 2006; *Rājīv* in: *Biśvālah* 2010; *Malhāra* in: *Jānī* 2015), der Drang, Traditionen abzustreifen, die den persönlichen Lebensplan behindern (*Ḩamīd* in: *Rāva* 1954a; *Ramāpati* in: *Biśvālah* 2006; *Sumitrā* in: *Śrī Yogamāyā* 2011) oder die prinzipielle Ablehnung einer Einschränkung durch Normen (*Ramāpati* in: *Biśvālah* 2006).

Wenn alle Erzählungen zusammen betrachtet werden, wird in nahezu jeder traditionellen Vorgabe den Anweisungsbefugten von einem der Charaktere direkt oder indirekt widersprochen. Die Anweisungsnehmenden mögen im Allgemeinen willfährig folgen; empfindet jedoch eine Person eine traditionelle Vorgabe für sich in ihrer aktuellen Situation als nicht einhaltbar, haben weder die Mutter (*Sunīti* in: *Rāva* 1954c; *Malhāras* Mutter in: *Jānī* 2015) noch der Vater (*Lakṣmaṇapāla* in: *Pāṭanī* 1994), weder die ältere Schwester (*Dāminī* in: *Jānī* 2015) noch der Ehemann (*Rākeśa* in: *Pāṭanī* 1994; *Ramapati* in: *Biśvālah* 2006), weder die Familie (*Pārvatīs* Schwagerfamilie in: *Rāva* 1954b; *Rājīvs* Eltern und Verwandte in: *Biśvālah* 2010), die Geburtsgruppe (die Gemeinschaft in: *Biśvālah* 2006), die Religionszugehörigkeit (*Rājīv* in: *Biśvālah* 2010) noch die Bindung an die Heimat Indien (*Rājīv* in *Biśvālah* 2010) eine Chance, die erstarrte Norm durchzusetzen.

2.3 Auslöser des Widerstands ist die Unerträglichkeit der persönlichen Situation.

Bevor die Figuren in den Erzählungen zu aktiven Formen des Widerstands übergehen, befinden sie sich in der Regel bereits in einer als ausweglos empfundenen Lebenslage. Da von den Anweisungsbefugten oftmals schon die bloße Äußerung einer abweichenden Meinung als Rebellion interpretiert wird, setzenpressive Maßnahmen früh ein. Wiederholte Schikanen führen häufig zu einer erheblichen Minderung des Selbstwertgefühls und münden nicht selten in einen Burnout. Eine weitere Auseinandersetzung mit den Autoritätspersonen erscheint den Betroffenen daher zunehmend sinnlos. Einzelne Sitten und Bräuche oder auch das gesamte tradierte Normensystem, das zuvor zumindest hingenommen wurde, werden nun als hinderlich erlebt oder als Bedrohung für persönliche Lebensentwürfe wahrgenommen. Schrittweise vollzieht sich eine Entfremdung von Tradition und Familie. Die Autorität der Älteren wird zunehmend hinterfragt und ihre normativen Vorgaben verlieren an Legitimität. Zu Beginn wägen die Figuren noch zwischen ihrem eigenen Toleranzbereich und dem Störpotenzial traditioneller Normen ab, häufig zugunsten der Akzeptanz elterlicher oder familiärer Anweisungen. Mit anhaltenden Repressionen sinkt dieses Toleranzniveau merklich.

Die Autor*innen konfrontieren die Rebellierenden mit ineinander greifenden, sich steigernden Konfliktlagen, die sie in existenzielle Grenzsituationen führen. Diese zwingen die Figuren dazu, alternative Handlungsstrategien zu entwickeln und deren Umsetzung eigenverantwortlich an die jeweilige Situation anzupassen. Die daraus resultierenden Maßnahmen erweisen sich mitunter als notwendige Voraussetzung für ihr psychisches und gesellschaftliches Überleben. Sie tragen zur Wiederherstellung des Selbstwertgefühls bei, helfen bei der Überwindung eines Burnouts oder stärken die widerständigen Figuren in ihrer persönlichen Autonomie.

2.4 Die Rebellierenden richten ihren Widerstand nicht gegen das traditionelle System, sondern gegen konkrete Personen.

Den Figuren in den Erzählungen erscheint eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem traditionellen System weder realistisch noch zielführend. Keine*r der Rebellierenden nimmt die immense Aufgabe auf sich, die Tradition als Gesamtsystem oder einzelne normative Elemente explizit anzugreifen oder deren Legitimität argumentativ auszuhandeln.

Nach den Erzählungen liegt es in der Eigenverantwortung jeder einzelnen Person, sich durchzusetzen. Eine erstarrte Norm wird benannt, die verantwortliche Person, die sie anweist, direkt adressiert. Wenn ein Gespräch nicht fruchtet oder aussichtslos erscheint, versuchen die Rebellierenden, diese konkrete Person zu umgehen, zu entmachten oder den betreffenden sozialen Raum zu verlassen. Diese konsequent personalisierte Kritikstrategie, die Verantwortlichkeit nicht einer abstrakten Tradition, sondern lebenden Akteur*innen zuzuschreiben, könnte als ein wirksames autochthones Mittel verstanden werden, um Erfinder*innen von Traditionen festzumachen. Die in den Erzählungen dargestellten vier Fälle einer Flucht aus dem familiären Kontext deuten zudem darauf hin, dass die Betroffenen die Veränderbarkeit eines erstarrten Systems und der darauf beruhenden Ansprüche der Älteren als äußerst gering einschätzen. Da die indische Legislative gegen nahezu jeden gesellschaftlichen Missstand bereits säkulare Regelungen geschaffen hat, erscheint ein Widerstand gegen staatliche Strukturen in den Erzählungen wenig sinnvoll. Die Konfliktlinien verlaufen vielmehr im privaten Bereich. Sofern die Figuren sich nicht in die vorgegebenen familialen Ordnungen einfügen wollen oder können, müssen sie eigenständig dafür Sorge tragen, ihren Selbstwert zu erhalten oder wiederherzustellen und ihre individuellen Lebensentwürfe durchzusetzen. Unterstützung seitens anderer Familienmitglieder ist in der Regel nicht zu erwarten.

2.5 Die Repressionsmechanismen der Gegenseite bestehen aus systemimmanenten Drohungen.

Von der Gegenseite wird Widerspruch als unerträgliche Insubordination wahrgenommen, die mit verschiedenen repressiven Maßnahmen beantwortet wird. Zu diesen gehören der Ausschluss aus sozialen Zusammenhängen, die Androhung eines negativ konnotierten persönlichen *karman*, konkrete Schikanen, der Entzug von Zuneigung oder sozialen Kontakten, das Bestehen auf der Einhaltung von Anweisungen oder auch das Ignorieren des Widerstands. Diese Mechanismen zielen darauf ab, die Rebellierenden zu isolieren und ihre Ablehnung der etablierten Normen zu unterdrücken.

2.6 Die Rebellierenden passen ihre Strategien der individuellen Situation an.

Wenn die Anweisungsbefugten auf ihrem Standpunkt beharren, agieren die Rebellierenden, teils nach einer Phase versuchter Anpassung und Unterordnung, im Rahmen ihrer jeweiligen Handlungsmöglichkeiten. -Zu ihren Strategien zählen das Ausloten möglicher Handlungsalternativen („junger Mann“ und Pārvatī in: Rāva 1954b), passiv-aggressives Verhalten (Padmā in: Dvivedī 2012; Sumitrā in Śrī Yogamāyā 2011), Flucht (Pārvatī und „junger Mann“ in: Rāva 1954b; Savitā in: Mādhavaḥ 2013; Rājīv in: Biśvālaḥ 2010; Malhāra in Jānī 2015), Unterstützungsersuche an Außenstehende („junger Mann“ in: Rāva 1954b; Savitā in: Mādhavaḥ 2013; Vijayā in: Pātaṇī 1994; Rājīv in: Biśvālaḥ 2010; Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006), Standhaftigkeit in der Verweigerung (Vijayā in: Pātaṇī 1994), die Loslösung vom familialen Kontext (Malhāra in: Jānī 2015; Vijayā in: Pātaṇī 1994; Rājīv in: Biśvālaḥ 2010), Akquise von Mitrebellierenden (Vijayā in: Pātaṇī 1994) sowie Akte der Überlistung (Śraddhā in: Biśvālaḥ 2006). Teilweise ignorieren die Rebellierenden die Anweisungsbefugten (Rajīv in: Biśvālaḥ 2010; Malhāra in: Jānī 2015) oder entmachten sie nach übertrieben repressiven Anweisungen (Mevālālaḥ und Lālī in: Pātaṇī 1994; Ramāpati in: Biśvālaḥ 2006).

2.7 Die Rebellen stören andere Normen als die Rebellinnen.

Die Männer in den Erzählungen haben den Status von Anweisungsbefugten gegenüber der Ehefrau, eine respektierte Stellung als Sohn und eine unhinterfragt dominante Stellung in einer androzentristischen Gesellschaft. Vor der Ehe stellen sie sich als kompromissbereite Partner dar und scheinen dies auch selbst von sich anzunehmen („junger Mann“ in: Rāva 1954b; Bräutigam von Padmā in: Dvivedī 2012; Ramāpati zu Pūjā in: Biśvālaḥ 2006; Malhāra in: Jānī

2015). Im Rahmen der Rollenverteilung sind sie ihren Partnerinnen wohlgesonnen, vor der Ehe auch besonders zugetan und zugewandt („junger Mann“ in: Rava 1954b, Malhāra in: Jānī 2015, Ramāpati gegenüber Pūjā in: Biśvālaḥ 2006). In der Ehe übernehmen sie ihre Rolle als Anweisungsbefugte. Wird ihnen von ihren Ehefrauen widersprochen, beharren sie auf ihrer Anweisung (Lakṣmanapāla in: Pāṭanī 1994; Rākeśa in: Pāṭanī 1994; Ramāpati in: Biśvālaḥ 2006). Teilweise wahren sie jedoch neben der Klarstellung der Anweisungsbefugnis den Anschein der Diskussionsbereitschaft (Lakṣmanapāla in: Pāṭanī 1994; Ramāpati in der Kleidungsfrage in: Biśvālaḥ 2006). Ausführliche Portraits des „guten“ Herrschers legen Dvivedī (2012) mit Dāmodara und Pāṭanī (1994) mit Lakṣmanapāla vor. Teilweise sehen die männlichen Figuren in Härtefällen ein, dass sie ihrer Ehefrau in ihrer Rebellion folgen (Rākeśa in: Pāṭanī 1994), ihre Tochter in ihrer berechtigten Forderung unterstützen (Karasanadāsa in: Mādhavaḥ 2013) oder die Entschlüsse ihrer Bräute, sie aus Furcht vor familiären Sanktionen nicht zu heiraten (Pārvatī und „junger Mann“ in: Rāva 1954b; Varṣā und Malhāra in: Jānī 2015) akzeptieren müssen. Sie benötigen längere Zeit, um die Gründe der Frauen für Widerstand oder Rückzug nachvollziehen zu können, da ihnen Informationen über deren stärkere Betroffenheit von traditionellen Normen fehlen. Sie sind nicht der Meinung, dass die Verteidiger*innen der Tradition das Recht haben, ihnen ihre behauptete starke Berührtheit durch traditionelle Normen aufzuzwingen. Die meisten Normen lassen sich jedoch von ihnen zu ihrem Vorteil nutzen. Die Anweisungsbefugnis gegenüber der Ehefrau wird von ihnen nicht infrage gestellt. Wird ihnen allerdings die Heirat mit der Wunschpartnerin verwehrt, reagieren sie kompromisslos, indem sie den Familienverband verlassen (Malhāra in: Jānī 2015; Rajīv in Biśvālaḥ 2010) oder der Partnerin die gemeinsame Missachtung aller Normen vorschlagen („junger Mann“ in: Rāva 1954b; Malhāra in: Jānī 2015).

Die weiblichen Figuren hingegen unterliegen der Anweisung von Eltern und Ehemann und müssen ihre Handlungsoptionen entsprechend vorsichtiger abwägen. Sie empfinden es als ungerecht, wenn sie trotz der Befolgung sämtlicher Normen abgewertet werden. Reagiert die anweisungsbefugte Seite auf ihr erstes Aufbegehren mit weiterer Statusreduktion und der Forderung nach absolutem Gehorsam, so sind sie bereits an der unteren Grenze ihrer möglichen Herabstufung angelangt und sehen ihre Selbstachtung bedroht. In Pāṭanīs Erzählung (1994) wird die männliche Haltung, Frauen zu verweigern, was Männer für sich selbstverständlich beanspruchen, explizit benannt. Die Analyse dieser Erzählungen legt nahe, dass die Frauen ihre niedrigere Position gegenüber Männern und Älteren durchaus akzeptieren würden, wenn

ihre erhebliche Arbeitsleistung, ihr hohes Kompetenzniveau in der Hauswirtschaft sowie ihre Stellung als *grhapatnī* im Sinne einer „Hausherrin“ anerkannt und wertgeschätzt würden.

2.8 Die Rebellionen sind erfolgreich.

Mit ihren auf den Fall zugeschnittenen Strategien sind die Rebellierenden durchweg erfolgreich. Sie erreichen eine Verbesserung ihrer unerträglichen Situation, wenn sie auch ihre Ziele teilweise erheblich anpassen müssen. Ihre Rebellionen enden entweder mit ihrer Einordnung nach der Wiederherstellung ihres Selbstwerts (Pārvatī in: Rāva 1954b; Hari in: Rāva 1954c; Padmā in: Dvivedī 2012), mit der Trennung von der Familie (Malhāra in: Jānī 2015; Rajīv in Biśvālah 2010; Vijayā und Rākeśa in: Pātaṇī 1994), mit offenem Widerstand (Vijayā und Rākeśa in: Pātaṇī 1994) oder mit der Individualisierung der traditionellen Normen (Ramāpati in: Biśvālah 2006; ḥamīd in: Rāva 1954a).

Die Stärke des Widerstandes ist unterschiedlich. Die wenigen durch Normen beeinträchtigten Personen, die keinen Widerstand erwägen, demonstrieren zumindest großes Unbehagen. Manche reagieren passiv-aggressiv (Padmā in Dvivedī 2012; Sumitrā in Śrī Yogamāyā), manche wagen auch das nicht (Amīnā in: Rāva 1954a; Pārvatī gegenüber der Schwagerfamilie in: Rāva 1954b; Sunīti gegenüber der Gesellschaft und dem Schicksal in: Rāva 1954c). Ihre mangelnde Gegenwehr führt zu resignierter Einordnung und Selbstwertverlust. Sie leiden stumm, erliegen quälenden Bewusstseinsströmen und starken Depressionsschüben.

3. Ergebnisse außerhalb der Fragestellung

Die Untersuchung liefert zwei Ergebnisse, die für die Beantwortung der Fragestellung nicht relevant, aber doch interessant genug sind, um aufgeführt zu werden.

3.1 Beispiel für ein *sūtra* von Āpastamba

Āpastamba merkt als Beispiel für nicht schriftlich notierte Kenntnisse von Frauen vom Ablauf ritualisierter Vorgehensweisen die Rituale nach dem Tod an:

At the death of a wife or a principal elder, people should fast from the time of death until the same time the next day and display the signs of mourning: the mourners should dishevel and throw dust on their hair, wear a single garment, face the south, submerge themselves once in the water, come out of the water, and sit down. They should repeat this three times. They should pour out water in such a way that the deceased recognizes it, then return to the village without looking back, and do whatever else the women ask them to do. (Ā 2.15.5–9 in: Olivelle 1999: 55+59)

Dvivedī (2012 in: Guttandin 2020: 71+73) liefert mit seiner detaillierten Beschreibung einer Untersuchung der körperlichen Tauglichkeit einer Braut als künftiges Mitglied der Großfamilie des Bräutigams ein anschaulich beschriebenes weiteres Beispiel: Die Frauengruppe auf der Bräutigamseite, die Padmās Zähne, Augen, Gesichtszüge, Stimme, Bewegungsmöglichkeiten und Charakter für ihre Tauglichkeit in einer Großfamilie prüft, wird gebeten, die ihnen bekannte Vorgehensweise bei dieser Gelegenheit anzuwenden. Die Frauen werden aktiv und gehen systematisch vor, während sich die dazugehörigen Männer zurückhalten.

3.2 Beweis für Individualität hinter einer scheinbaren Uniformität in hierarchisch strukturierten Zusammenhängen

Untersuchungen zu den Themen Kaste, Familie und Hierarchie missachteten häufig die Anerkennung von Individualität und persönlicher Autonomie der Personen in der indischen Gesellschaft (vgl. Mines 1988). Dagegen hat Mines (1994) herausgearbeitet, wie sich innerhalb eines normbestimmten sozialen Zusammenhangs die Individualität von Personen in der Beziehung untereinander und zueinander zeigt. Die Schilderungen in den zehn untersuchten Erzählungen unterstützen seine Studie. Die Charaktere sind in eine normbasierte Gesellschaft eingebunden. Die Autor*innen schildern, wie die Personen ihre Individualität durch voneinander stark differierende Handlungen, Kommunikationsvariationen und Emotionen zeigen und im Miteinander ausleben.

IV. Zitierte Literatur

- Abraham, Janaki (2018): "What will the neighbours say?": Legitimacy, Social Control and the Sociocultural Influence of Neighbourhoods in India. In: *Diogenes* 63, 3–4, S. 111–122.
- Abraham, Saimy Eliza (2018): Short Note on Hindu Joint Family - Under Mitakshara and Dayabhaga. In: *International Journal of Law Management & Humanities* 2, 1, S. 1–8.
- Advocate Khoj: Report No. 128, 2.3: Advocates' fees. URL: <<https://www.advocatekhoj.com/library/lawreports/costoflitigation/3.php?Title=Cost%20of%20Litigation&STitle=Advocates%27%20Fees>>, letzter Abruf am 14.10.2024.
- Agnew, Robert (1992): Foundations for a General Strain Theory of Crime and Delinquency. In: *Criminology* 30,1, S. 47–88.
- Ahmad, Imtiaz (1976): Introduction. In: Ahmad, Imtiaz (Hg.): *Family, Kinship and Marriage Among Muslims in India*. Manohar: Jawaharlal Nehru University Press, S. xxii–xxiii.
- Alam, Mohsin (2009): Constructing Secularism: Separating 'Religion' and 'State' under the Indian Constitution. In: *Australian Journal of Asian Law* 11, 1, S. 29–55.
- Al-Gharib, Munirah (2020): A Convergence between Anthropology and Literature: How Reading, Writing and Ethnography Intertwine. In: *International Journal of Applied Linguistics & English Literature (IJALEL)* 9, 5, S. 91–100.
- Ali, Kecia (2010): *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Allen, Albert Henry (1900): The Vaṭa-Sāvitrī-Vrata, According to Hemādri and Vratārka. In: *Journal of the American Oriental Society* 21, S. 53–66.
- Allendorf, Keera und Arland Thornton (2015): Caste and Choice: The Influence of Developmental Idealism on Marriage Behavior. In: *American Journal of Sociology* 121, 1, S. 243–287.

Al-Muzaffar, Muhammad Rida (1982): *The faith of Shia Islam*. Vereinigtes Königreich: Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland. Digitalisierte Ausgabe von Islamic Mobility 2013. scribd, URL: https://de.scribd.com/document/151329920/The-Faith-of-Shia-Islam-Muhammad-Rida-Al-Muzaffar-XKP?doc_id=151329920&download=true&order=649480631, letzter Abruf am 14.10.2024.

Alt, Christian und Natalie Mayroth (2021): Netz aus Lügen – Das Experiment (6/8). *Podcast der Bundeszentrale für Politische Bildung bpB* 17.12.2021, 06:01 und 13:15. bpB.de, URL: <<https://www.bpb.de/mediathek/podcasts/netz-aus-luegen/345038/netz-aus-luegen-das-experiment-6-8/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Anonymous (1954e): Introduction. In: Rāva, Kshama. *Grāmajyoti*. Calcutta: Chatterjee.

Arumugam, Indira (2020): Delighting in Kinship: Women's Relatedness and Casual Pleasures in a Village in Tamil Nadu. In: *Social Anthropology* 28,2, S. 512–526.

Atal, Yogesh (2012): *Sociology: A Study of the Social Sphere*. Delhi u.a.: Pearson.

Atwal, Jyoti (2017): *Real and Imagined Widows: Gender Relations in Colonial North India*. Delhi: Primus Books.

Aumann, Antony (2024): Four Reasons for Rebellion: On the Existentialist Revolt against the Crowd. In: Ago, Kevin, Megan Altman und Hans Pedersen (Hg.): *The Routledge Handbook of Contemporary Existentialism*. New York: Routledge (= Routledge Handbooks in Philosophy), S. 118–128.

Babu, D. Shyam und Ravindra S. Khare (Hg.) (1990): *Caste in Life: Experiencing Inequalities*. Delhi u.a.: Pearson Print.

Bagul, Baburao und Jayant Deshpande (1999): Rebellion. In: *Indian Literature* 43, 6 (194). New Delhi: Sahitya Akademi, S. 29–37.

Bahadur, Kalim (1996): Understanding Muslim Identity in India. An Overview. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 16, 2, S. 10–15.

Bālakṛṣṇa, Paṇḍita (1998): *Śāradāmaṇīlācaritam*. Śrīkṛṣṇa Śarmā und Aruṇā Śarmā (Hg.). Dillī: Nirmal Pablikeśaṃs.

Banerjee Abhijit, Esther Duáo, Maitreesh Ghatak und Jeanne Lafortune (2013): Marry for what? Caste and Mate Selection in Modern India. In: *American Economic Journal: Microeconomics* 5, 2, S. 33–71.

Banerji, Sureś Chandra (1999): *A Brief History of Dharmaśāstra*. New Delhi: Abhinav Publications.

Bansal, Parul (2013): *Youth in Contemporary India: Images of Identity and Social Change*. New Delhi: Springer India.

Bauer, Hans (Hg.) (1917): *Islamische Ethik II: Von der Ehe. Das 12. Buch von al-Ġazālī's „Neubebelung der Religionswissenschaften“*. Halle a. d. S: Max Niemeyer.

Berdahl, Robert M., Alf Lüdtke, Hans Medick, Carlo Poni und David Warren Sabean (1982): *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M.: Syndikat.

Berreman, Gerald D. (1962): Village Exogamy in Northernmost India. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 18, 1, S. 55–58.

Bhandari, Parul (2020): *Matchmaking in Middle Class India: Beyond Arranged and Love Marriage*. Singapore: Springer Nature Singapore Pte. Limited.

Bhāratīya, Pramod (1999): *Fourteen novels of sanskrit*. Delhi: Parimal Publications.

Bharucha, Rustom (1989): Notes on the Invention of Tradition. In: *Economic and Political Weekly* 24, 33, S. 1907–1909 + 1911–1914.

Bhatnagar, Suhasini and Suraksha Agrawal (2002): Surname Endogamy among the Brahmin of India. In: *Current Sociology* 50, 6, S. 853–861.

Biśvālaḥ, Banamālī (2006): Mānavāt dānavam prati [Vom Menschen zum Dämon]. In: Banamālī Biśvālaḥ: *Jijīviṣā* [Der Wunsch zu leben]. *Saṃskṛtalaghukathāsamgrahāḥ*. [Sammung von Sanskrit-Erzählungen] Allahabad: Padmajā Prakāśanam, S. 114–120.

Biśvālaḥ, Banamālī (2010): Kātharināyāḥ bhāratayātrā [Katharinas Indienreise]. In: Bisval, Banamali, Narayana Dash und Sri Rakesh Dash (Hg.): *Kathāsarit. A half-yearly journal of Sanskrit stories* 12, Allahabad: Kathabharati, S. 11–14.

Biswas, Chaiti Sharma und Ishita Mukhopadhyay (2018): Marital status and women empowerment in India. In: *Sociology International Journal* 2,1, S. 29–37.

Böhtingk, Otto von und Rudolph Roth (1994): *Grosses Petersburger Wörterbuch*. Online. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries, sanskrit.lexicon.uni-koeln.de, URL: <<https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWGScan/2020/web/index.php>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Borges, Jorge Luis (1959): Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. In: Jorge Luis Borges: *Labyrinthe*. Übersetzt von Karl August Horst. München: Hanser, S. 142–162.

Boschung, Dietrich, Alexandra W. Busch und Miguel John Versluys (Hg.) (2015): *Reinventing 'The Invention of Tradition?' Indigenous Pasts and the Roman Present*. Paderborn: Wilhelm Fink (= Morphomata 32).

Bose, Sunita und Scott South (2003): Sex composition of children and marital disruption in India. In: *Journal of Marriage and Family* 65, 4, S. 996–1006.

Braungart, Wolfgang (2018): Die Kunst ist keine Immaculata. Einige Thesen zur Bedeutung schöner Stellen für die Kanonbildung. Auch der Versuch einer Antwort an Heinz Schlaffer. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 68, 1, S. 89–105.

Bronkhorst, Johannes (2003): *Tradition and Argument. The Bahiranāga Paribhāṣā in the Pa-ribhāṣenduśekhara*. New-Delhi: BanarsiDass Publishers (= Classical Indian Linguistics).

Calla, Megh Raj (15.12.1999): *Minaxi Zaverbhai Jethva vs. State of Gujarat*. Urteil am Gujarat High Court. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/1089323/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Carroll, Lucy (1983): The Muslim Family in India: Law, Custom, and Empirical Research. In: *Contributions to Indian Sociology* 17, 2, S. 205–222.

CCrP (*Code of Criminal Procedure*). India Code: URL: <https://www.india-code.nic.in/bitstream/123456789/15272/1/the_code_of_criminal_procedure,_1973.pdf>, o. S., letzter Abruf am 14.10.2024.

Central List of OBCs For the State of Orissa. Government of Tamil Nadu. bcmbcmw.tn.gov.in, URL: <<https://bcmbcmw.tn.gov.in/obc/faq/orrissa.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

CGS Publication India, A Web Publication for Government Employees. cgspublication-india.com, 1st Pay Commission, URL: <http://www.cgspublicationindia.com/1st_Pay_Commission.aspx#:~:text=th%20Pay%20Commission,1st%20Pay%20Commission,accepted%20and%20implemented-%20in%201946>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Chadha, Narendra K. (2012): *Intergenerational Relationships: An Indian Perspective*. Vortrag vor den Vereinten Nationen als Mitglied des UN Expert Group Meetings, 14.–18. Mai 2012, New York, PDF, S. 1–15. Online-Publikation, URL: <<https://www.un.org/esa/socdev/family/docs/egm12/CHADHA.PAPER.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Chakravarti, Uma (2006): *Everyday Lives, Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of ‘Ancient’ India*. New Delhi: Tulika Books.

Chandra, Satish (10.03.1972): *Chhotey Lal And Ors. vs Jhandey Lal And Anr.* (AIR 1972 All 424). Urteil am Allahabad High Court. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/1410522/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Chatterjee, Nandini (2010): English Law, Brahmo Marriage, and the Problem of Religious Difference: Civil Marriage Laws in Britain and India. In: *Comparative Studies in Society and History* 52, 3, S. 524–552.

Chatterjee, Soumi (2018): Concept and Evolution of Dowry. In: *International Journal of Humanities and Social Science Invention (IJHSSI)* 7, 1, S. 85–90.

Chattopadhyay, Rita (1999): *Modern Sanskrit Plays (1970–1998)*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

Cheema, Shahbaz Ahmad (2012): Shia and Sunni Laws of Inheritance: A Comparative Analysis. In: *Pakistan Journal of Islamic Research* 10, S. 69–82.

Chen, Martha und Jean Dreze (1995): Recent Research on Widows in India: Workshop and Conference Report. In: *Economic and Political Weekly* 30, 39, S. 2435–2450.

Chen, Martha und Jean Dreze (2002): Widowhood and Well-Being in Rural North India. In: Madan, Vandana (Hg.): *The Village in India*. Oxford: Oxford University Press (= Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology), S. 417–444.

Chiplunkar, Gaurav und Jeffrey Weaver (2023): *Marriage Markets and the Rise of Dowry in India*. (= Institute of labor Economics (IZA) Discussion Paper Series), IZA DP No. 16135. Online-Publikation, docs.iza.org, URL: <<https://docs.iza.org/dp16135.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Clementin-Ojha, Catherine (1988): Outside the Norms: Women Ascetics in Hindu Society. In: *Economic and Political Weekly* 23, 18, S. 34–36.

Committee on Empowerment of Women (Hg.) (2007 und 2008): *Plight of Indian Women Deserted by NRI Husbands. Seventeenth Report, 14th Lok Sabha*. New Delhi: Lok Sabha Secretariat. Online-Publikation, eparlib.nic.in, URL: <https://eparlib.nic.in/handle/123456789/62718?view_type=browse>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Constitution of India. Legislative Department of India, URL: <<https://legislative.gov.in/constitution-of-india/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Croll, Elisabeth (2002): Endangered Daughters. Discrimination and Development in Asia. London, New York: Routledge.

Dakṣasmṛti (2002). Crit. ed. and trans. by Irma Piovano. Corpus Iuris Sanscriticum. Vol. 1. ed. Oscar Botto. Torino: CESMEO. E-Text, Online-Publikation, University of Austin, URL: <<https://sites.utexas.edu/sanskrit/resources/dharmastra/daksasmrti/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

D'Angelis, Rose (2002): Between Anthropology and Literature. London u.a.: Routledge.

Daniel, E. Valentine (1984): *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley u.a.: University of California Press.

Das, Bijay Kumar, Anjali Pathak, Ravish Kumar, Avi Kush und Bijay Kumar (2023): *Home: A Sacred Space for Hindus. Paper for the 9th International Multidisciplinary Conference on Current Research Trends*. PDF, S. 1–10. Online-Publikation, URL: <https://www.researchgate.net/publication/373395078_Home_A_Sacred_Space_for_Hindus>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Das, Sisir Kumar (2005): *A History of Indian Literature I, 1800–1910: Western Impact, Indian response*. New Delhi: Sahitya Akademi (Erstauflage 1991).

Das, Sisir Kumar (2021): *A History of Indian Literature II, 1911–1956: Struggle for Freedom: Triumph and Tragedy*. New Delhi: Sahitya Akademi (Erstauflage 1995).

Dave, Anil Ramesh und L. Nageswara Rao (6.10.2016): *Narendra vs K. Meena*. Urteil am Supreme Court of India. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/130314186/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Davis, Donald R. (2013): *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge u.a.: Cambridge UP.

Denton, Lynn Teskey (2004): *Female Ascetics in Hinduism*. New York: State University of New York Press.

Derné, Steve (1994): Hindu Men Talk about Controlling Women: Cultural Ideas as a Tool of the Powerful. In: *Sociological Perspectives* 37, 2, S. 203–227.

Derrett, John Duncan Martin (1973): *Dharmaśāstra and juridical literature*. Wiesbaden: Harrassowitz (= A History of Indian literature).

Derrett, John Duncan Martin (1999): *Religion, Law and the State in India*. Oxford: Oxford UP.

Desai, Anita (2008): *Cry, the Peacock*. New Delhi: Orient Paperbacks.

Desai, R. C. (1948): Consumer Expenditure in India, 1931-2 to 1940-1. In: *Journal of the Royal Statistical Society. Series A (General)* 111, 4, S. 261–308.

Deshpande, Ashwini and Rajesh Ramachandran (2021): *Viewing Caste Inequality Upside Down*. Online-Post o. S. *Centre for Economic Data and Analysis (CEDA) at the Ashoka State University*. Online-Publikation. ceda.ashoka.edu.in, URL: <<https://ceda.ashoka.edu.in/viewing-caste-inequality-upside-down/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Deshpande, Shashi (2005): The Keynote Address. In: Prasanna Sree, Sathupati (Hg.): *Indian Women Writing in English: New Perspectives*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 1–9.

Devassia, Plakkiyil Chacko (2014): Kristubhāgavatam. In: Prajapati, Sweta: *A Marigold of Modern Sanskrit Literature*. Delhi: New Bhartiya, S. 1–61.

Dimitrov, Dragomir (2019) (Hg.): *dān kvikṣoṭah (Don Quixote). By Miguel de Cervantes Saavedra. Translated from English into Sanskrit by Jagaddhar Zadoo & Nityanand Shastri*. Pune: Department of Pali, Savitribai Phule Pune University (= Pune Indological Series III).

Dommaraju, Premchand (2009): Female Schooling and Marriage Change in India. In: *Population* 64, 4, S. 667–683.

Doron, Assa and Robin Jeffrey (2013): *The Great Indian Phonebook. How Cheap Mobile Phones Change Business, Politics and Daily Life*. London: C. Hurst & Co. Publishers.

Dotterweich, Leona (2018): *Lebenswelten alter Menschen in Varanasi (Nord-Indien)*. Dissertation, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg. Online-Publikation. Archiv Universität Heidelberg, URL: <<https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/28645/1/Dissertation%20Leona%20Dotterweich.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Dowry Prohibition (Maintenance of Lists of Presents to the Bride and Bridegroom) Rules, 1985. highcourtchd.gov.in, URL: <https://highcourtchd.gov.in/hclscc/pages/pdf_files/8.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Dowry Prohibition Act, 1961. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/1763444/#>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Dumpala, Roshni (2022): Caste Endogamy: A Multidimensional analogy of Caste in the Indian Society. In: *International Journal of Law Management and Humanities (IJLMH)*, 5, 1, S. 2340–2350. Open Access, URL: <<https://doi.org/10.10000/IJLMH.112761>>, letzter Abruf am 01.12.2023.

Durant, Will (1930): *The Case for India*. New York: Simon and Schuster.

Durkheim, Emile (1895): *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Félix Alcan.

Dvivedī, Prabhunātha (2012): Kanyādarśanam [Die Begutachtung der Braut]. In: Dvivedī, Prabhunātha: *Kanakalocanaḥ* [der Goldäugige]. Varāṇasī: Śrutiprakāśakāḥ, S. 27–36.

Dvivedī, Vindhyeśvarīprasāda (1992): *Gr̥hapraveśapaddhatiḥ*. Varāṇasī, Neu-Delhi: Surabhāratī Prakāśana (= Caukhambā Sanskrit Series).

Edelbauer, Michaela (2019): *Das flüssige Land*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Epstein, Robert, Mayuri Pandit und Mansi Thakar (2013): How Love Emerges in Arranged Marriages: Two Cross-Cultural Studies. In: *Journal of Comparative Family Studies* 44, 3, S. 341–360.

Ette, Ottmar (2020): *ReiseSchreiben: Potsdamer Vorlesungen zur Reiseliteratur*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Falconi, Elizabeth A. und Grab, Kathryn E. (Hg.) (2019): *Storytelling as Narrative Practice. Ethnographic Approaches to the Tales We Tell*. Leiden: Brill (= Studies in Pragmatics 19).

Forbes, Geraldine Hancock (1998): *Women in Modern India*. Cambridge: Cambridge UP.

Freed, Stanley A. und Ruth S. Freed (1982): Changing Family Types in India. In: *Ethnology* 21, 3, S. 189–202.

Fremantle, Anne (1938): *Loyal Enemy*. London: Hutchinson.

Furtado, Delia (2015): Ethnic Intermarriage. In: James D. Wright (Hg.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2. Ausgabe), S. 118–122.

Gaikwad, K. D. (2003): Disciplining Social Categories: Grhyasutras and Dharmasutras. In *Proceedings of the Indian History Congress* 64, S. 188–196.

Gajendragadkar, P.B. und J. C. Shah (17.11.1959): *Rukhmabai vs. Lala Laxminarayan and Others*, (1960 AIR 335, 1960 SCR (2) 253). Urteil am Supreme Court of India. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/519726/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Galle, Helmut (2020): Zur Fiktionalität realistischen Erzählers. In: Missinne, Lut, Ralf Schneider und Beatrix Theresa van Dam (Hg.): *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*. Berlin u.a.: De Gruyter, S. 122–127.

Gandhi, Kanchan, Harsh Mander, Agrima Bhasin, Radhika Jha (2016): Living Single: Being a Single Woman in India. In: *India Exclusion Report 2015*. New Delhi: Yoda Press, S. 165–188.

Gāṇḍīvam: Saṃskṛta-sāptāhikam (1981): List of Sanskrit Journals published since 1963. Sampurnānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya (Hg.). Online-Publikation. sanskritdocuments.org, URL: <<https://sanskritdocuments.org/news>ListofSanskritJournalsGandivam1981SampurnanandaSanskritUniversity.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Garcia, Manon (2021): *We Are Not Born Submissive: How Patriarchy Shapes Women's Lives*. Princeton: Princeton UP.

Gastón, Colleen Murray, Christina Misunas, Claudia Cappa (2019): Child marriage among boys: a global overview of available data. In: *Vulnerable Children and Youth Studies*, 14, 3, S. 219–228.

Gaynair, Gillian (2011a): Gender Equality: Indian Men's Attitudes Complex. In: *International Center for Research on Women (ICRW)*. Online, URL: <<https://www.icrw.org/gender-equality-indian-mens-attitudes-complex/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Gaynair, Gillian (2011b): Men and Gender Equality: An Evolving Union. In: *International Center for Research on Women (ICRW)*. Online, URL: <<https://www.icrw.org/men-and-gender-equality-an-evolving-union/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books Publishers.

Genette, Gérard (2010): *Die Erzählung*. Übersetzung von Andreas Knop. Überprüft und berichtet von Isabel Kranz. Paderborn: Fink.

Gerk, Andrea (18.06.2019): Die Hölle der Armut. In: *Deutschlandfunk Kultur: Jens Hillje im Gespräch mit Andrea Gerk*. Podcast in deutschlandfunkkultur.de, URL: <<https://www.deutschlandfunkkultur.de/internationaler-literaturpreis-die-hoelle-der-armut-100.html>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Gist, Noel P. (1954): Caste in Transition: South India. In: *Phylon* 15, 2, S. 155–164.

Glaserapp, Helmuth von (1922): *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien*. München: Kurt Wolff.

Glei, Reinhold F. (2012): Short Note: Zur Übersetzung des Korans ins Sanskrit. In: Glei, Reinhold F. (Hg.) 2012: *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und außereuropäische Fallstudien*. Trier: (WVT) Wissenschaftlicher Verlag (= BAC – Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 88), S. 259–262.

Gleichstellungsbüro der Universität Bonn (Hg.) (2022): *Empfehlungen zur Umsetzung einer geschlechtergerechten Sprache*, PDF, o.S. Online-Publikation, uni-bonn.de, URL: <https://www.gleichstellung.uni-bonn.de/de/universitaetskultur/medienordner-universitaetskultur/medienordner-geschlechtergerechte-sprache/empfehlungen_sprache_gleichstellungsbuero.pdf> (letzter Abruf am 14.10.2024).

Goldman, Robert P. und Sally J. Sutherland (1996): *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India*. Bd. V: *Sundarakāṇḍa*. Princeton: Princeton UP.

Gray, J. Patrick (1998): Ethnographic Atlas Codebook. In: *World Cultures* 10, 1, S. 86–136. Online-Publikation. PDF, o.S., URL: <<https://web.econ.ku.dk/bentzen/Codebook4EthnoAtlas.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Gudermuth, Kerstin (2003): *Kultur der Liebe in Indien: Leidenschaft und Hingabe in Hindu-Mythologie und Gegenwart*. Münster: LIT.

Gudermuth, Kerstin (2006): Liebe jenseits der Ehe. In: *Südasieninfo* (23.01.2006). Online-Publikation, PDF, o. S., suedasien.info, URL: <<http://www.suedasien.info/analyse/1668.html>>, letzter Abruf am 24.11.2023.

Gülmüş, Zehra (2018): *Übersetzungsverfahren beim literarischen Übersetzen. Ahmet Hamdi Tanpinars Roman „Das Uhrenstellinstitut“*. Berlin: Frank & Timme. (= Transsüd: Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens 98).

Guru, Gopal (2016): Nationalism as the Framework for Dalit Self-realization. In: *The Brown Journal of World Affairs* 23, 1, S. 239–252.

Guttandin, Beate (2018): Missverständnis – eine Novelle aus Indien von Kṣamā Rāva: Aus dem Sanskrit mit Vorbemerkungen und Sprachanalyse. In: *Orientierungen: Zeitschrift zur Kultur Asiens* 29–2017, S. 279–294.

Guttandin, Beate (2020). *Rebellionen – Moderne Sanskrit-Erzählungen über Tradition und Neuerung im Alltag indischer Paare*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

Guttandin, Beate (2021): Kṣamā Rāva: „Ein situationsbedingter Fehler“. Eine Sanskrit-Dorfgeschichte aus den 1950er-Jahren über Ehre und Moral. In: Niklas, Ulrike, Heinz Werner Wessler, Peter Wyzlic und Stefan Zimmer (Hg.): „Das alles hier“: *Festschrift für Konrad Klaus zum 65. Geburtstag*. Heidelberg u.a.: CrossAsia, S. 123–150.

(HAMA) *The Hindu Adoptions and Maintenance Act, 1956*. Union of India Act. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/946025/#:~:text=Any%20female%20Hindu%20who%20is,has%20ceased%20to%20be%20a>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Hancock, Mary (2018): *Womanhood In The Making: Domestic Ritual And Public Culture In Urban South India*. New York: Routledge.

Handler, Richard and Jocelyn Linnekin (1984): Tradition, Genuine or Spurious. In: *The Journal of American Folklore* 97, 385, S. 273–290.

Hanisch, Carol (1970): Consciousness-raising. The personal is political. In: Shulamith Firestone und Anne Koedt (Hg.): *Notes from the Second Year: Women's Liberation*. New York: Radical Feminism, S. 76–78.

Hankeln, Mareile Dorothee (2010): *India's Marriages Re-Arranged: Changing Patterns Among the Urban Middle Class*. Saarbrücken: Dr. Müller.

Hanneder, Jürgen (2009): Modernes Sanskrit. Eine vergessene Literatur. In: Straube, Martin, Roland Steiner, Jayandra Soni, Michael Hahn und Mitsuyo Demoto (Hg.): *Pāśādikadānam. Festschrift für Bhikkhu Pāśādika*. Marburg: Indica et Tibetica, S. 223–228.

Hanneder, Jürgen und Måns Broo (Hg.) (2012): *Studies on Modern Sanskrit Writings: Ādhunikasamkr̥tasāhityānuśīlanam. Papers Presented in the Section on Modern Sanskrit Writings*. Proceedings of the 15th World Sanskrit Conference. New Delhi, 05.–10.02.2012. Online-Publikation, GRETIL e-library, URL: <https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil_elib/HaB014_Hanneder_Broo_eds_Studies_on_Modern_Sanskrit_Writings_15thWSC-Panel_2012.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Hanumaiah, Doddha (2023): Marriage Practices among Indian Muslims. In: *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETiR)* 10, 6, S. 586–590.

Hauser, Beatrix (2008): How to Fast for a Good Husband? On Ritual Imitation and Embodiment in Orissa, India. In: Henn, Alexander v. und Klaus-Peter Koepping (Hg.): *Rituals in an Unstable World: Contingency — Hybridity — Embodiment*. Frankfurt a. M.: Lang, S. 227–245.

Hauswirth, Frieda (1932): *Purdah: The status of Indian women from Ancient Times to the Twentieth Century*. London et al.: Kegal Paul, Trench, Trubner & Co, (Erstauflage).

Heiss, Johann (Hg.) (2005): *Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften*. (Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 7, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, 729). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. (= Forschungsschwerpunkte lokale Identitäten und überlokale Einflüsse II).

Heller, Birgit (2010): Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation. In: *Gender – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 2, 1, S. 28–46.

Hemer, Oscar (2016). Writing and Methodology: Literary Texts as Ethnographic Data and Creative Writing as a Means of Investigation. In: Wildermuth, N., und Ngomba, T. (Hg.) *Methodological Reflections on Researching Communication and Social Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan (= Palgrave Studies in Communication for Social Change), S. 161–182. Online-Publikation, PDF, S. 1–22. URL: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-40466-0_9>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Hewitt, Roger (1998): Ethnizität in der Jugendkultur. In: Gogolin, Ingrid, Marianne Krüger-Potratz, Meinert A. Meyer (Hg): *Pluralität und Bildung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 13–23.

Hindu Widows' Remarriage Act, 1856. Union of India Act. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/144532805/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

(HMA) *The Hindu Marriage Act of 1955 with later amendments*. Union of India Act. India Code, URL: <<https://www.indiacode.nic.in/handle/123456789/1560?locale=en>>, letzter Abruf am 14.10.2024

Houben, Jan E. M.: Ecology of Ritual Innovation in Ancient India. In: Patton, Laurie L., Lauren M. Bausch und Ganesh Umakant Thite: *Self, Sacrifice and Cosmos. Vedic Thought, Ritual, and Philosophy*. M. Delhi: Primus Books, S. 182–210.

HSA (*Hindu Succession Act, 1956*). Union of India Act. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/685111/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

HSA 2005 (*Hindu Succession Amendment Act, 2005*). NO. 39 OF 2005 Union of India Act. Indian Kanoon: URL: <<https://indiankanoon.org/doc/1883337/>>, letzter Abruf 14.10.2024.

Hobsbawm, Eric (2014): Introduction. In: Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.

Hopkins, Edward Washburn (1925): Words of Defamation in Sanskrit Legal Language. In: *Journal of the American Oriental Society* 45, S. 39–50.

Hühn, Melanie, Dörte Lerp, Knut Petzold und Miriam Stock (2010): *In neuen Dimensionen denken? Einführende Überlegungen zu Transnationalität, Transkulturalität, Translokalität und Transstaatlichkeit*. Münster, Berlin u. a.: LIT.

Hurst, Dennis G. (2010): *America on the Cusp of God's Grace*. New York: Universe.

Hüsken, Ute und Donna Lynne Seamone (2013): Introduction. The Denial of Ritual and its Return. In: Pamela J. Stewart und Andrew Strathen (Hg.): *The Denial of Ritual and its Return. Journal of Ritual Studies* 27, 1, S. 1–10.

Husain, Sheikh Abrar (1976): *Marriage Customs Among Muslims in India: A Sociological Study of the Shia Marriage Customs*. New Delhi: Sterling Publishers.

Income Tax Department, Ministry of Finance, Government of India (Hg.) (1961): *Hindu Undivided Family (HUF)*. Online, incometaxindia.gov.in, URL: <<https://incometaxindia.gov.in/pages/i-am/huf.aspx>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

IEA (Indian Evidence Act, 1872) ACT NO. 1 OF 1872. India Code, URL: <https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/15351/1/iea_1872.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

IPC (Indian Penal Code, 1860), ACT NO. 45 OF 1860. India Code, URL: <<https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/4219/1/THE-INDIAN-PENAL-CODE-1860.pdf>>, § 1–511, o. S., letzter Abruf am 14.10.2024.

Institut für Orient- und Asienwissenschaften (IOA) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Hg.) (2018): *Formalregeln*. PDF, S. 1–35. Online-Publikation, uni-bonn.de, URL: <<https://www.ioa.uni-bonn.de/de/studium/downl/downl/formalregeln-ioa-2018.pdf>> (letzter Abruf am 14.10.2024).

Islam, Asiya (2020): ‚It Gets Really Boring if You Stay at Home‘: Women, Work and Temporalities in Urban India. In: *Sociology* 54, 5, S. 867–1050.

Iyangar, Rangaswami K. V. (Hg.) (1950): *kṛtyakalpataru of Bhatta Lakshmidhara IV: śrāddhakāṇḍa*. Madras: Baroda Oriental Institute.

Jagadisan (7.4.1961): *B. Sivanandy vs. Bhagavathyamma*. Appeal No. 84 of 1958. Urteil am Madras High Court. casemine.com, URL: <<https://www.casemine.com/judgement/in/5608fe1de4b0149711150031>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Jajodia, Sharmila (2015): Hypocrisy in Vijay Tendulkar's Selected Plays. In: *Research Horizons*, 5, S. 139–142.

Jānī, Rṣirāja (2018): Caturadūrabhāṣe āśādhaḥ [Ein Regenmonat am Smartphone]. In: *Raktaśāṭīdhāriṇī mātā* [Die Mutter im roten Shirt]. Ahmedabad: Grantham, S. 100–119.

Jānī, Rṣirāja (2015): Caturadūrabhāṣe āśādhaḥ [Ein Regenmonat am Smartphone]. In: *Saṃskṛtapratibhā* 56. New-Delhi: Sāhitya Akadamī, S. 115–121.

Jäger, Lorenz (2006): *Das Hakenkreuz. Zeichen im Weltbürgerkrieg – Eine Kulturgeschichte*. Wien und Leipzig: Karolinger Verlag.

Jejeebhoy, Shireen J., K. G. Santhya, Rajib Acharya und Ravi Prakash (2013): Marriage-related Decisionmaking and Young Women's Marital Relations and Agency: Evidence from India. In: *Asian Population Studies* 9, 1, S. 28–49.

Jha, Vaidyanath (2003): *Sanskrit Writings in Independent India*. New-Delhi: Sāhitya Akadami.

Jois, Mandagadde Rama (1984): *Legal and Constitutional History of India: Ancient legal, judicial, and constitutional system*. New Delhi: Universal Law Publishing.

Jolly, Julius (1885): *Outlines of an History of the Hindu Law of Partition, Inheritance, and Adoption, as contained in the Original Sanskrit Treatises*. Calcutta: Thacker, Spink and Co.

Jolly, Julius (1896): *Recht und Sitte (einschließlich der einheimischen Litteratur)*. Straßburg: Trübner. (= Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 2, H. 8).

Kahlert, Heike 2005: „Das Private ist politisch!“ Die Entgrenzung des Politischen im Kontext von Anthony Giddens' Strukturierungstheorie. In: Harders, Cilja, Heike Kahlert, Delia Schindler (Hg.): *Forschungsfeld Politik* (= Politik und Geschlecht 15), S. 147–173.

Kalaivani, R. (o. N.) (2015): Child Marriage Restraint Act (1929) – A Historical Review. In: *International Journal of Humanities and Social Science Invention ISSN* 4, 1, S. 14–18.

Kalliath, Parveen, Thomas Kalliath, Varsha Singh (2011): When Work Intersects Family: A Qualitative Exploration of the Experiences of Dual Earner Couples in India. In: *South Asian Journal of Management* 18, 1, S. 37–59.

Kandiyoti, Deniz (1988): Bargaining with Patriarchy. In: *Gender and Society* 2, 3, S. 274–290.

Kane, Pandurang Vaman (1941): *History of Dharmashastra (ancient and mediaeval, religious and civil law)* II, Teil 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kane, Pandurang Vaman (1968): *History of Dharmashastra (ancient and mediaeval, religious and civil law)* I. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kannabiran, Kalpana (2012): *Tools of Justice: Non-discrimination and the Indian Constitution*. London u.a.: Routledge Taylor & Francis Group.

Kapadia, Karin (1994): Bonded by Blood: Matrilateral Kin in Tamil Kinship. In: *Economic and Political Weekly* 29, 15, S. 855–861.

Kashyap, R. L. (2003): *Rig Veda Mantra Samhitā*. Bangalore: Sreeranga Printing & Publishing House.

Katju, Markandey und Ashok Bhan (07.07.2006): *Lata Singh vs. State of U.P. and Another*. Urteil am Supreme Court of India. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/1364215/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Kaushalya (2019): Socio-Cultural Attitude Towards Women and Shudras in Ancient Age: A Study of the Vedas and Dharmashastra. In: *International Journal of Social Science and Humanity* 9, 4, S. 107–110.

Kausthub, Lakshmi, C. Diwakar und V. Ramesh (2000): *The Veda Story*. Chennai: Krishnamacharya Yoga Mandiram.

Khan, Salman und Pragyan Paramita Pattnaik (2023): Collective hypocrisy and self: An assessment of modern India in the select novels of Aravind Adiga. In: *International Journal of Multidisciplinary Education and Research* 8, 2, S. 28–30.

Khatak, Sunita, Naman Wadhwa, Aashish Kumar Pandey und Priyanka Poonam (2020): Public perception of genetic counseling in India: Opening mind Eyes. In: *Shodh Sarita* 7, 27, S. 104–111.

Kishwar, Madhu (1994): Codified Hindu Law: Myth and Reality. In: *Economic and Political Weekly* 29, 33, S. 2145–2161.

Knowles, Charlotte (2022): Beyond adaptive preferences: Rethinking women's complicity in their own subordination. In: *European Journal of Philosophy* 30, 4, S. 1317–1334.

König, René (2011): *Émile Durkheim. Die Regeln der soziologischen Methode*. Deutsch von René König. Neuwied u.a.: Luchterhand.

Komatsu, Hisae (2021): The Emergence of Women's Voices in Early Twentieth-Century Hindi Magazines. In: *Südasien-Chronik – South Asia Chronicle* 11, S. 69–84.

Kosambi, Meera (2016): *Pandita Ramabai: Life and landmark writings*. London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Kuczynski, Thomas (Hg.) (2022): *Lohn, Preis und Profit. Das kleine „Kapital“: Ein Vortrag zur Politischen Ökonomie des Kapitalismus*. Hamburg: VSA.

Kurrien, Rahel und Easter Dawn Vo (2004): Who's in Charge? Coparenting in South and Southeast Asian Families. In: *Journal of Adult Development* 11, 3, S. 207–219.

Langenbacher, Nora (2017): *Empowerment von Frauen in Indien: Getting the balance right?* Online-Publikation, refubium.fu-berlin.de, URL: <https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/13817/Dissertation_Langenbacher.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Larios, Borayin (2017) *Embodying the Vedas, Traditional Vedic Schools in Contemporary Maharashtra*. Warsaw, Berlin: De Gruyter Open Ltd.

Lebkowska, Anna (2012): Between the Anthropology of Literature and Literary Anthropology. Übersetzt von Jan Pytalski. In: *Teksty Dugie* 2, Special Issue – English Edition, S. 30–43. Online publiziert: [tekstydrugie.pl](https://tekstydrugie.pl/wp-content/uploads/2016/06/1.pdf), <https://tekstydrugie.pl/wp-content/uploads/2016/06/1.pdf>, letzter Abruf am 18.10.2024.

Leitz, Andreas (2023): *The Branches of the Rig Veda. Different Traditions in Vedic Period.* Bd. 1. Delhi, Pathak Publisher and Distributors.

Lieten, Georges Kristoffel (2000): Children, Work and Education – II: Field Work in Two UP Villages, In: *Economic and Political Weekly* 35, 25, S. 2171–2178.

List of Socially and Economically Backward Classes, Communities and Subcastes (SEBC) in the State of Odisha sind drei *jyotiṣā*-Geburtsgruppen unter den Nummern 163–165 aufgezählt. In: Odiaportal (16.06.2020), URL: <<https://www.odiaportal.in/2020/06/odisha-list-of-sebc-socially-and.html>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Lodhia, Sharmila (2009): Dowry Prohibition Act. In: *Encyclopedia of Gender and Society* 2. Thousand Oaks: Sage Publications, S. 225–226.

Lohmeier, Anke-Marie (2007): Was ist eigentlich modern? Vorschläge zur Revision literaturwissenschaftlicher Modernebegriffe. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 32, 1, S. 1–15.

Lubin, Timothy (2016a): Custom in the Vedic Ritual Codes as an Emergent legal Principle. In: *Journal of the American Oriental Society* 136, 4, S. 669–687.

Lubin, Timothy (2016b): The Vedic *Homa* and the Standardization of Hindu *Pūjā*. In: Payne, Richard K. und Michael Witzel (Hg.): *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press, S. 143–166.

Macdonell, Arthur Anthony (1893): *A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London: Longma.

Mathur, G. P. (05.05.2004): *P.M. Bhargava & Ors vs University Grants Commission & Anr.*, Appeal (civil) 5886 of 2002. Urteil am Supreme Court of India. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/697794/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Mādhavaḥ, Harṣadevaḥ (1994): *Mṛgayā. A Collection of Sanskrit Poems*. Ahmedabad: Bābubhāī Hālācanda Śāha.

Mādhavaḥ, Harṣadevaḥ (2008): *Mūko rāmagirir bhūtvā: ādhunikasāṃskṛtopanyāsaḥ*. Navadehalī: Rāṣṭriyasaṃskṛtasamsthānam.

Mādhavaḥ, Harṣadevaḥ (2013): Savitā. In: Bisval, Banamali, Narayana Dash, Rakesh Das (Hg.): *Kathāsarit* 17, S. 97–99.

Mādhavaḥ, Harṣadevaḥ (2016): *Drākṣāvallī* [Weinrebe]. *An Anthology of Contemporary Sanskrit Ghazals*. Delhi: Sāhitya Akademī.

Mādhavaḥ, Harṣadevaḥ (2018): Savitā. In: *Smṛtīnām jarjaritāni pr̥ṣṭhāni* [Verblichene Seiten der Erinnerungen]. Allahabad: Kathābhāratī, S. 9–12.

Mahābhārata, Virata Parva. Übersetzt von Ganguli, Kisari Mohan. E-Book of The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. In: Gutenberg Projekt (Hg.) Online, URL: <<https://www.gutenberg.org/files/12058/12058-h/12058-h.htm>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Maintenance and Welfare of Parents and Senior Citizens Act, 2007. India Code, URL: <https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/8865/1/200756senior_citizenact.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Malzahn, Melanie (2001): *Sandhiphänomene im Rigveda als Reflexe von Archaismen und Dialektismen*. Wien. Online-Publikation: core.ac.uk, <<https://core.ac.uk/download/pdf/11584698.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Marx Aveling, Eleanor (Hg.) (1998): *Karl Marx: Value, price, and profit. Addressed to working men*. London: S. Sonnenschein.

Mawrie, Barnes L. (2015): *From maternal uncle to father: an anthropological study on changing patriarchy among the Khasis*. Shillong: Vendrame Institute Publications.

Mayne, John Dawson (1878): *A treatise on Hindu law and usage*. Madras: Higginbotham.

McClish, Mark (2019): From Law to Dharma: State law and Sacred Duty in Ancient India. In: *Journal of Law and Religion* 34, 3, S. 284–309.

MeasuringWorth Foundation (1960 cont.): Kaufkraftfragen historischer Währungen. MeasuringWorth.com, URL: <<https://www.measuringworth.com/aboutus.php>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Mehendale, M. A. (1988): On Mitradruh and Mitradroha. In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 69, 1, 4, S. 249–254.

Melchor, Fernanda (2019): *Saison der Wirbelstürme*. Aus dem Spanischen von Angelica Ammar. Berlin: Wagenbach.

Menski, Werner F. (2009). Hindu Marriage Law. In: *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*. Delhi: Oxford Academic, S. 273–321.

Merton, Robert King (1968): *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press, Simon and Schuster.

Meyer, Johann Jakob (1989): *Sexual life in ancient India: a study in the comparative history of Indian culture*. Delhi: Motilal BanarsiDass Publishers.

Michaels, Axel (1998): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Millet, Kate (1969): *Sexual Politics*. Urbano and Chicago: University of Illinois Press.

Mines, Mattison (1988): Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India. In: *American Anthropologist* 90, 3, S. 568–579.

Mines, Mattison (1994): *Public Faces, Private Lives: Community and Individuality in South India*. Berkeley u. a.: University of California Press.

Mishra, Ashok (2019): *Hinduism, Ritual, Reason and Beyond*. Mumbai: Story Mirror Infotech.

Misra, Dipak (27.09.2018): *Joseph Shine vs. Union of India*. Urteil am Supreme Court of India. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/42184625/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Mitākṣarā (1918): *Yajnavalkya Smriti with the Commentary of Vijnanesvara called the Mitaksara. Mitaksara and Notes from the Gloss of Bālambhaṭṭa. Translated by Late Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyārṇava*. Allahabad: The Panini Office. (= The Sacred Books of the Hindus XXI).

Mock, Heike (2017): *Daten und Analysen zum Hochschul- und Wissenschaftsstandort Indien*. (= DAAD (Hg.): DAAD-Bildungssystemanalyse: Indien 2017), S. 1–34. Online-Publikation. daad.de, URL: <https://www2.daad.de/medien/der-daad/analysen-studien/bildungssystemanalyse/indien_daad_bsa.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

More, Pratik (2021): A Review of Importance of Premarital Checkup and Counselling among Young Adults. In: *Psychology* 58, 2, S. 6369–6373.

Mosher, Donald L. und Mark Serkin (1984). Measuring a macho personality constellation. In: *Journal of Research in Personality* 18, 2, S. 150–163.

Münster, Daniel (2007): *Postkoloniale Traditionen. Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Südinien*. Bielefeld: transcript.

Mukherjee, Meenakshi (1979): Deadweight of Tradition: The Sati-Savitri Ideal. In: *Manushi* 2, S. 10–11.

Mukherji, Sujit (1997). *Modern Poetry and Sanskrit Kavya: Buddhadeva Bose*. Translated from Bangla by Sujit Mukherji. Bangalore: Sāhitya Akadami.

Mullatti, Leela (1995): Families in India: Beliefs and Realities. In: *Journal of Comparative Family Studies* 26, 1, S. 11–25.

Murdock, George Peter (1981). *Atlas of World Cultures*. Pittsburgh: Pittsburgh UP.

Mushtaq, Raheel, Sheikh Shoib, Tabindah Shah und Sahil Mushtaq (2014): Relationship Between Loneliness, Psychiatric Disorders and Physical Health. A Review on the Psychological Aspects of Loneliness. In: *Journal of Clinical and Diagnostic Research* 8, 9, S. 1–4.

Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937. India Code, URL: <<https://www.india-code.nic.in/bitstream/123456789/2303/1/A1937-26.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Nachescu, Voichita (2006): *Becoming the Feminist Subject. Consciousness-raising Groups in Second Wave Feminism*. State University of New York: Buffalo ProQuest Dissertations & Theses.

Nagarathna, B. V. und Augustine George Masih (19.04.2024): *Dolly Rani vs. Manish Kumar Chancal, Transfer Petition (C) No(S), 2043/2023*. Urteil am Supreme Court of India. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/48454477/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Nash, Geoffrey P. (2016): *Marmaduke Pickthall*. Boston: Brill (= Muslim Minorities 21).

Nelson, Matthew (2018): *Translingual Nostalgias in Modern Sanskrit and Indian Poetry in English*. Dissertation. Internet-Publikation. Illinois Library Ideals, ideals.illinois.edu, URL: <<https://www.ideals.illinois.edu/items/107235>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Norenzayan, Ara (2006): Evolution and Transmitted Culture. In: *Psychological Inquiry. An International Journal for the Advancement of Psychological Theory* 17, 2, S. 123–127.

Old Special Marriage Act of 1872. Government of the People's Republic of Bangladesh. bdlaws.minlaw.gov.bd, URL: <<http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-details-25.html>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Olivelle, Patrick (1999): Introduction. In: Olivelle, Patrick: *Dharmasūtras – The Law Codes of Āpastamba, Baudhāyana, Gautama and Vasiṣṭha*. Oxford: Oxford UP.

Olivelle, Patrick (1999): *Dharmasūtras – The Law Codes of Āpastamba, Baudhāyana, Gautama and Vasiṣṭha*. Oxford: Oxford UP.

Olivelle, Patrick (2005): *Dharmasūtra Parallels. Containing the Dharmasūtras of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Barnasidass.

Olivelle, Patrick (2013): *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilīya's Arthaśāstra*. New York: Oxford UP.

Pal, Sumana (2019): Educational Status of Women in India: Past and Present. In: *Mahila Pratishtha* 5, 1, S. 61–76.

Pandian, Jacob (1987): *Caste, Nationalism and Ethnicity. An Interpretation of Tamil Cultural History and Social Order*. Bombay: Popular Prakashan.

Pandey, Mithilesh (2019): *ādhunika saṃskṛta sāhitya kā itihāsa – The History of Modern Sanskrit Literature*. 2 Bde. New Delhi: Radha Publications.

Pandey, Raj Bali (1949): *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Banaras: Vikrama Publications.

Parr, Rolf (2016): Neue Realismen. Formen des Realismus in der Gegenwartsliteratur. In: Fauth, Sören R., Hans Parr (Hg.): *Neue Realismen in der Gegenwartsliteratur*. Bd. 1. Leiden: Brill, Fink. (= Szenen/Schnittstellen), S. 11–22.

Patton, Laurie L. (2019): Sanskrit and personality development: emotion and dialogue in the twentieth century writings of Kshama Rao. In: Patton, Laurie L., Lauren M. Bausch und Ganesh Umakant Thite: *Self, Sacrifice and Cosmos. Vedic Thought, Ritual, and Philosophy*. M. Delhi: Primus Books, S. 211–222.

Patton, Laurie L. (2020): *Women and language in the early Indian tradition*. In: Ayres-Bennett, Wendy und Helena Sanson (Hg.): *Women in the History of Linguistics*. Oxford: Oxford UP, S. 449–468.

Pāṭanī, Vīṇāpānī (1994): Vijayā [Frauenname]. In: Pāṭanī, Vīṇāpānī: *Aparājitā* [Die Unbesiegte] Delhi: Nāga Prakāśaka, S. 1–20.

Paul, Eva (2007): Die Dawoodi Bohras – eine indische Gemeinschaft in Ostafrika. In: *Beiträge zur 1. Kölner Afrikawissenschaftlichen Nachwuchstagung (KANT I)* 2006, 16. Online-Publikation. uni-koeln.de, URL: <https://www.uni-koeln.de/phil-fak/afrikanistik/kant/data/PE1_kant1.pdf>, S. 1–12, letzter Abruf am 18.07.2024.

Payer, Alois (3.9.2004): *Dharmashastra: Einführung und Überblick 3. Übersicht über die wichtigsten Quellen*. Online-Publikation. payer.de, URL: <<http://www.payer.de/dharmashastra/dharmash03.htm>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Pearl, David und Werner Menski (1998): *Muslim family law*. London: Sweet & Maxwell.

Pernau, Margrit (2008): *Bürger mit Turban. Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Pickthall, Marmaduke William (1953): *The Meaning of the Glorious Koran*. New York: New American Library. (Erstausgabe 1930).

Pickthall, Marmaduke (2018): *The Meaning Of The Glorious Quran*. Global Grey e-books. Digitalisiert von Pickthall, Marmaduke William (1953). Online-Publikation. globalgreyebooks.com, URL: <<https://www.globalgreybooks.com/meaning-of-the-glorious-quran-e-book.html#downloads>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Pingree, David (1973): The Mesopotamian Origin of Early Indian Mathematical Astronomy. In: *Journal for the History of Astronomy* 4, 1, S. 1–12.

Pitre, Amita und Lakshmi Lingam (2021): Age of consent: Challenges and Contradictions of Sexual Violence Laws in India. In: *Sexual and Reproductive Health Matters* 29, 2, S. 461–474. Online-Publikation von Taylor and Francis, tandfonline.com, URL: <<https://doi.org/10.1080/26410397.2021.1878656>>, letzter Abruf am 15.07.2024.

Plant, Byron King (2008): Secret, Powerful, and the Stuff of Legends: Revisiting Theories of Invented Tradition. In: *The Canadian Journal of Native Studies* XXVIII, 1, S.175-194.

Plester, Barbara (2015): ,Take it like a man!': Performing hegemonic masculinity through organizational humour. In: *Ephemera, theory & politics in organization* 15, 3, S. 537–559.

Plimmer, Martin und Brian King (2007): *Unglaublich aber wahr. 290 kurze Geschichten vom Zufall*. Aus dem Englischen von Wolfgang Crass. Bergisch Gladbach: BasteiLübbe.

Prajapati, Manibhai Kamrajdas (Hg.) (2005): *Post-Independence Sanskrit Literature: A Critical Survey*. New Delhi: Standard Publishers.

Prajapati, Sweta (2014). *A Marigold of Modern Sanskrit Literature*. Delhi: New Bhartiya.

Prasad, Devi (2014): Community Formation Through the Ritual Practices: A Sociological Study of Yadavs in Rajanpura and Tarawa Village of Uttar Pradesh. In: *Indian Journal of Social Development* 14, 1 (= Serial Publications) S. 13–19.

Press Information Bureau, Government of India, Ministry of Home Affairs (24.04.2015): *Census 2011, Data on Marital Status & Fertility & Head of Household*. Online-Publikation. pib.gov.in, URL: <<https://pib.gov.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=119871>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Prets, Ernst (2004): Theories of Debate, proof and counter-proof in the early Indian dialectical tradition. In: Balcerowicz, Piotr und Marek Mejor (Hg.): *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*. Delhi: Motilal Banarsi Dass, S. 435–448.

Protection of Women from Domestic Violence Act, 2005. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/542601/>>, letzter Abruf 14.10.2024.

Pugh, Judy F. (1983): Astrology and Fate: The Hindu and Muslim Experiences. In: Keyes, Charles F. und E. Valentine Daniel (Hg.) *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley u.a.: University of California Press, S. 131–146.

Qasmi, Muhammadullah Khalili (12.05.2023): *Translating the Quran in Vedic Language*. In: Darul Uloom Deoband, deobandonline.com, URL: <<https://deobandonline.com/en/2023/05/12/translating-the-quran-in-vedic-language/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Rajendrakumar, Jinashree, Manjula V. Naidu und Santosh Rajan (2023): Process of Emotion Regulation in Indian Couples During Gottman's Dreams-Within-Conflict Intervention: A Mixed-Methods Design Study. In: *Contemporary Family Therapy* 46. Online-Publikation, PDF, o.S. <URL: <DOI - 10.1007/s10591-023-09671-y>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Ranganath, S. (2009): *Modern Sanskrit Writings in Karnataka*. Delhi: Rashtriya Sanskrit Sa-nsthān (= Lokapriyasāhityagranthamālā 5).

Rāva, Kṣamā (1954a): Mithyāgrahaṇam [Missverständnis]. In: *Kathāmuktāvalī – 15 Laghukathānāṁ Saṅgrāhaḥ* [Kette aus Erzählungsperlen – eine Anthologie von 15 kurzen Erzählungen]. Mumbāpurī 2: Na. Mā. Tripāṭhī, S. 24–30.

Rāva, Kṣamā (1954b): Vidhavodvāhasaṅkatam [Ungünstige Umstände für eine Witwenheirat]. In: *Kathāmuktāvalī – 15 Laghukathānāṁ Saṅgrāhaḥ* [Kette aus Erzählungsperlen – eine Anthologie von 15 kurzen Erzählungen]. Mumbāpurī 2: Na. Mā. Tripāṭhī, S. 71–75.

Rāva, Kṣamā (1954c): Kṣaṇikavibhramaḥ [Ein situationsbedingter Fehler]. In: *Kathāmuktāvalī – 15 Laghukathānāṁ Saṅgrāhaḥ* [Kette aus Erzählungsperlen – eine Anthologie von 15 kurzen Erzählungen]. Mumbāpurī 2: Na. Mā. Tripāṭhī, S. 76–92.

Rāva, Kṣamā (1954d): *Kathāmuktāvalī – 15 Laghukathānāṁ Saṅgrāhaḥ* [Kette aus Erzählungsperlen – eine Anthologie von 15 kurzen Erzählungen]. Mumbāpurī 2: Na. Mā. Tripāṭhī.

Rawal, Vandana (2017): *Adhunik Sanskrit laghu katha sahitya ka – samajshastriya adhyayan (sociological study of modern Sanskrit short story literature)*. Dissertation, University of Delhi. Delhi: Vidyanidhi Prakāśan.

Ray, Ujjayini (1999): “*Idealizing Motherhood*”: *The Brahmanical Discourse on Women in Ancient India (circa 500 bce–300 ce)*. London: ProQuest LLC.

Registration of Marriage of Non-Resident Indian Bill, 2019. prsindia.org, URL: <https://prsindia.org/files/bills_acts/bills_parliament/2019/Registration%20of%20Marriage%20of%20NRI%20Bill,%202019.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Reitfeld, Helmut (2001): *Die Bedeutung der UN-Weltkonferenz gegen Rassismus für Indien*. Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.). (= Länderberichte), o. S. Online-Publikation. URL: <https://www.kas.de/de/laenderberichte/detail/-/content/die-bedeutung-der-un-weltkonferenz-gegen-rassismus-fuer-indien#header_order_info>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Renner, Elmar (2021): Übersetzen aus dem Hindi auf dem Wort-Text-Kontinuum und die graduelle Fulguration von Bedeutung. In: Niklas, Ulrike, Heinz Werner Wessler, Peter Wyzlic und Stefan Zimmer (Hg.): „*Das alles hier*“: *Festschrift für Konrad Klaus zum 65. Geburtstag*.

Heidelberg u.a.: CrossAsia, S. 263–282. Online-Publikation. crossasia.org, URL: <<https://doi.org/10.11588/xabooks.815>>, letzter Abruf am 13.07.2024.

Reskin, Barbara F. (1988): Bringing the Men back in: Sex Differentiation and the Devaluation of Women's Work. In: *Gender & Society* 2, 1, S. 58–81.

Rew, Martin, Geetanjali Gangoli, Aisha K. Gill (2013): Violence between Female In-laws in India. In: *Journal of International Women's Studies* 14, 1, S. 147–160.

Rinofner-Kreidl, Sonia (2012): Scham und Autonomie. Zur Phänomenologie selbstbezüglicher Gefühle. In: *Phänomenologische Forschungen*, S. 163–191.

Rocher, Ludo (1993): Books in an Oral Culture: The Indian „Dharmaśāstras“. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 137, 2, S. 254–267.

Rosenbaum, Johannes (2017): *Die Islamische Ehe in Südasien. Zeitgenössische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Etikette*. Würzburg: Ergon.

Rosenhaft, Eve (1987): Review: History, Anthropology, and the Study of Everyday Life. In: *Comparative Studies in Society and History* 29, 1, S. 99–105.

Rothmann, Ralf (27.04.2020): „Der Autor hat immer Recht.“ Online-Publikation. *Süddeutsche Zeitung Online*: <<https://www.sueddeutsche.de/kultur/raimund-fellinger-nachruf-gestorben-suhrkamp-1.4889701>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Roye, Susmita (2020): *Women's Fiction in English Shaping Cultural History (1890-1947)*. Oxford: University Press.

Sahoo, Subal Chandra (2025): Inner Realization Paves the Way to Infinite Bliss. In: *The Brāhmī, International Multidisciplinary Research Journal* 1, 4, S. 1–7.

Sahoo, Harihar und R. Nagarajan (2020): “Daughter Only” Families in Selected High and Low Son Preference States in India: A Comparative Analysis. In: *Indian Journal of Human Development* 14, 2, S. 234–256.

Saini, Hemraj (2023): Modern Sanskrit Children's Literature. In: *Knowledgeable Research* 1, 9, S. 17–48.

Sankaran, Sindhuja, Maciek Sekerdej und Ulrich von Hecker (2017): The Role of Indian Caste Identity and Caste Inconsistent Norms on Status Representation. In: *Frontiers in Psychology* 8, S. 1–14.

Sanskrit Periodicals: Newspapers and Magazines (2013). Online-Publikation. sanskrit-documents.org, URL: <<https://sanskritdocuments.org/news/SanskritNewspapersandMagazines.html#SECTION0000900>>, letzter Abruf am 14.10.2024

Sarasin, Philipp (1996): Arbeit, Sprache – Alltag. Wozu noch „Alltagsgeschichte“? In: *WerkstattGeschichte* 15, S. 72–85.

Sastri, V. Subrahmanya und M. Ramakrishna Bhat (1946): *Varahamihira's Brihat Samhita with an English Translation and Notes*. Bangalore: V. B. Soobiah & Sons at the M. B. D.

Sathe, Shanta A. (1983): Tilak's Connotation of the Concept of Swaraj. In: Inamdar, N. R. (Hg.): *Political Thought and Leadership of Lokmanya Tilak*. New Delhi: Concept Publishing Company, S. 35–44.

Satish, Navina T. (2020): Religion und Sexualmoral in Indien. Eine Studie zum gesellschaftlichen Umgang mit hinduistischen Traditionen. In: Bertram Schmitz (Hg.): *Religionen aktuell* 29. Baden-Baden: Tectum und Nomos Verlag, S. 213 – 236.

Sawhney, Simona (2004): Who is Kalidasa? Sanskrit poetry in modern India. In: *Postcolonial Studies* 7, 3, S. 295–312.

Sayers, Matthew R. (2015): The *Śrāddha: The Development of Ancestor Worship in Classical Hinduism*. In: *Religion Compass* 9, 6, S. 182–197.

Schaller, Mark (2006): Parasites, Behavioral Defenses, and the Social Psychological Mechanisms Through Which Cultures Are Evoked. In: *Psychological Inquiry. An International Journal for the Advancement of Psychological Theory* 17, 2, S. 96–101.

Scharfe, Hartmut (2002): *Education in ancient India*. Leiden: Brill. (= Handbuch der Orientalistik 16, 2).

Schied, Michael (2004): Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik – Willensbildung im modernen Indien. In: *Indien – Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, S. 43–68.

Schneider, Johannes (1996). *Sukṛtidatta Pantas Kārtavīryodaya: ein neuzeitliches Sanskrit-Mahākāvya aus Nepal*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica (= Indica et Tibetica 27).

Selbmann, Rolf (2015): *Die Wirklichkeit der Literatur: Literarische Texte und ihre Realität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Shah, Shalini (2012): On Gender, Wives and „Pativrataś“. In: *Social Scientist* 40, 5/6, S. 77–90.

Sharif, Ja'far (1999): *Islam in India: or the Qānūn-i-Islām. The Customs of the Musalmāns of India*. London, New York: Routledge (Neuauflage des Reprints von 1921. Erstauflage 1832).

Sharif, Qur'an (1897): *The Holy Koran*. Cawnpore: Razzaqi Press.

Sharma, Ira (2003): *The Laghukatha: A historical and Literary Analysis of a Modern Hindi Prose Genre*. Berlin: De Gruyter.

Sharma, Jyotirmaya (2020): *The Ocean of Mirth: Reading Hāsyārnava-Prahāsanam of Jagadīśvara Bhaṭṭācārya, A Political Satire for All Times*. London, New York: Routledge.

Sharma, N. Ranganatha (1995): *Contributions of Women to Post Independence Sanskrit Literature*. Bangalore: Span Print.

Sharma, N. Ranganatha (1996): *Modern Sanskrit Literature*. Bangalore: Pustakalaya Publications.

Sharma, N. Ranganatha (2009): *Modern Sanskrit Writings in Karnataka*. Navadehalī: Rāṣṭriyasāṃskṛtasāṃsthānam (= Lokapriyasāhityagranthamālā 5).

Sharma, Sharad Kumar (12.06.2020): *Madhu Bala v. State of Uttarakhand and others* (Habeas Corpus Petition No. 8 of 2020). Urteil am Uttarkhand High Court. livelaw.in, URL: <https://www.livelaw.in/pdf_upload/pdf_upload-376689.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Sharma, Suruchi (2018): Hypocrisy and Gender Discourse: A Critical Appraisal of U. R. Ananthamurthy's Samskara: A Rite for a Dead Man. In: *The Expression. An International Multidisciplinary e-Journal*, 4, 4, PDF, S. 29–33. Online-Publikation. URL: <<https://www.expression-journal.com/downloads/6.-dr-suruchi-sharma-paper.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Sheel, Ranjana (1997): Institutionalisation and Expansion of Dowry System in Colonial North India. In: *Economic & Political Weekly* 32, 28, S. 1709–1718.

Sheikh, Abrar Husain (1976): *Marriage customs among Muslims in India: a sociological study of the Shia marriage customs*. New Delhi: Sterling Publishers. (Erstauflage 1951).

Shenoy-Packer, Suchitra (2013): Her Holiness: The Purohitas of Pune, India: Female Hindu Priests as Embodied, Emotional–Spiritual, and Aesthetic (Performative) Laborers. In: *Journal of International and Intercultural Communication* 6, 3, S. 183–202.

Shipra, Suneja, Nandita Chaudhary, Bhanumathi Sharma (2015): Children as Carers for their Siblings in Indian Families: Using Dialogical Self Theory to Examine Chi[l]dren's Narratives. In: *International Journal for Dialogical Science* 9, 1, S. 97–114.

Shukla, Hira Lal (1969): *Renaissance in Modern Sanskrit Literature*. Raipur: Alok Prakashan.

Shukla, Hira Lal (2002): *Modern Sanskrit Literature. Tradition and Innovations*. Delhi: New Bharatiya.

Sidhwa, Bapsi (2006): *Water. A Novel based on the Film by Deepa Mehta*. Toronto: Key Porter Books Limited.

Singh, Abhishek, Praveen Chokhandre, Ajeet Kumar Sing, Kathryn M. Barker, Kaushalendra Kumar, Lotus McDougal, K. S. James und Anita Ray (2022): Development of the India Patriarchy Index: Validation and Testing of Temporal and Spatial Patterning. In: *Social Indicators Research* 159, S. 351–377.

Singh, Kirti (2013): *Separated and Divorced Women in India: Economic Rights and Entitlements*. Ottawa u.a.: International Development Research Centre (IDRC) and SAGE Publications India.

Singh, Kuldip und Ahmad S. Saghir (26.4.1996): *Parayankandiyal Eravath Kanapravan Kaliani Amma (SMT)and Others vs. K. Devi and Others*. Urteil am Supreme Court of India. Casemine.com, URL: <<https://www.casemine.com/judgement/in/5609ace1e4b014971140fecd>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Singh, Nelistra (1992): The vivaha (marriage Samskara) as a paradigm for religio-cultural integration in Hinduism. In: *Journal for the Study of Religion* 5, 1, S. 31–40.

Singh, Prathiba M. (22.12.2020): *Mohd Nadeem versus Mohd Rafi*, RSA-72-2020. Urteil am Delhi High Court. Casemine.com, URL: <<https://www.casemine.com/judgement/in/5ff7326e9fca1901e1e1da0e>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Sinha, P. N. (04.02.2005): *Shibnath Mukherjee and Ors. vs. State of West Bengal and Anr.* 2005 (4) CHN 447. Urteil am Calcutta High Court. Indian Kanoon, URL: <<https://indiankanoon.org/doc/626250/>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Söndermann, Michael (18.03.2022): „DEN Schriftsteller gibt es nicht“, Nr. 07. Online-Publikation. Söndermann, Michael: *Kulturwirtschaft.de*. URL: <<https://kulturwirtschaft.de>>, letzter Abruf am 18.07.2024.

Solte-Gresser, Christiane (2015): Begabte Schwindlerinnen. Über die Inszenierungen der Lüge bei Ljudmila Ulickaja. In: *Cahiers d'Études Germaniques* 68, S. 191–205. Online-Publikation. Open Edition Journals, URL: <<https://doi.org/10.4000/ceg.1554>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Spradley, James P. und David W. McCurdy (Hg.) (2002): *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*. Boston: Little, Brown and Company (Erstausgabe 1971).

Srinivas, Mysore Narasimhachar (1984): *Some Reflections on Dowry*. New Delhi: Center for Women's Development Studies, PDF, S. 1–32. Online-Publikation. womenstudies.in, URL: <http://www.womenstudies.in/elib/dowry/dw_some_reflections.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Srinivasan, Padmavathi, Nizamuddin Khan, Ravi Verma, Dora Giusti, Joachim Theis und Supriya Chakraborty (2015): *District-Level Study on Child Marriage in India. What do we know about the prevalence, trends and patterns?* New-Delhi: International Center for Research on Women (ICRW). PDF, S. 1–52. Online-Publikation. icrw.org, URL: <<https://www.icrw.org/wp-content/uploads/2016/10/District-level-study-on-Child-Marriage-in-India.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Śrī Yogamāyā, Parāmbā (2009): *Mṛtyuh candramasaḥ. A translation from Oriya into Sanskrit*. New Delhi: Samskrita Bharati.

Śrī Yogamāyā, Parāmbā (2011): Bhāgyabalam uta niṣṭhābalam [Die Macht des Schicksals und die Kraft der Standfestigkeit]. In: Śrī Yogamāyā, Parāmbā: *Samprakāḥ. Kathāsaṃgrahaḥ* [Beziehung. Sammlung von Erzählungen]. Neu-Delhi: Saṃskṛtabhāratī, 1–4.

Starkweather, Katherine und Monica H. Keith (2019): One Piece of the Matrilineal Puzzle: The Socioecology of Maternal Uncle Investment. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 374, 1780, S. 1471–2970. Online-Publikation. royalsocietypublishing.org, URL: <<https://doi.org/10.1098/rstb.2018.0071>>, letzter Abruf am 16.07.2024.

Statistisches Bundesamt, Wiesbaden (Hg.) (1995): *Länderbericht Indien*. Stuttgart: Metzler-Poeschel. PDF, S. 1–162. Online-Publikation. statistischebibliothek.de, URL: <https://www.statistischebibliothek.de/mir/servlets/MCRFileNodeServlet/DEHeft_derivate_00035897/LB-Indien-1995.pdf;jsessionid=1902FCC8FCCF13F98112657CD9CB8632>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Sternbach, Ludwik und K. V. Sarma (Hg.) (1981): *Maha-subhāṣita-saṃgraha*. [Große Sammlung von Sprichwörtern] Bd. V. Hoshiapur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute.

Stüssel, Kerstin (2011): Verschollen. Erzählen, Weltverkehr und Literatur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Neumann, Michael und Kerstin Stüssel (Hg.): *Magie der Geschichten. Weltverkehr, Literatur und Anthropologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Paderborn: Konstanz University Press, S. 265–281.

Tahir, Naema N. (2021): Understanding Arranged Marriage: An Unbiased Analysis of a Traditional Marital Institution. In: *International Journal of Law, Policy and the Family* 35, 1, S. 1–20.

Tambiah, Stanley Jeyeraja und Jack Goody (1973): *Bridewealth and Dowry*. Cambridge UK: Cambridge UP.

Taylor, McComas (2021): *The Viṣṇu Purāṇa. Ancient Annals of the God with Lotus Eyes*. Canberra: (Australian National University) ANU Press.

Times of India (25.06.2005), Delhi-Ausgabe, Chennai: “Woman performs last rites!” Online-Publikation. Times of India Archive, timesofindia.indiatimes.com, URL: <<https://timesofindia.indiatimes.com/india/woman-performs-last-rites/articleshow/1152300.cms>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Tillotson, Sarah (1994): *Indian Mansions: A Social History of the Haveli*. Cambridge: Orient Longman.

Titzmann, Fritzi-Marie (2011): Matchmaking 2.0. The Representation of Women and Female Agency in the Indian Online Matrimonial Market. In: *Internationales Asienforum* 42, 3–4, S. 239–256.

Tomy, Ann Clara (2019): Property Rights of Women under Hindu Law: From Vedas to Hindu Succession (Amendment) Act 2005. In: *Supremo Amicus* 10, S. 24–33.

Tracy, Larissa (2019a): Conclusion. In: Tracy, Larissa (Hg.): *Treason. Medieval and Early Modern Adultery, Betrayal, and Shame*. Leiden, Boston: Brill (= Explorations in Medieval Culture 10), S. 371–397.

Tracy, Larissa (2019b): Introduction. In: Tracy, Larissa (Hg.): *Treason. Medieval and Early Modern Adultery, Betrayal, and Shame*. Leiden, Boston: Brill (= Explorations in Medieval Culture 10), S. 1–22.

Tripāṭhī, Rādhāvallabha (2012a): *Ādhunika-saṃskṛta-sāhitya-sandarbha-sūcī* [Referenzliste der modernen Sanskritliteratur]. New Delhi: Raṣṭriyasaṃskṛtasamsthānam.

Tripāṭhī, Rādhāvallabha (2012b): Introduction. In: Hanneder, Jürgen und Måns Broo (Hg.): *Studies on Modern Sanskrit Writings: Ādhunikasaṃskṛtasāhityānuśīlanam. Papers Presented in the Section on Modern Sanskrit Writings. Proceedings of the 15th World Sanskrit Conference*. New Delhi, 05.–10.01.2012. PDF S. 4–20. Online-Publikation: GRETIL e-library, URL: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil_elib/HaB014_Hanneder_Broo_eds_Studies_on_Modern_Sanskrit_Writings_15thWSC-Panel_2012.pdf>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Tripāṭhī, Rādhāvallabha (2016): *Kṣamā Devī Rāva (1890–1954). Criticism and Interpretation*. New Delhi: Sāhitya Akadamī.

Tripāṭhī, Vijaya Narayan (2008): Astrology in India. In Helaine Selin (Hg.): *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Dordrecht: Springer Netherlands, S. 264–267.

Trivedi, Ira (2014): *India in Love: Marriage and Sexuality in the 21st Century*. New Delhi: Aleph Book Company.

Tyabji, Salima (2023): *The Changing World of a Bombay Muslim Community, 1870-1945*. Oxford: Oxford UP.

Tyagi, Jaya (2008): *Engendering the Early Household: Brahmanical Precepts in the Early Grhyasūtras, Middle of the First Millennium B.C.E.* New Delhi: Orient Longman.

Uberoi, Patricia (2006): *Freedom and Destiny. Gender, Family, and Popular Culture in India*. Oxford: Oxford UP.

Unnithan, Sanju S. (Producer) (2017): *Suryakantha – A Movie in Sanskrit on Ageing*. Kerala. Spire Productions. Director: M. Surendran.

Vinay, Jean-Paul und Jean Darbelnet (1995): *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company (= Benjamins Translation Library 11).

Wadley, Susan Snow (1980): Hindu women's household and household rites in a North Indian Village. In: Falk, Nancy Auer und Rita M. Gross. (Hg.): *Unspoken Worlds. Women's Religious Roles*. San Francisco, London: Harper and Row, S. 95–106.

Wagner-Wright, Sandra (2007): Birth, Marriage, Honor & Poverty: Ramifications of Traditional Hindu Culture & Custom on Modern Indian Women. In: *Forum on Public Policy. A Journal of the Oxford Round Table*. Online-Publikation. academia.edu, URL: <https://www.academia.edu/64394423/Birth_Marriage_Honor_and_Poverty_Ramifications_of_Traditional_Hindu_Culture_and_Custom_on_Modern_Indian_Women>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Welsch, Wolfgang (1997): Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. In: Schneider, Irmela und Thomson, Christian W. (Hg.): *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand 1997, S. 67–90.

Welsch, Wolfgang (1998): Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: *Mainzer Universitätsgespräche. Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturgeggnung. Mainzer Universitätsgespräche 1998*. Mainz: o.V., o. S.

West, Sir Raymond und Georg Bühler (1878): *A Digest of the Hindu Law of Inheritance and Partition: From the Replies of the Sāstris in the Several Courts of the Bombay Presidency, with Introduction, Notes, and an Appendix*. Bombay: Education Society's Press.

Wicker, Hans-Rudolf (2012): *Postmaritale Wohnregeln. Leitfaden für die Einführungsvorlesung in Sozialanthropologie, 1995–2012*. Bern: Institut für Sozialanthropologie Universität Bern.

Wijesinghe, Gayathri (2017): Hostage to hospitality: Is there a relationship between “sexual hospitality” and sex in commercial hospitality? In: *Hospitality & Society* 7, 2, S. 181–201.

Winternitz, Maurice (1963): *History of Indian Literature* 3. Delhi: Motilal Banarsi Dass.

Wormer van, Katherine S. und Albert R. Roberts (2009): *Death by Domestic Violence: Preventing the Murders and Murder-Suicides*. Westport u.a.: Praeger (= Social and Psychological Issues: Challenges and Solutions).

Young Lives and NCPCR (National Commission for Protection of Child Rights) (Hg.): *A Statistical Analysis of Child Marriage in India Based on Census 2011*. New Delhi: Young Lives und NCPCR, PDF, 1–147. Online-Publikation. Feminist Law Archives, URL: <<https://femnistlawarchives.pldindia.org/wp-content/uploads/Statistical-analysis-of-child-marriage-NCPCR-2017.pdf>>, letzter Abruf am 14.10.2024.

Yusuf, Muhammad (1932): *o. Titel*. Qadiyan und Amritsar: o.V.