

SIE ÄNDERTEN DEN "GEIST" DES GANZEN SYSTEMS (II): WITWENVERBRENNUNG IN BENGALEN

MELITTA WALIGORA

Am 4. Dezember 1829 erließ der Governor General der Provinz Bengalen W. Bentinck die Regulation XVII, A.D. 1829 of the Bengal Code. Mit ihr wurde die Praxis der Verbrennung oder des Begrabens von Witwen der Hindus bei lebendigen Leibe für illegal erklärt und der Bestrafung durch den Kriminalgerichtshof unterworfen. In der Präambel werden im wesentlichen zwei Begründungen angegeben, die aus Sicht der Ostindischen Kompanie (im folgenden: OIK) eine derartige Verordnung notwendig und möglich machen: 1. Diese Praxis verletzt die Gefühle der menschlichen Natur, der Briten wie der Hindus gleichermaßen, und 2. sie ist keine religiöse Pflicht der Hindus. Es wird zugleich darauf verwiesen, daß man damit nicht beabsichtigt, von dem ersten Grundsatz des Systems der britischen Regierung in Indien abzuweichen, welches der einheimischen Bevölkerung die Einhaltung ihrer religiösen Bräuche zusichert, sofern sie nicht - und dies kann als wichtige Einschränkung verstanden werden - gegen Rechtmäßigkeit und Humanität verstoßen, die damit prinzipiell als höhere Werte zu betrachten sind.

Mit dem Erlaß dieser Regulierung und deren Bestätigung durch die britische Regierung in London 1833 fand eine über zwei Jahrzehnte in Bengalen, Kalkutta, geführte Debatte ihren vorläufigen Abschluß. Diese Debatte wurde scheinbar um das schreckliche Schicksal verwitweter Frauen geführt, die in Bengalen zu Beginn des 19. Jh. in zunehmender Zahl auf dem Scheiterhaufen ihres verstorbenen Ehemannes den Tod fanden. Mit dem gesetzlichen Verbot dieser Praxis wurde tatsächlich ein Schritt in der Verbesserung der Lage der Frauen gegangen. Es haben sich drei Parteien um das Verbot der Witwenverbrennung verdient gemacht: bengalische Reformer, allen voran Rammohan Roy, einzelne Beamte der OIK, entscheidend dann W. Bentinck, und christliche Missionare.

Man mag sich allerdings aus heutiger Sicht fragen, worum man sich damals so lange gestritten hatte, wenn es doch "nur" um die Erleichterung des Schicksals von Frauen ging und es "lediglich" einer raschen Entscheidung zur Verhinderung dieser Praxis bedurft hätte? Warum nahm überhaupt diese Praxis gerade in der Provinz Bengalen dieses Ausmaß an, einem geographischen Raum, der an der Peripherie orthodox-brahmanischen Einflusses gelegen, eigene religiöse Traditionen entwickelt hatte, die dieser Praxis entgegenstanden oder sie sogar verboten? Ebenfalls verwunderlich ist es, wenn man bedenkt, daß sich in Bengalen zuerst der Einfluß der westlichen Moderne (Ideen und Institutionen) ausbreitete und Teile der Bevölkerung zu dieser Zeit bereits an modernen Denk- und Lebensweisen Anteil hatten. Dennoch kam es gerade in dieser Zeit zum Aufleben einer Praxis, wie sie es in diesem Ausmaß vermutlich nie Brauch gewesen ist und die nun als wesentlicher Bestandteil der Tradition betrachtet wurde.

Es liegt die Vermutung nahe, daß es in dieser Debatte um mehr gegangen sein muß als um das Los einiger bedauernswerter Frauen. Meine These hierzu schließt sich an einen Beitrag im Heft 10/1998 der Beiträge des Südasien-Instituts¹ an, in dem ich der Frage nachgegangen bin, wann und in welcher Weise die britische Herrschaft in Bengalen errichtet wurde. In nicht immer direkter Weise und keineswegs bewußt nahmen die Briten auf die Entwicklung der bengalischen Gesellschaft Einfluß, auch ohne die volle politische oder ökonomische Macht zu besitzen, indem sie einen neuen "Geist" einführten. Mit der Handlungsmaxime der Zweckrationalität unterwarfen sie das Steuersystem einem modernen, bislang in Bengalen unbekanntem Nützlichkeitsprinzip und einem Streben nach Profitmaximierung, das in der Folge die Gesellschaftsstruktur Bengalens entscheidend veränderte. In diesen Kontext möchte ich auch das Thema der Praxis der Witwenverbrennung stellen, sowohl in dem Aspekt des tatsächlichen Auflebens dieser Praxis (Gründe und Bedeutungen der Witwenverbrennung in dieser Zeit in diesem Raum) als auch in dem Aspekt des Eingreifens der OIK in diese Praxis. Daraus ergab sich eine besondere historische Situation, die die bengalische Witwenverbrennung Anfang des 19. Jh. aus dem Rahmen bisheriger historischer Praktiken heraushebt und deren Erklärungsmuster auch nicht ohne weiteres auf die im gegenwärtigen Indien seit 1987 erneut und vehement geführte Debatte um die Witwenverbrennung übertragen werden kann. Es gab also in Bengalen in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jh. eine spezifische historische Situation, ein "Aussagefeld" (Foucault), das der Witwenverbrennung dieser Zeit eine eigene Prägung gegeben hat, einen einmaligen Charakter. Das Handeln nahezu aller damals Beteiligten offenbart eine Neuverknüpfung von bislang unverbundenen Werten, Ideen und Vorstellungen, die dann wiederum in dieser neuen Form für das Handeln und für Handlungsbegründungen bis in die Gegenwart hinein wichtig wurden. In dieser Hinsicht sind die Witwenverbrennungen Bengalens über die historische Einmaligkeit hinaus bedeutsam und von Interesse.

Das Thema der Witwenverbrennung in Indien, jahrhundertlang pikantes Detail in Reiseberichten aus Indien, schien mit der oben erwähnten Regulierung 1829 nur noch von historischem Interesse und auch dieses war nicht sehr groß. In der wissenschaftlichen Literatur fand es Eingang in bzw. ist Bestandteil von Darstellungen zur Geschichte der Frau in Indien und zur Reformbewegung in Bengalen, insbesondere zum Leben und Werk von Rammohan Roy. Eine umfassende wissenschaftliche Erforschung des Themas setzte jedoch erst nach 1987 ein, allerdings hochgradig politisch und emotional aufgeladen. Zum Teil handelt es sich um eine Wiederholung der Debatte von vor über 150 Jahren, als wenn diese nie stattgefunden und zu Ergebnissen geführt hätte. Zum Teil handelt es sich um durch methodische und historische Kenntnisse vertiefte Auseinandersetzung, u. a. auch mit den vergangenen Ereignissen in Bengalen.

Mein Anliegen in diesem Beitrag ist zweierlei: zum einen möchte ich anhand des Themas der Witwenverbrennung meine These untermauern und weiter ausführen, daß und wie die Briten den "Geist" des Systems änderten. Zum anderen ist mir an einer genaueren Historisierung bei der Einschätzung und Erklärung der Stellung der Frau in Indien gelegen. Mir scheint, daß in nicht berechtigter Weise eine "Tragik der Tradition" für Mißstände in der heutigen Lage der Frauen verantwortlich gemacht und damit ein Bild vom ewigen, unveränderlichen, traditionellen Indien zementiert wird.² Das Thema der Witwenverbrennung eignet sich gut zur Historisierung, auch wenn hier Lücken in der Forschungen erst noch zu schließen sind. In der vorliegenden Literatur wurden bereits zwei Thesen ausgearbeitet, auf die ich mich in meinen Überlegungen stützen kann.

Ashis Nandy hat in seinem Beitrag "Sati: A nineteenth century tale of women, violence and protest" für den 1975 von J.C. Joshi herausgegebenen Band "R.M. Roy and the process of modernization in India" unter einigen anderen Gründen für die Zunahme der Witwenverbrennungen in Bengalen auch einen Zusammenhang zwischen alten Symbolen von Autorität und neuem sozialen Status gesehen.³ Der Zusammenhang verläuft sich bei Nandy ein wenig in einem Gemisch aus Malthus, Monetarisierung, Frauenhaß und Kali-Verehrung. Genauer hatte Amitabha Mukhopadhyay schon 1957 in einem Beitrag der Zeitschrift "Bengal Past and Present" über die sozialen, ökonomischen und religiösen Gründe der Witwenverbrennungen in Bengalen geschrieben und gierige Brahmanen und das Eigeninteresse von Verwandten ausfindig gemacht.⁴ Und selbst der im kolonialen Bengalen geführten Debatte waren eigennützige Motive, die hinter der Praxis stehen mögen, nicht unbekannt. Diese These beleuchtet also den sozial-ökonomischen Kontext des Phänomens Witwenverbrennung in dieser Zeit und sucht nach einer Erklärung der Motive der Handelnden (allerdings nicht die der betroffenen Frau). Eine zweite These, auf die ich mich im weiteren beziehen möchte, wurde von Lata Mani in ihrem Beitrag "Contentious traditions: The debate on sati in colonial India" für den Band "Recasting women. Essays in colonial history" formuliert, 1989 von Kumkum Sangari und Sudesh Vaid herausgegeben. Im Ergebnis ihrer Untersuchung dieser Debatte stellt sie fest, daß der Diskurs über die Witwenverbrennung ein spezifisch kolonialer Diskurs ist, in dem es zu einer Gleichsetzung von brahmanischen Texten, Gesetz und Tradition kam und die Frau in spezifischer Weise als Tradition repräsentiert wurde.⁵ Diese These beleuchtet den ideologischen Kontext und die Konstruktion des Phänomens der Witwenverbrennung als Ausdruck einer Tradition, die durch die Frau symbolisiert wird, in der es aber nicht um die Frau selbst geht.

Im folgenden werde ich zunächst einen historischen Überblick über den Verlauf der Debatte um die Witwenverbrennung geben sowie die Motive und Ideen der Teilnehmer herausarbeiten. Um meine These zu belegen, daß es im Verlauf der Debatte zu einer Veränderung im "Geist" kam, ist zumindest ein kurzer historischer Einschub erforderlich.

Ein Wort zuvor noch zur Begriffsverwendung. Ich habe mich entschlossen, in diesem Text generell von Witwenverbrennung zu sprechen, besonders, wenn es um die Ereignisse in Bengalen am Beginn des 19. Jahrhunderts geht (davon ist auch immer die Rede, wenn nicht anders angezeigt). In der Literatur herrscht ziemliche Verwirrung im Gebrauch der verschiedenen Begriffe, die sich dann auch auf die inhaltliche Klarheit negativ auswirkt. Im Sanskrit gibt es die Begriffe *sahamarāṇa* und *sahagamaṇa* für eine Frau, die sich gemeinsam mit ihrem verstorbenen Ehemann auf dem Scheiterhaufen verbrennt, *anumaraṇa*, wenn sie es nur mit einem Relikt des Ehemanns tut. *Satī* ist zunächst einfach nur die gute Frau. Die Briten bezeichneten die Praxis der Witwenverbrennung als *suttee*. "The application of this substantive to the suicidal act, instead of the person, is European."⁶ Diese Unterscheidung zwischen Person und Akt ist eine der Folgen der Debatte im kolonialen Bengalen und keine traditionelle Auffassung. In der späteren Literatur zur Witwenverbrennung wird versucht, zwischen dem Akt der Verbrennung - *sati* - und der Person, die den Akt begeht - *satī* - zu unterscheiden, allerdings nicht konsequent (was ein Mangel ist). Von den heutigen Verfechtern der Witwenverbrennung wird ein solcher Unterschied nicht mehr gemacht: Für sie ist *satī* die gute Frau, die sich verbrennt, um ihrem Mann, ihrer Familie und Gemeinde Gutes zu tun. Ich werde im historischen Exkurs darauf zurückkommen.

Die Debatte um die Witwenverbrennung im kolonialen Bengalen

Aus dem Jahre 1805 gibt es ein Dokument, in dem die Richter des Kriminalgerichtshofes von Kalkutta auf Anfrage der Regierung der Provinz Bengalens Vorschläge unterbreiten, wie die befremdliche Tatsache der Selbstverbrennung von Witwen auf dem Scheiterhaufen ihres verstorbenen Ehemannes zu verstehen ist und in welcher Weise verhindert werden kann, daß dieser Vorgang auf "illegale" Weise durchgeführt wird. Die Provinz Bengalen wird zu diesem Zeitpunkt von der britischen Ostindischen Kompanie verwaltet, sie ernennt von London aus den Governor und die Mitglieder des regierenden Rates, die dann vor Ort deren Anweisungen befolgen und die Interessen der Kompanie wahren sollen. Die Richter am Gerichtshof sind ebenfalls keine Einheimischen und wenn also eine Kolonialinstanz die andere hinsichtlich des Umgang mit einheimischen Sitten befragt, so ist eine Antwort nicht ohne das Einholen der Meinung einheimischer Gelehrter möglich, von denen die Briten eine Erklärung dieser Sitten, vor allem aber ihre traditionelle, d.h. textliche Verankerung erwarten. Dieses Vorgehen der Kolonialverwaltung blieb für die gesamte Debatte um die Witwenverbrennung typisch. Damit gehört sie in die Phase des überwiegend an den Texten und deren Interpretation durch Brahmanen orientierten Verstehens der indischen Verhältnisse, bekanntlich setzten erst später ethnologisch orientierte Untersuchungen der Realität durch Kolonialbeamte ein, speziell zum Thema der Kaste.

Bereits seit dem letzten Drittel des 18. Jh. hatte es Anfragen zum Umgang mit der Witwenverbrennung seitens von Distriktbeamten gegeben, doch die Machthaber in Kalkutta sahen keinen Grund zur Einmischung. Lord Cornwallis (Governor-General in Bengalen von 1786-93) scheint als erster einen Versuch unternommen zu haben, die Praxis zumindest eindämmen zu wollen und empfahl seinen Beamten den Einsatz ihres persönlichen Einflusses, nicht aber den der offiziellen Autorität. Die erneute Anfrage kam insbesondere auf Betreiben des christlichen Missionars W. Carey zustande, der schon einmal – ob aus eigenem Antrieb oder auf Veranlassung von Wellesley ist unklar – eine Statistik über die Anzahl der Witwenverbrennungen 1803-1804 erstellt hatte und mit dem Ergebnis den regierenden Governor-General Wellesley (1798-1805) schockierte. Dieser Schock führte vermutlich zu dem eingangs erwähnten Brief von 1805, mit dem J.K. Majumdar in seiner 1983 erschienene Dokumentensammlung zur Reformtätigkeit von Rammohan Roy den Abschnitt einleitet, der sich der Debatte um soziale Fragen widmet.⁷ Diese Publikation ermöglicht es, anhand der Briefe, Notizen, Artikel, Petitionen, Berichte und Bemerkungen der verschiedenen Beteiligten an der Debatte nachzuzeichnen, wie insbesondere das Eingreifen der Kolonialverwaltung einem Muster folgte, in dessen Ergebnis, wenn auch ohne bewußte Absicht, der "Geist" der Praxis verändert wurde.

Was hatten die Richter 1805 herausgefunden? Um ihrer Antwort Kompetenz zu verleihen, verwiesen sie gleich zu Beginn ihres Schreibens auf die im Anhang beigefügten und ins Englische übersetzten Informationen, die sie von den Pandits zur Klärung der vorgelegten Frage eingeholt hatten. Für die Richter ergab sich folgendes Bild hinsichtlich dessen, was sie *suttee* nennen und zu diesem Zeitpunkt mit Praxis oder Brauch (custom) der Selbstverbrennung von Witwen beschrieben wird. Dieser Sprachgebrauch wird sich im weiteren Verlauf der Debatte bis hin zum endlich gefaßten Entschluß des gesetzlichen Verbots dieser Praxis 1829 mehrfach wandeln, durchaus in bezug zu den beabsichtigten Handlungen bzw. Nicht-Handlungen. Obgleich sie unter *suttee* nicht mehr als den Akt der Selbstverbrennung verstehen und sie nicht nach religiösen oder

sozialen Motiven dafür forschen, ist dieser Akt doch für sie zu diesem Zeitpunkt zweifellos eine Sache der Religion. Auf folgende Punkte legte man sich fest:

1. Diese Praxis beruht auf den religiösen Vorstellungen der Hindus.
2. Sie ist ebenso ein Bestandteil des Hindu-Gesetzes.
3. Es gibt eine legale und eine illegale Weise der Ausführung dieser Praxis.
4. Die verwitweten Frauen stehen entweder unter dem Druck ihrer Religion oder dem ihrer Verwandten (oder beidem), wenn sie ihre Entscheidung für oder gegen *suttee* treffen.
5. Obwohl auf dem Wege vorsichtiger Nachforschungen herausgefunden wurde, daß es signifikante Unterschiede hinsichtlich der Verbreitung und der Art und Weise der Durchführung dieser Praxis nach Region und Kaste gibt, so kann doch dieser durch Hindu-Gesetz sanktionierte Brauch nicht ohne Gefahr der Verletzung der religiösen Vorstellungen des Volkes verboten werden, was zu erheblicher Unzufriedenheit führen könnte.

Bereits diese Punkte zeigen deutlich, wie sich im Verstehen der Kolonialbeamten Verbindungen auf nahezu axiomatische Weise hergestellt haben, die in dieser Debatte um Witwenverbrennung, aber auch zu anderen Themen, nicht mehr auflösbar waren und die Lata Mani veranlaßten, von einem kolonialen Diskurs zu sprechen. Es handelt sich hierbei um die "heilige Trinität" von Religion/Tradition - Gesetz - brahmanische Texte. Sie sollte zur Bewertungs- und Handlungsrichtschnur sowohl für Briten wie für Inder werden.

Aus dem dargelegten Verstehen der Witwenverbrennung verbot sich ein gesetzlicher Eingriff in diese Praxis zunächst von selbst, denn sie wurde als ein Bestandteil von Religion und Gesetz der Hindus aufgefaßt. Die Beamten entwarfen stattdessen - auf der Basis ihrer Interpretation der Antworten der Pandits - eine legale, durch Rückgriff auf die Tradition scheinbar abgesicherte, in ihrem Kern aber moderne Variante der Witwenverbrennung und gaben damit einer Praxis den Anschein von Legitimität, die sie selbst als grauenhaft beschreiben. Die Praxis ist zu tolerieren, wenn folgende Instruktionen eingehalten werden:

- Der Magistrat hat durch seine Polizeibeamten so früh wie möglich Information über eine beabsichtigte *suttee* einzuholen (obwohl auf die meist sehr kurze Zeitspanne zwischen Absichtserklärung und Durchführung im selben Dokument hingewiesen wird).
- Von den Beamten sind die Umstände zu ermitteln, insbesondere das Alter der Frau und ob ihre Absicht gänzlich freiwillig erklärt wurde (der Druck, der auf den Frauen lastet, wurde ebenfalls im gleichen Dokument erkannt; es wird nicht erklärt, was hier freiwillig bedeuten soll).
- *Suttee* ist zu verhindern, sobald Anzeichen zu erkennen sind, daß die Handlung illegal ist, d.h. unter Zwang, Nichtbeachtung des geänderten Willens der Frau oder unter Verabreichung von Drogen sowie wenn das Alter oder eine eventuelle Schwangerschaft nicht beachtet wurde. Verwandte oder andere Personen, die einer solchen illegalen Handlung Beihilfe leisten, sind als Kriminelle zu behandeln.
- Auch wenn keine der oben genannten Anzeichen zutreffen, hat der Beamte das Geschehen weiter zu verfolgen, um gegebenenfalls sofort eingreifen zu können.
- Es ist Statistik über die beobachteten Fälle zu führen und weiterzuleiten.
- Der Magistrat hat für die strikte Einhaltung dieser Instruktionen zu sorgen.

Kernpunkt einer sog. legalen und als solcher von den Briten zu tolerierenden Witwenverbrennung ist offensichtlich die Freiwilligkeit des Entschlusses der Frau. Dies wird nochmals in einem Extraabschnitt betont, der die Verabreichung von Drogen jedweder Art strikt verbietet. Nicht erwähnt wird die in Bengalen weit verbreitete Praxis der Niederhaltung der Frau mittels Bambusstangen.⁸ Der Gebrauch moralischen, psychischen Drucks ist zwar weniger ersichtlich, aber der OIK bekannt, wie der Text von 1805 zeigt.

Man hoffte, so der Schluß des Dokumentes, auf diese Weise die Mißstände bei der Durchführung der Praxis abzuschaffen, die Praxis selbst blieb jedoch bestehen. Deren Verbot sollte erst nach vorheriger Beschaffung aller relevanten Informationen (Verbreitung, Anzahl, Meinung der respektabelsten Klassen der Hindus dazu) ins Auge gefaßt werden.

An diesen Instruktionen änderten sich bis zum Erlaß 1829 nur noch Details, die mühselig und mit Hilfe der Pandits aus den Texten herausgeklaut wurden. Dazu gehört die genaue Festlegung des Alters der Witwe (ab 16 Jahre) sowie des Kindes, das sie zu versorgen hat (bis 3 Jahre), brahmanischen Witwen sollte nur *sahamarana*, allen anderen auch *anumarana* erlaubt sein. Die Meinungen der zu Rate gezogenen Pandits, in sog. *vyavasthās* niedergelegt, verstanden die Beamten der OIK nicht als zu interpretierende Textauslegung, sondern als gesetzliche Regelungen, auf die sie sich mit vollem Recht berufen konnten.⁹

Der entscheidende Fakt ist hier, daß durch eine Regierung der Praxis der Witwenverbrennung Legalität und Freiwilligkeit zugesprochen wurde und daß sich diese Regierung dabei auf die Traditionen der Hindus beruft. Dies blieb so bis zur Regulierung von 1829, in der dann überraschender Weise behauptet wurde (und als Basis für das Gesetz benutzt), daß diese Praxis keineswegs ein Bestandteil der Hindu-Religion sei und daher problemlos, aus Gründen der Humanität und Rechtmäßigkeit, generell für illegal erklärt werden kann. Mit dieser Lösung konnten gewiß die Gemüter in England beruhigt werden, die durch eine regelrechte Kampagne christlicher Missionare gegen diesen für barbarisch erklärten Brauch erhitzt worden waren, keineswegs jedoch die Befürchtungen von Einheimischen, daß diese Regierung damit weiteren Eingriffen in ihr soziales und religiöses Leben die Tür geöffnet hatte. Witwenverbrennungen fanden auch weiterhin statt, wenn auch nicht mehr in dem vorherigen Ausmaß. Macaulay beklagt sich noch 1843: "It is lamentable to think how long after our power was firmly established in Bengal, we, grossly neglecting the first and plainest duty of the civil magistrate, suffered the practices of infanticide and suttee to continue unchecked."¹⁰ Die Beteiligten an solchen Praktiken, nach dem Gesetz als Kriminelle und ohne Gnade zu behandeln, wie es der letzte Satz des Gesetzestextes anweist, wurden nur wenig später überraschenderweise vom General-Governor W. Bentinck (1828-34) selbst begnadigt. Auch wurde keine zehn Jahre später die Möglichkeit des freiwilligen, zumeist religiös motivierten Entschlusses der Witwe eingeräumt und damit das gleiche Dilemma wieder eingeführt, welches heute noch die Gemüter erregt: die letztlich nicht verifizierbare Freiwilligkeit beim Verbrennungstod der Frauen. Allerdings waren dies keine Fragen mehr, die die damalige britische Öffentlichkeit erschütterten, sie waren ihr vermutlich nicht einmal bekannt. Hingegen glaubte vermutlich keiner der in Bengalen lebenden Europäer aufgrund eigener Beobachtungen an die Möglichkeit des freiwilligen Entschlusses einer Frau und auch Rammohan Roy sprach eine eindeutige Sprache (s. u.).

Doch dies ist ein Vorgriff, verfolgen wir erst einmal die Schritte der Kolonialverwaltung weiter, der Witwenverbrennung Einhalt zu gebieten. Zunächst passierte sieben Jahre lang gar nichts. Die Regierung war mit anderen Dingen beschäftigt, wie E. Thompson schreibt¹¹, hauptsächlich mit militärischen Angelegenheiten wie die Eroberung weiterer Territorien in Süd- und Südostasien. Sie hatte sich allerdings die Sache auch unnötig erschwert, indem sie darauf bestand herauszufinden, ob die Praxis von den Hindu-Schriften ausdrücklich angemahnt wird oder nicht. Die Holländer, Franzosen und Dänen verboten in ihren Niederlassungen Chinsura, Chandernagore und Serampore die Praxis ohne langes Grübeln, Interessenten mußten (und konnten) auf das britische Territorium ausweichen und dort eine Erlaubnis einholen.¹² Es heißt, daß in Kalkutta selbst die Praxis verboten war und Willige in die Umgebung gehen mußten. Allerdings ist bekannt, daß Rammohun Roy zu den Verbrennungsstätten von Kalkutta ging, um dort Frauen von der Selbstverbrennung abzuhalten.

Durch wiederkehrende Anfragen von Distriktbeamten, wie sie im Falle einer beabsichtigten Selbstverbrennung zu verfahren haben, entschloß sich die Regierung 1812, die bereits 1805 erarbeiteten Instruktionen in den Sprachen Persisch, Hindustani und Bengali als Handlungsmaßgabe zu verbreiten, um die als illegal beschriebenen Varianten der Witwenverbrennung zu verhindern. Nun wurde es zu einer dienstlichen Pflicht der Polizeibeamten, "to be present at the pyre to see that everything was in order."¹³ Prämissen dieser Instruktionen waren:

1. der Grundsatz, in Fragen der Religion gegenüber allen Klassen ihrer einheimischen Unterworfenen vollständige Toleranz zu üben. Es solle den Hindus klargemacht werden, daß es der Regierung keinesfalls darum gehe, ihre Glaubenssätze zu verletzen, sondern im Gegenteil vielmehr um eine Rückbesinnung auf die wahre Tradition und um die Beseitigung von Mißbräuchen, die dieser Tradition ebenso wie den Grundsätzen der Humanität entgegenstehen.
2. die Annahme, daß die Praxis "thus recognized and encouraged by the doctrines of the Hindu religion"¹⁴, wobei sich das "thus" auf die bereits 1805 gegebenen Antworten der Pandits bezieht, in denen die Zeremonie lediglich als durch die Schriften erlaubt bezeichnet wurde; es vollzog sich hier ein nahezu unbemerkbarer kleiner, aber entscheidender Wandel: aus einer Möglichkeit war unversehens eine Ermutigung geworden, gestützt angeblich durch Gesetze der eigenen Tradition.

Anliegen der Instruktion war es, die Zeremonie lediglich von sog. ungesetzlichen Zusätzen, die sie in der Gegenwart erfahren habe, zu reinigen und sie den Prinzipien des Hindu-Rechts gemäß auszuführen. Dieses Vorgehen beruht auf dem bekannten Verstehen Indiens, wonach dessen Größe und wahre Tradition in einer fernen Vergangenheit zu suchen und in der Gegenwart nichts als Abfall von dieser zu sehen ist. Die Reinigung gegenwärtiger Praktiken wurde somit als eine Hilfe zur Selbstfindung verstanden.

In einem Entwurf einer Richtlinie für die Polizeibeamten vor Ort von 1813 heißt es: Es ist keine Erlaubnis für die Witwenverbrennung notwendig und die Polizeibeamten sollen nicht eingreifen, wenn alles seinen richtigen Verlauf nimmt, sondern lediglich Statistik führen. Die von den Beamten vor Ort berichteten Vorkommnisse lassen jedoch erkennen, daß die meisten Fälle nicht legal im Sinne der Regulierung von 1812 waren.¹⁵ Eine gesetzliche Regelung wurde vom Governor-General noch 1820 mit der Begründung für verfrüht erachtet, daß es erst unzureichende und ungenaue Informationen hinsichtlich der diesbezüglichen Regeln des Hindu-Rechts und der lokalen Bräuche gebe. Jedoch lagen zu diesem Zeitpunkt bereits verschiedene eindeutige Stellungnahmen von

zu Rate gezogenen Pandits, Argumentationen von Rammohan Roy sowie eine Statistik vor, die in dem Zeitraum von 1815 bis 1818 einen Anstieg der Praxis um das Doppelte vermuten ließ.

Ein Hinderungsgrund für eine schnelle Entscheidung war sicher das selbst auferlegte Toleranzgebot der Briten im Umgang mit einheimischen sozialen und religiösen Praktiken. Die Frage ist hier, was genau mit Toleranz gemeint war: Prinzipielle Nichteinmischung in diese Angelegenheiten oder die Schaffung von rechtlichen und damit zu tolerierenden Bedingungen und Formen für diese religiösen Bräuche, d.h. man erklärte den Einheimischen ihre eigenen Traditionen; in diesem Fall ist Einmischung, Veränderung, "invention of tradition" Bestandteil des Handelns. Es ist zu vermuten, daß die Kolonialbeamten an ersteres dachten und es ihnen auch so von London aufgetragen wurde, aber letzteres vor Ort taten. In diesem Zusammenhang fällt auf, wie sich der Sprachgebrauch in zwei Richtungen hin veränderte:

- Einmal ist zunehmend im Kontext der Witwenverbrennungen statt von Praxis oder Brauch von Ritus und Opfer die Rede;
- zum andern werden sowohl aus den vage gehaltenen brahmanischen Texten als auch aus den zu interpretierenden Auslegungen der Pandits gesetzliche Vorschriften, Ge- und Verbote.

Die Witwenverbrennung wurde somit zunehmend auch im Sprachgebrauch zu einer Sache der Religion, der gegenüber Toleranz zu wahren ist, und zugleich eine Sache des Rechts, an dem man herumbasteln kann. In dieser Zwickmühle saßen die Briten noch eine ganze Weile fest.

Für den nicht zu übersehenden Anstieg in der Zahl der Witwenverbrennungen innerhalb des Zeitraumes, in dem man die Statistik führte, wurden in einem Schreiben des Governor-General an den Court of Directors in London von 1820 zwei Gründe verantwortlich gemacht: einmal die exaktere Ermittlung jedes Falles und zum anderen die erhöhte Sterberate durch eine Choleraepidemie. Es wird eingeräumt, daß die bislang erlassenen Instruktionen der OIK möglicherweise eine gegenteilige Wirkung erzielt und zu einer "greater confidence with which the people performed the rite under the sanction of government"¹⁶ geführt und so den Geist des Fanatismus eher geschürt statt eingedämmt hatten. Diese Verunsicherung angesichts der Statistik veranlaßte den Governor-General zur weiteren Verschiebung einer gesetzlichen Regelung. Die drei Jahre später gegebene Antwort des Court of Directors bestätigte die Vermutung der Legitimierung der Praxis durch die von der Kolonialverwaltung erlassenen Instruktionen mit der Bemerkung, daß "a Regulation, which prohibiting a practice only in certain cases, appear to sanction it in all others".¹⁷ Es könne allerdings, so heißt es weiter, keinesfalls die Absicht der britischen Regierung sein, auf irgendeine Weise an dieser Praxis beteiligt zu werden und sei es nur durch Erlaubnis einer speziellen, legalen Form. Der Grundsatz der Nichteinmischung wird dahingehend erläutert: "we are averse also to the practice of making British Courts expounders and vindicators of the Hindoo Religion".¹⁸ Damit wandten sich die Londoner Direktoren klar gegen eine Verrechtlichung religiöser Angelegenheiten. Sie wünschten weder eine Erlaubnis nach bestimmten Kriterien noch eine generelle Unterdrückung der Witwenverbrennung. Die Instruktionen konnten und sollten aus ihrer Sicht nicht mehr sein als eine Handhabung zum freien Gebrauch entsprechend den Kenntnissen der Beamten vor Ort.

Nun gab es unter den Distriktbeamten recht unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Wirksamkeit der geltenden Regulierung von 1812, die von ihnen z.T. als zu

lasch und nicht durchführbar beurteilt wurde. Auch befürchteten einige von ihnen den Effekt der bereits erwähnten Legitimierung und brachten die Regulierung daher gar nicht erst in Anwendung.¹⁹ Eine Unsicherheit ergab sich z.B. auch aus der Tatsache, daß die Bestrafung für Zuwiderhandelnde nicht klar festgelegt war wie auch Disziplinarmaßnahmen gegen die meist einheimischen Polizeibeamten, die der Regulierung nicht folgten, fehlten. Wie letztere herausfinden sollten, ob eine Witwe schwanger oder menstruierend ist, war ohnehin unklar und so blieb die Regulierung in ihrem eigentlichen Ziel weitgehend ineffektiv bzw. von der jeweiligen Handhabung durch den Distriktbeamten abhängig. Das Thema scheint die Beamten beschäftigt zu haben und sie brachten selbst Vorschläge auf den Tisch, mit denen unter Umgehung einer gesetzlichen Regulierung dennoch Druck auf die Bevölkerung ausgeübt werden sollte, von Witwenverbrennungen abzusehen, z.B. mit Pensionen für Witwen oder Entlassung von Angestellten der OIK, die ihre Mutter nicht von der Selbstverbrennung abgehalten hatten.

Bislang habe ich den Verlauf der Debatte unter den Beamten der OIK, vor Ort und in London, aufgezeigt. Diese stützten sich zwar in ihrer Argumentation auf Gutachten von einheimischen Gelehrten, doch gingen sie mit diesen recht selektiv um. Lata Mani hat z.B. auf ein Gutachten von Mrityunjoy Vidyalankar aus dem Jahr 1818 hingewiesen, in dem er sowohl das Herangehen, nach Sanktionierung der Witwenverbrennung in den Schriften zu suchen, in Frage stellte, wie auch den religiösen Wert dieser Praxis bezweifelte. Die Kolonialbeamten ignorierten diesen Text in ihrer "Wahrheitsfindung" wie auch lange Zeit die Schriften von Rammohan Roy aus den Jahren 1818 und 1820. Stattdessen richtete noch 1828 das militärische Sekretariat der Kolonialverwaltung eine Anfrage zu dem Thema an den Indologen H.H. Wilson. Bevor ich auf dessen Antwort eingehe, möchte ich die Argumentation Rammohan Roys zur Kenntnis geben, die ja auch zeitlich der von Wilson vorausgeht und diesem bekannt gewesen sein dürfte. Schließlich hatten auch die Londoner Direktoren ihre Beamten vor Ort schon 1823 auf die Meinung gebildeter Einheimischer hingewiesen, nach der Witwenverbrennung gar kein Glaubenssatz der Religion sei, sondern ein Mißbrauch, von raffgierigen Priestern oder Verwandten gefördert. Sie empfahlen daher als möglichen Weg zur Beseitigung dieser Praxis die Aufklärung der Einheimischen in Kooperation mit solchen Vertretern aus den höheren Klassen, mit denen man sich einig wußte. Diese Idee außerreligiöser Gründe für die Erklärung der Häufigkeit von Witwenverbrennung gerade in und um Kalkutta wurde jedoch von den Kolonialbeamten in Bengalen vorerst nicht aufgegriffen.

Die Argumentation von Rammohan Roy

Ram Mohan Roy ist bekanntlich der prominenteste Gegner der Witwenverbrennung in Wort und Tat. Seine Reise nach England 1830 hatte u.a. zum Ziel, die Regulierung zum Verbot der Witwenverbrennung nachdrücklich im Parlament zu verteidigen und ihre Bestätigung als Gesetz zu sichern. Seine Einstellung und sein Kampf gegen die Witwenverbrennung wurde von zwei Gesichtspunkten geleitet: 1. Mitgefühl mit den Frauen und 2. sein Interesse an einer Reform der Religion, wie sie zu seiner Zeit verstanden und praktiziert wurde. Er verstand sich selbst keineswegs als ein traditioneller Gelehrter (Pandit), dem es vor allem an der Bewahrung nicht näher definierter Traditionen gelegen war. Obwohl von seiner Herkunft her Brahmane und in persischer Tradition für den Moghul-Hof sowie in Sanskrit-Wissen ausgebildet, war er in seiner eigenen Lebensweise und Denkhaltung den sozialen Veränderungen gegenüber aufgeschlossen und in ihnen aktiv tätig. Er hatte eine Anstellung als einheimischer Berater eines Angestell-

ten der OIK in der Steuerverwaltung, betätigte sich als Geldverleiher und Unternehmer, bevor er sich 1815 in Kalkutta niederließ und sich nun der Propagierung und Umsetzung seiner Ideen in Bildung, Religion und Frauenfragen widmete. Diese Ideen sollten primär vor dem allgemeinen Menschenverstand, der Vernunft und der Gerechtigkeit bestehen können und erst in zweiter Hinsicht vor der Tradition, die im Sinne der Vernunft zu interpretieren ist.

Seine beiden Texte aus den Jahren 1818 und 1820 sind in der ansprechenden Form eines Dialogs zwischen einem Befürworter und einem Gegner der Witwenverbrennung verfaßt.²⁰ In dem ersten Text, der bereits 1815 auf Bengali erschien, versuchte er zu zeigen, daß der Brauch in den wichtigen Schriften nicht sanktioniert wird und daß er dem religiösen Geist der *Bhagavadgītā* und anderen wichtigen Texten der Hindu-Religion widerspricht. Roy kritisierte offen den in den letzten Jahren in Bengalen zu beobachteten Gebrauch von Gewalt bei der Verbrennung von Witwen als nicht mit den *Śāstras* vereinbar und auch nicht durch Berufung auf Brauchtum zu legitimieren.

Ich denke nicht, daß es in der damaligen Debatte möglich gewesen ist, der durch die Kolonialbeamten in Gang gesetzten Suche nach textlicher Autorität für oder gegen den Brauch zu entgehen. Sie wurde nun einmal auf diesem Feld geführt und bot zugleich die Möglichkeit, das eigene Verständnis der Traditionen darzulegen und in diesem Zuge religiöse und soziale Praktiken neu zu definieren. In diesem Sinne haben wir es auch bei R.M.Roy mit "invention of tradition" zu tun. Doch sein Hauptargument gegen die Witwenverbrennung ist sein Mitgefühl für die Leiden der Frauen, aber zugleich wendet er sich gegen die religiöse Sanktionierung dieser Praxis und studiert und zitiert deshalb die Texte. Darin kommt zweifelsohne sein Verständnis für die Einstellung und Herangehensweise seiner Zeitgenossen zum Ausdruck, die er respektiert. Später, im 20. Jh. wird dies als ein Verhaftetsein in den kolonialen Diskurs interpretiert (Lata Mani), was sicher zu eng ist. Keineswegs konnte Rammohan Roy das von 128 Pandits geschriebene Manifest ignorieren, in dem seine Textauslegung vehement bestritten wurde. Er sah sich im Gegenteil veranlaßt, in einem zweiten Dialog zwischen Befürworter und Gegner nochmals in aller Ausführlichkeit die zitierten Texte zu diskutieren und seine Interpretation vorzubringen. Aus diesem Dialog lassen sich vier Argumente von Roy gegen die Witwenverbrennung extrahieren:

1. Es gibt keine textliche Bestätigung für den Brauch, die als autoritativ gelten könnte.
2. Die vorgebrachten Begründungen für die Witwenverbrennung, das nämlich damit schnell und gesichert ein bestimmtes Ziel erlangt werden könne, widerspricht dem Geist der *Bhagavadgītā*, d.h. der wahren Religion, nach der das Rechte getan werden soll, ohne nach den Früchten des Handelns zu schießen. Die Priester leiten die Witwen in die Irre, wenn sie ihnen Versprechungen für eine angeblich schnelle Erlösung und ein Dasein im Paradies machen, statt sie auf den Weg der Askese zu führen. Sie tun dies in Kenntnis der Texte und aus eigennützigen Motiven, somit handelt es sich hierbei um Priesterbetrug!
3. Zweifellos gibt es natürliche Unterschiede zwischen Mann und Frau, z.B. in der körperlichen Kraft und Energie. Diese Unterschiede wurden jedoch vom Mann dank seiner körperlichen Überlegenheit und ohne Recht zu sozialen Unterschieden ausgebaut, indem den Frauen Bildung und die Entfaltung ihrer natürlichen Fähigkeiten verwehrt wird. Im Anschluß daran wird eine angeblich natürliche Unterlegenheit der Frau behauptet.

4. Aus dieser konstruierten sozialen Unterschiedlichkeit zwischen Mann und Frau wird eine moralische Unterlegenheit der Frau geschlußfolgert. Es heißt, daß es ihr an Entschlossenheit und an tugendhaftem Wissen mangle, daß sie nicht vertrauenswürdig und ihren Leidenschaften unterworfen sei. Dagegen setzt Roy eine Beschreibung des schweren und miserablen Alltags der Frauen, der ganz im Dienst am Mann steht, zeigt ihre moralische Integrität und beklagt ihre geringen Bildungsmöglichkeiten. Diese soziale und moralische Diskriminierung der Frauen, die u. a. in angeblichen religiösen Brauchen wie der Witwenverbrennung sichtbar kulminiert, wird von deren Verfechtern ohne Mitleid und Sinn für Gerechtigkeit hingenommen und verteidigt.

Punkt drei und vier der Argumentation von Ram Mohan Roy werden von ihm neu in die Debatte um die Witwenverbrennung eingebracht. Es handelt sich dabei ganz offensichtlich um die Anwendung moderner Konzeptionen wie natürliche und soziale Gleichheit/Unterschiedlichkeit, individuelle Fähigkeiten, gesunder Menschenverstand und Gerechtigkeit auf die bengalische Gesellschaft, insbesondere auf die Situation der Frauen. Weder die Eingebundenheit in ein Sozialsystem noch die religiöse Gebundenheit sollen für das Schicksal künftig entscheidend sein, sondern Bildung und moralische Qualitäten. Roy schlug damit den Beamten der OIK eine Argumentation vor, die eigentlich hätte entweder von ihnen selbst kommen oder von ihnen willkommen geheißen werden sollen, da sie deren Gesellschaftsverständnis nahe stand. Ist diese Ignoranz seitens der Kolonialbeamten erstaunlich und erklärungsbedürftig, so um so mehr die Tatsache, daß diese Argumentation im Verlauf der folgenden, noch zehn Jahre andauernden Debatte von ihnen nicht aufgegriffen wurde; obwohl sie gut zu der propagierten *civilising mission* der Briten in Indien gepaßt hätte. Stattdessen mühten sie sich weiter damit ab, den Einheimischen den wahren und humanen Kern ihrer Religion = Tradition = Texte beizubringen, ein Gebiet, auf dem sie weit weniger Kompetenz haben konnten als auf dem moderner Werte.

In einem Punkt gibt es eine merkwürdige Gemeinsamkeit zwischen der Argumentation von Roy und einigen Kolonialbeamten. Als einer der Gründe, warum gerade in Bengalen und speziell in und um Kalkutta die Zahl der Witwenverbrennungen so hoch sei, wurde die Verbreitung des *Kālī*-Kults in dieser Region angesehen. Mit Verweis auf Tieropfer, Bilderverehrung und exzessiven Feiern erklärte man die prinzipielle moralische Verderbtheit der Anhänger dieses Kultes. Eine weibliche Gottheit wird mit Riten verehrt, die sexuelle Praktiken einschließen. Britische Christen mußten aus ihrem Religionsverständnis heraus solch einen Kult ablehnen, aber auch Ram Mohan Roy zog eine Linie zwischen den Verehrern der Göttin *Kālī*, die der Schlachtung von Opfertieren ohne Mitleid zusehen und der Praxis der Witwenverbrennung, deren Vertreter kein Mitleid für die Todesqualen der Frauen zeigen.²¹ Doch ein Zusammenhang von *Kālī*-Verehrung und Witwenverbrennung ist bislang nicht nachweisbar und wird wohl auch schwer zu zeigen sein. Rammohan Roy lehnte aus ganz anderen Gründen den *Kālī*-Kult ab, denn er widersprach seiner Vorstellung vom Hinduismus, den er sich befreit von Bilderverehrung und durch nur einen (männlichen) Schöpfergott geprägt, dachte. Bewußt oder nicht hat Roy damit an der Zurückdrängung weiblicher religiöser Macht mitgewirkt, die für das 19. Jh. mit der Herausbildung des sog. Neo-Hinduismus typisch war. In der Literatur wird diese religiöse Entmachtung der Frauen auf sein Verhältnis zu seiner im Vergleich zum schwachen Vater übermächtigen Mutter und seinem gleichgültigen Verhalten zu seinen Ehefrauen zurückgeführt und gemeint, daß "in his scheme of things, indepen-

dent-minded unusual women had little or no place".²² Für solche psychologischen Erklärungen fehlt es uns allerdings an Quellen.

Zum Schluß dieses Einschubes möchte ich zwei Äußerungen von Rammohan Roy zitieren, die zwar in die Zeit nach der Erlassung des Verbotes der Witwenverbrennung von 1829 durch den Governor-General Bengalens, aber vor Bestätigung des Gesetzes in London fallen. Sie drücken seine Position in aller Deutlichkeit aus und sollten in den gegenwärtigen Debatten um die Witwenverbrennung immer wieder vorgebracht werden. Er erwiderte auf die Einladung, an der in London stattfindenden Anhörung der Pro-Witwenverbrennungs-Petition teilzunehmen, daß er "not fail to be present there at eleven o'clock to witness personally the scene in which an English gentleman of highly liberal education, professing Christianity, is to pray for the re-establishment of suicide and in many instances actual murder."²³ Für ihn war es klar, daß die Entscheidung der Witwe zur Selbstverbrennung in der Regel nicht freiwillig, sondern manipuliert ist und daß es "their worldly interest which many wish to serve under the cloak of religion."²⁴

Die Gegner eines Verbots der Witwenverbrennung

Dr. H.H. Wilson kam als Angestellter der OIK im medizinischen Dienst nach Indien, gab aber dort seinen Beruf alsbald auf, um sich selbst als Sanskrit-Gelehrter und Orientalist auszubilden und zu betätigen. Er schwärmte für das alte Indien, empfand sich als Freund und Bewunderer dieser Kultur, je älter um so besser. Er setzte sich z.B. als erster Sekretär des Committee of Public Instruction 1823 für die Gründung eines Sanskrit Colleges in Kalkutta ein, wogegen Rammohan Roy in seinen berühmten Brief an Lord Amherst protestierte und seine Ideen für eine moderne Bildung darlegte. Als Orientalist und mit vielen Einheimischen bekannt, wurde 1828 seine Meinung hinsichtlich der Brauches der Witwenverbrennung und seine Empfehlung für den Umgang mit diesem eingeholt. Die Essenz seiner seitenlangen Antwort lautet, daß, obwohl es sich um einen inhumanen Ritus handelt, der auch seine eigenen Gefühle verletzt, dieser Brauch ein Bestandteil der Religion der Hindus ist und daher nicht ohne Einmischung in diese verboten werden kann.²⁵ In seiner Begründung ist sehr deutlich zu erkennen, warum es nicht immer sinnvoll und manchmal verheerend sein kann, Orientalisten in aktuellen Regierungsangelegenheiten um Rat zu fragen. Richtig stellte er fest, daß Manu zu diesem Thema schweigt, um jedoch zugleich zu behaupten, daß andere Autoritäten "of equal sanctity"²⁶ sich ausreichend deutlich für diesen Ritus aussprechen und er dadurch den Charakter einer Anweisung für alle Hindus innehat. Er sei sich dessen sicher, daß die Hindus ein gesetzliches Verbot als Einmischung empfinden würden und selbst wenn er nicht erwartet, daß es zu gewalttätigen Reaktionen kommt, so würde doch die britische Autorität u.a. dadurch geschwächt werden, daß der Ritus nun heimlich stattfindet und Bestrafung zur Durchsetzung des Gesetzes nicht möglich sein würde.

Die Frage ist nun, woher Wilson dies alles wußte und mit der Autorität des Gelehrten vertreten konnte? Zum Zeitpunkt seines Plädoyes für die Nichteinmischung in die Praxis der Witwenverbrennung lagen die oben diskutierten Schriften von Rammohan Roy bereits vor sowie weitere Stimmen Einheimischer, die die textliche Verankerung der Praxis bestritten oder aus humanen Gründen ein Verbot dieser Praxis befürworteten.²⁷ Auch hatten sich Distriktbeamte mit guten Regionalkenntnissen mehrfach für ein gefährloses Verbot ausgesprochen.²⁸ Deren Meinung begründete sich u.a. auf den Erkenntnissen, daß dieser Brauch weder in allen Regionen Bengalens noch in allen Kasten gleichermaßen verbreitet war und daher nicht den Charakter einer allgemeinen religiö-

sen Anweisung haben konnte. Ebenfalls war der OIK bekannt, daß dieser Brauch insbesondere in und um Kalkutta ausgeübt wurde, einer Region, die exponiert den sozialen Veränderungen ausgesetzt war bzw. sie trug. Und nicht zuletzt war bereits von recht profanen Interessen an dieser Praxis seitens der Priester und Anverwandten die Rede gewesen, was zumindest auf eine Änderung im "Geist" dieses Ritus schließen ließ. Von all dem weiß oder erwähnt Wilson nichts! Stattdessen meinte er sagen zu können, daß die Armeeangehörigen, nach denen er ausdrücklich befragt worden war, zu denen er jedoch, wie er sagt, nur geringen Kontakt hat, die Gefühle ihrer Landsleute teilen und es schwer werden würde, Soldaten zur Durchsetzung von Regierungsbefehlen diesbezüglich einzusetzen. Dies ist jedoch nur eine Vermutung, eine wirkliche Antwort auf den Kern der Anfrage weiß er nicht zu geben. Seltsamerweise wundert sich Wilson nicht ausdrücklich darüber, daß Brahmanen als Soldaten in der "Native Army" tätig sind, was weder der klassischen sozialen Ordnung noch den in den "religiösen" Texten verankerten Aufgaben dieses Standes entspricht.

Erst am Ende seines Antwortschreibens offenbaren sich seine beiden Hauptargumente gegen ein gesetzliches Verbot der Witwenverbrennung; sie haben nichts mit Religion und Tradition zu tun. Das erste habe ich oben schon erwähnt: er befürchtet eine Schwächung "of the British authority"²⁹, sollte ein Gesetz erlassen werden, welches in seiner Durchführung nicht effektiv kontrollierbar ist. Auch das zweite Argument ist eher ein machtpolitisches: im Falle der Verletzung der religiösen Toleranz durch die Briten "the Hindu learn to question the inviolability of British Faith".³⁰ Diesen machtpolitischen Argumenten werden uns in der Begründung der Verbotes durch Bentinck noch weitaus deutlicher entgegnet. Hier sei nur noch angemerkt, daß auch Wilson einen eher negativen Effekt der bisherigen Maßnahmen der Kolonialbehörden, die Praxis zu verhindern, beobachtet hatte.

Welche Argumente bringen einheimische Gegner eines Gesetzes zum Verbot der Witwenverbrennung vor?

Genau betrachtet, ist es recht wenig. Zumeist berufen sie sich auf einige Textstellen und Textinterpretationen, zweitens auf Brauchtum und drittens auf das Nichteinmischungsprinzip der Kolonialverwaltung. Sie sind nicht sehr überzeugend und müssen daher auch auf das Mittel der persönlichen Diffamierung zurückgreifen. So schreiben sie in ihrer Petition gegen die Suttee Regulation 1830: "a doctrine derived from a number of Hindoos, who have apostatized from the religion of their forefathers, who have defiled themselves by eating and drinking forbidden things in the society of Europeans".³¹ Diese Männer waren nicht ausschließlich erkonservativ, anti-modern oder anti-westlich eingestellt, im Gegenteil, unter ihnen gab es Bürger Kalkuttas, die durch Handel mit der OIK wohlhabend geworden waren und sich für Reformen auf verschiedenen Gebieten einsetzten, z.B. Bildung und Presse. Sie waren auch nicht im besonderen Maße patriarchalisch, denn dies galt zur damaligen Zeit für alle Beteiligten und eine öffentliche Stimme von Frauen selbst ist uns nicht überliefert. So können sich die Gegner eines Verbotes z.B. auf einen Abschnitt der von George III. erlassenen Regulierung berufen, in dem es heißt: "... the rights and authorities of the fathers of families and masters of families according as the same may be exercised by the Gentoo or Mahomedan law, shall be preserved to them within their families respectively".³² Die Befürworter eines gesetzlichen Verbotes wollen zwar einen auch von ihnen als inhuman gewerteten Brauch abschaffen, aber nicht prinzipiell die Ungleichbehandlung der Geschlechter. Eine Witwe soll nach dem Willen von Rammohan Roy ein asketisches Leben fristen,

nicht aber ein Witwer. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts gibt ein Autor gleiches Recht auf Wiederverheiratung für beide zu bedenken und ist sich sicher, daß dies zum Glück der Gesellschaft beitragen würde.³³ Doch die Aufhebung des Banns, der auf der Wiederverheiratung von Witwen lag, per Gesetz im Jahre 1856 führte nicht zu einer wesentlichen Veränderung im Verhalten gegenüber Witwen in der Praxis. Weibliche Emanzipation von vorgegebenen Rollen stand erst an zaghafte Anfängen und die Furcht der Männer vor den Folgen war noch groß.³⁴

Die Argumente Rammohan Roy's sind nicht schwer zu verstehen, denn sie sind uns vertraut. Was könnte aber ein Motiv derjenigen gewesen sein, die sich gegen ein Verbot der Witwenverbrennung aussprachen? Vielleicht kommt man diesem auf die Spur, blickt man auf die Geschichte und die Idee, die diesem Brauch zugrunde liegen könnte.

Historischer Einschub

Leider gibt es keine umfassenden historischen Arbeiten über die Witwenverbrennung, aber eine Reihe von Untersuchungen über die Stellung der Frau in Indien, die zu meist einen Abschnitt zur Witwenverbrennung enthalten. Der Klassiker unter diesen Arbeiten ist zweifellos A.S. Altekar's "The position of women in Hindu civilisation", erstmals 1938 erschienen. Die Arbeit ist insofern klassisch, als Altekar in gründlicher Weise alle bekannten und häufig zitierten Textstellen aus der Sanskritliteratur zusammenträgt, die sowohl schon in der uns hier interessierenden Debatte zu Beginn der 19. Jh. vorgebracht wurden als auch in der neu entflammten Diskussion gegen Ende des 20. Jh. wiederum verwendet werden. Auch die wenigen belegten Beispiele, die uns aus der Geschichte überliefert sind, hat er hier versammelt. Klassisch ist aber auch mittlerweile, wie an die Erforschung der Idee herangegangen wird, die hinter dem Brauch der Witwenverbrennung stehen könnte: sie wird nicht klar thematisiert, sondern verschwommen gehalten, insofern auch nicht in einen konkreten, sozialen Kontext gestellt und nicht in historischer Weise betrachtet. In aller Regel erfahren wir darüber nichts. Ein dritter Punkt, der klassisch zu nennen wäre, ist die Bewunderung für den Mut der Frauen ("unbelievable courage")³⁵, die angesichts des ansonsten schauerlichen Themas zum Ausdruck gebracht wird.

Romila Thapar hat sich in einem Text 1988, veröffentlicht in einem Heft der Zeitschrift "Seminar", gegen Versuche gewandt, Witwenverbrennung als einen traditionellen Brauch zu rechtfertigen. Aus ihrer Sicht als Historikerin schreibt sie: "It was never regarded as universally applicable to all Hindus and even its limited applicability has always been controversial."³⁶ Und sie geht der Idee nach, die der Praxis unterliegen könnte sowie deren Veränderungen im Verlauf der Geschichte. "The notion of sati has moved a long way from questions of honour, the faithfulness of the wife and the deification of the widow. The particular social groups, supporting sati have changed over time and this change has had to do with the role, function and rights of women in social relations, property relations and rituals."³⁷ Dieser historische Ansatz verdient es, weiter ausgebaut zu werden, um Fragen zu klären wie z. B. ob es tatsächlich im Mittelalter eine religiöse Pflicht für Frauen mit genügend Mut war, dem Ehemann auf diese Weise in den Tod zu folgen, wie Altekar meint?³⁸ Ob tatsächlich von Bengalen gesagt werden kann, daß es der Sitz dieses Brauches war, wie es bei Manjushree heißt³⁹, und daß man dafür das besondere Erbrecht in Bengalen verantwortlich machen könne?⁴⁰ Oder ist die Witwenverbrennung einfach eine Form der Totennachfolge, wie Jörg Fisch schreibt?⁴¹

Eine Geschichte der Praxis wie der Idee von Witwenverbrennung ist erst noch zu schreiben. Für unseren Zweck, nämlich die Suche nach einem Motiv, das Männer des 19. Jh. zu Gegnern eines Verbotes dieser Praxis machen könnte, müssen wir nach dem patriarchalischen Kontext sowie nach der historischen Realität dieser Praxis in Bengalen fragen.

Vor dem 19. Jh. sind Zeugnisse von Witwenverbrennungen in Bengalen rar. Lediglich ein Fall wird sowohl von Bernier als auch von einem italienischen Reisenden berichtet und bei P. Thomas wiedergegeben. Schon die Umstände geben ein lebendigeres Bild indischen Lebensalltages, als uns Brahmanen und Indologen glauben machen wollen. Hier hatte nämlich eine verheiratete Hindu-Frau einen muslimischen Musiker zum Liebhaber, die nach der Ermordung des Ehemanns zu heiraten beabsichtigten. Es kam anders, die Frau bestieg das Verbrennungsfeuer ihres Gatten und zog den wankelmütigen Liebhaber mit hinein.⁴² Mit der Herausgabe von Zeitungen in Kalkutta im letzten Drittel des 18. Jh. finden sich auch dort Berichte über Witwenverbrennungen. Buchanan bereiste zu Beginn des 19. Jh. Nordbengalen und berichtet in seiner fast 3000seitigen Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Bevölkerung dieser Regionen lediglich einmal über diesen Brauch und schreibt: "... so far as I can learn, eight or nine widows are annually burned."⁴³ Aufgrund des Verbotes für Witwen der höheren Schichten, sich wiederzuverheiraten, gibt es in manchen Gebieten eine hohe Zahl von Witwen, was Buchanan als "some sort of check to population" interpretiert.⁴⁴ Hieraus ist wohl u.a. zu schließen, daß es nicht sehr häufig zu Witwenverbrennungen kam. Dies ist im Grunde auch nicht verwunderlich, da Bengalen eher am Rande brahmanischen Einflusses stand und daher brahmanische Wertvorstellungen und Riten niemals dominant waren. Noch Risley schrieb über Bengalen als einem Land "proverbial among Hindus for its ceremonial impurity".⁴⁵ Verlässliche Statistiken gibt es aus Bengalen erst seit Beginn des 19. Jh. und diese weisen Zahlen aus, die die von allen Autoren geschätzten Vorkommnisse in der Geschichte und im Vergleich zu anderen Regionen Indiens weit überschreiten. Man kann so mit einiger Sicherheit sagen, daß Bengalen Ende des 18. Jh. und besonders zu Beginn des 19. Jh. eine Region war, in der es vermehrt zu Witwenverbrennungen kam, ohne daß man zugleich sagen könnte, daß dies hier eine lang etablierte traditionelle Praxis gewesen ist.

Die zweite Frage nach dem patriarchalischen Kontext zielt auf die Idee, die mit dieser Praxis verbunden wird. Bekanntlich hatten nur Witwen dieses "Privileg", Witwer sollten sich alsbald wiederverheiraten. Verschiedene Ideen werden uns in der Sanskritliteratur sowie von Autoren, die wie wir über die Gründe für diese Praxis rätseln, angeboten. Unter diesen sind z.B.:

- die einfache Vorstellung der Totenfolge, der Verstorbene soll alles ihm Liebe in der Totenwelt bei sich haben;
- die Witwe wirft aus Kummer über den Verlust ihr Leben fort;
- nach brähmanischer Ehevorstellung kann eine Frau nur einmal heiraten, hat ihren Mann als Lord auf Erden zu betrachten und folgt ihm als echte *pativrata* auch in den Tod;
- die Ehefrau ist Schuld am frühen Tod ihres Mannes und kann sich von dieser Schuld durch den Verbrennungstod reinigen;
- die heroische Tat der Witwe sprengt das Gesetz des *karma*, befreit ihren verstorbenen Mann sowie beider Familien von allen Sünden; die Frau wird sodann als *sati* verehrt, d.h. als eine gute Frau.

Kane schätzt ein, daß "Sati was not in historic times a practice imposed by priests or men on unwilling women. It somehow grew and it is improper to say that men imposed it on women."⁴⁶ Thapar hingegen meint: "The questioning of the earlier subordinate status of women is perceived as a loss of face for a male dominated society."⁴⁷

Um eine *satī* zu sein bedarf es allerdings nicht unbedingt des Feuertodes der Frau, eine *satī* ist nach brahmanischen Vorstellungen weit mehr: sie ist eine Frau, deren sexuelle Reinheit und Kraft unter der Kontrolle eines Mannes steht, ob Vater, Gatte oder Sohn. Sally Sutherland schreibt dazu: "Women who are left unprotected become sexually dangerous to the male world."⁴⁸ Aus der Sanskritliteratur verweist sie auf eine Reihe von Frauengestalten, die, weil ohne männliche Kontrolle und völlig unabhängig von ihrem eigenen Verhalten, *asatī* werden. Dies kann geschehen, wenn der Ehemann stirbt, abwesend oder unfähig ist, die Frau zu kontrollieren oder vor der sexuellen Gier anderer Männer zu schützen. Selbiges tritt ein bei unverheirateten Frauen, deren Vater gestorben, abwesend oder unfähig ist. Dies bedeutet, daß die Gefahr, eine *asatī* zu werden, die Frau trifft, ohne daß sie etwas dafür oder dagegen tun kann. Die Gefahr, die von ihr für die Männer ausgeht, ist zweifach: ihre sexuelle Reinheit im Sinne von Unberührtheit durch jemanden, der nicht ihr Ehemann ist, ist ungeschützt - in diesem Fall wird sie als ein Objekt verstanden, welches rein zu halten ist; zum zweiten ist ihre sexuelle Kraft unkontrolliert und sie kann somit Macht über Männer erlangen, die diese nicht wünschen - in diesem Falle ist sie als Subjekt selbst eine Gefahr. Diese Gefahren können abgewendet werden, unterzieht sich die Frau einer Reinigung, wobei ihr nicht viele Optionen offen stehen "but to end their lives in order to reestablish their purity"⁴⁹

Innerhalb dieser Gesamtsicht auf die Frau ist die Praxis der Witwenverbrennung lediglich ein, wenn auch spektakulärer Aspekt, womit eine durch den Tod ihres Mannes *asatī* gewordenen Frau wieder zur *satī* werden kann. In diesem Kontext der Witwenverbrennung muß man allerdings betonen, daß die Frau nicht durch Reinigung oder Kontrolle, sondern durch Vernichtung ihrer Sexualität zur *satī* wird: für die irdische patriarchale Welt ist sie nutzlos und gefährlich. Man mag an dieser Stelle religiöse Vorstellungen von einem Weiterleben nach dem Tod oder Wiedergeburt anführen, um damit die Schrecklichkeit des Aktes zu mildern. Doch werden diese Gründe nicht angeführt, wenn ein Mann aus Kummer über den Verlust seiner Frau in den Tod gehen will, sondern er wird durch Vorhaltung seiner weltlichen Pflichten davon abgehalten, insbesondere, wenn es sich um einen König handelt. Man mag an dieser Stelle weiterhin anführen, daß es andere religiöse Riten gibt, durch die Männer den Tod erleiden, sei es durch Askese, Kopfpfer oder ähnliches.⁵⁰ In der Tat scheint ein solcher Vergleich religiöser Riten und ihrer zugrunde liegenden Idee sinnvoll, um z.B. solche Fragen zu klären wie, ob es sich tatsächlich um religiöse Riten handelt, inwieweit sie geschlechtsspezifisch sind, wie groß der jeweilige Handlungsspielraum des Einzelnen dabei ist und welche Funktion sie für die menschliche Gemeinschaft innehaben. Aber wie man es auch wenden mag, die Begründung für die Unterschiedlichkeit des Verhaltens von Männern und Frauen liegt immer im Verständnis der jeweiligen irdischen Rolle, die wiederum an die jeweilige Auffassung hinsichtlich der unterschiedlichen Kraft der Sexualität gebunden ist.

Für Sally Sutherland ist die Praxis der Witwenverbrennung Bestandteil einer "patriarchal misogynous attitude towards women and towards female sexuality"⁵¹, die tief in der indischen Tradition verankert ist. Allerdings macht sie darauf aufmerksam, daß es sich hierbei um eine Texttradition handelt und daß diese Texte (*Dharmasāstras*) uns nur

darüber etwas erzählen, was vom Standpunkt einer Elite als ideales weibliches Verhalten erwartet wurde. Weniger gewiß können wir uns darüber sein, von wem und in welcher Weise diese Ideale im Alltag umgesetzt wurden. Kontrolle der Frauen ist im Patriarchat angestrebt, aber nicht immer erfolgreich, wie z.B. Buchanan beobachtete: "but widows of all rank, especially in the higher castes, who cannot hope to become a Nika (Konkubine - M.W.), are very frequently unable to resist temptation."⁵²

Kalkutta

"Inasmuch as sati seems to have been more prevalent in nineteenth century A.D. than in any other on the basis of existing records, the question needs to be asked: what was specific to that century which accounts for this prevalence?"⁵³ Sharma stellt die entscheidende Frage, die allerdings noch präzisiert werden muß. Wir wissen von zahlreichen Witwenverbrennungen in der britischen Kolonialprovinz Bengalen und wir wissen weiterhin genauer, daß besonders die Bezirke um Kalkutta betroffen waren. Die Fälle in Murshidabad zum Beispiel, im 18. Jh. Hauptstadt Bengalens und Sitz des Nawabs auch nach seiner faktischen Entmachtung durch die OIK - eine Stadt, die im 18. Jh. von Briten vorteilhaft mit London verglichen wurde -, sind dagegen gering. Collet gibt für den Zeitraum von 1815 bis 1818 für die Division von Kalkutta 1525 Fälle, für die Division von Murshidabad hingegen 104 Fälle an.⁵⁴ Es gibt offensichtlich innerhalb Bengalens regionale Unterschiede in der Ausübung der Praxis und wir hatten bereits oben gesehen, daß Witwenverbrennung in Bengalen vermutlich keine etablierte Tradition gewesen war.

A.Nandy faßt in einem Artikel eine Reihe von Gründen für ein Aufleben der Praxis zusammen und versucht, eine eigene Erklärung für diese Entwicklung zu geben. Diese soll im folgenden geprüft werden, auch unter dem Aspekt, weiter nach Motiven für die Befürworter dieser Praxis (s.o.) zu suchen.

Nandys Ausgangsthese lautet, daß Witwenverbrennung (er bezeichnet sie als "ritual suicide"⁵⁵) zu Beginn des 19. Jh. ein Element der sog. *babu culture* sei. "And to the extent this culture was itself a product of western and modern encroachments upon the traditional life style, sati was the society's weirdest response to new cultural inputs and institutional innovations."⁵⁶ Die Zunahme der Praxis beruht also im wesentlichen auf zwei Faktoren, die zumindest nicht als "Tradition" gelten können:

1. Der Entstehung einer neuen Kultur, besonders in den modernen Zentren Bengalens.
2. Diese Kultur ist in einem großen Maß das Resultat des Vordringens moderner Ideen und Institutionen, die mit der OIK nach Bengalen kamen.

Im einzelnen nennt er folgende Gründe:

1. "There is no doubt that the rite was a primitive Malthusian means of population control in famine-ridden Bengal."⁵⁷
2. "...sati helped some people to manipulate the distribution of property"⁵⁸; das in Bengalen geltende Rechtssystem (*dāyabhāga*) gibt Witwen die Möglichkeit zu erben, die durch den Selbstmord der Frau verhindert wird.
3. "for families deviating from paths of traditional virtue due to seductiveness of the new system, sati became a means of securing social status and renown for virtue."⁵⁹ Das miserable Leben einer Witwe, ohne eigene Existenzmittel und jenseits von allen Lebensfreuden, ließ den Tod als Ausweg erscheinen und hob ihren Status.
4. Die Annahme, daß Brahmanen aus egoistischen Motiven die Gemeinschaft irreleiteten und die Witwenverbrennung religiös sanktionierten. Dagegen wendet Nandy ein,

daß die bengalischen Brahmanen eher Landbesitzer und Finanziers als religiöse Führer und Interpreten von Texten und Traditionen waren. Die Brahmanen sind jedoch diejenigen, die "most exposed to westernisation" und ihre Verteidigung der Praxis begründet er eher mit ihrem Versuch, traditionelle Identität und Selbstwertgefühl zu stärken.⁶⁰

5. Generell sieht Nandy ein Bestreben in sozialen Gruppen, die dem westlichen Einfluß ausgesetzt sind, ihre Konformität mit den alten Normen unter Beweis zu stellen. "The higher incidence of sati in urban areas, among high castes, and in areas more exposed to western impact seem to support this."⁶¹
6. "... sati could express the community's deepest hatred towards woman and womanhood." Die Witwenverbrennung ist hier ein Ausdruck der Schuld der Ehefrau am Tod des Mannes und ihrer Möglichkeit, diese Schuld zu sühnen. Nandy bringt diese Schuld der Frau mit ihrer Verantwortung für den Ehemann zusammen, denn nach traditioneller Vorstellung habe die Frau, so wie die Muttergöttin, die grundlegende Macht, für den Schutz des Lebens zu sorgen. Allerdings neigt die Frau dazu, ihre Pflichten zu vergessen und sich ihren Leidenschaften hinzugeben. Sie ist sowohl als Ehefrau wie als Mutter unberechenbar und der Mann versucht, sich dieser Unberechenbarkeit durch Kontrolle der Frau und durch Schuldzuweisung mit Todesfolge zu entziehen bzw. sich für erlittenes Ungemach zu rächen.⁶²

Wie überzeugend sind die von Nandy aufgelisteten Gründe und inwieweit sind sie auch in sich konsistent, wobei sicher von einer Komplexität der Gründe auszugehen ist?

Punkt 3. bis 5. lassen sich eigentlich in einem zusammenfassen und zielen auf seine Ausgangsthese. In den modernen Zentren entsteht eine soziale Schicht, die sich neuen Erwerbsmöglichkeiten, Verhaltensmustern, Ideen zuwendet, dadurch in Konflikt mit traditionellen Wertvorstellungen gerät und diesen Konflikt zu lösen sucht, indem sie sich verstärkt brahmanische Normen aneignet, die insbesondere im Heim, in der Privatwelt, für die weniger den neuen Einflüssen ausgesetzten Frauen gelten bzw. sogar verschärft werden. *Purdah* zum Beispiel, im bengalischen Dorfleben nicht unbedingt befolgt - Frauen badeten öffentlich -, wird in Kalkutta zumindest für die oberen Schichten konsequent eingehalten, um die Frauen, wenn man sie schon in der Stadt leben lassen muß, vor westlichen Blicken wie Einflüssen zu bewahren.⁶³ Diese neue Schicht, auch *bhadralok* genannt, rekrutierte sich zumeist aus Brahmanen, Vaidyas und Kāyasthas, traditional höhere Schichten, aber auch aus einigen Händlern und Handwerkern, die in die neue Elite aufstiegen. Es ist denkbar, daß sich die einen, um ihren früheren Status auch unter veränderter Lebensweise zu wahren, auf Bräuche besannen, die durch brahmanische Texte legitimiert schienen, auch wenn sie nicht zur bisherigen Praxis dieser Gruppen in Bengalen gehörten. Der Anreiz erhöht sich, bedenkt man die Wertschätzung britischer Kolonialbeamter, die sich indologisch betätigten, für diese Texte. Der Glanz der alten Indien sollte nun, unter veränderten Umständen, das Selbstwertgefühl verunsicherter Identitäten stärken. Ebenso ist es denkbar, daß aufstrebende Schichten, durch Handel mit der OIK reich geworden, diesen Reichtum mit einer Erhöhung ihres Status verbinden wollten. Diese Schichten wie auch lokale Rājas und Stammesführer begannen, den Brahmanen mehr Raum und Autorität zuzubilligen, als es vordem der Fall gewesen war.⁶⁴ Durch eine zweifache Bewegung kam es dazu, daß sich zunächst in bestimmten Schichten ein nach orthodox-brahmanischen Normen orientiertes Verhalten etablierte:

1. Eine Renaissance klassischer Sanskrittexte und Glorifizierung des alten Indien durch Orientalisten.
2. Ein Hinwendung zu traditionellen Vorstellungen angesichts einer Identitätskrise in einheimischen sozialen Schichten.

Hierin können wir sicher ein Motiv derjenigen erkennen, die sich gegen ein gesetzliches Verbot von Witwenverbrennungen aussprechen. Dennoch war diese Bewegung natürlich nur eine Tendenz und traf nicht auf alle Mitglieder dieser Schichten gleichermaßen zu - wir kennen radikale und gemäßigte Reformbewegungen aus dieser Zeit. Es kam auch nicht zu einer generellen Akzeptanz brahmanischer Werte, sondern nur ausgewählte und insbesondere das Leben der Frauen betreffende Normen wurden angenommen. Darin ist sicher auch der Grund zu sehen, daß die Reformbewegungen auffallend oft die Lage der Frauen zum Gegenstand ihrer Tätigkeit machten, sei es Polygamie, Witwenverbrennung, Wiederheirat von Witwen oder Heiratsalter der Frauen. Es waren heiß umkämpfte Themen, weil sich an ihnen die wirkliche Wandlungsfähigkeit der Gesellschaft erwies. Rammohan Roy erhoffte sich durch Aufklärung und Zusammenarbeit mit Orientalisten eine Brechung des Wissensmonopols der Brahmanen, so daß "the public is no longer entirely at the mercy of the Brahmins, in the interpretation of the Hindoo law, and religious doctrine."⁶⁵ Tragischerweise wurde dann jedoch eine westliche Interpretation Indiens nach brahmanischem Muster dominant.

Punkt eins der von Nandy genannten Gründe scheint mir am wenigsten nachvollziehbar und wird auch von niemanden sonst angegeben. Es ist fraglich, ob die Schichten, die Nandy als Träger einer neuen brahmanischen Kultur ausgemacht hatte, auch die waren, die unter den Hungersnöten besonders litten und ihre Witwen als überflüssige Esser auf diese Weise beseitigt haben. Eine Witwe war für die Masse der Bevölkerung zumindest eine Arbeitskraft, woran es damals mangelte und sie konnte, falls sie keine Angehörige der Oberschichten war, sich neu verheiraten und Kinder gebären, woran es ebenfalls einen Mangel gab.

Punkt zwei bezieht sich auf das von vielen Autoren angeführte Erbrecht in Bengalen, welches Witwen unter besonderen Umständen begünstigte.⁶⁶ Dieses Argument ist so noch nicht stichhaltig, denn den *dāyabhāga* gab es in Bengalen nicht erst seit Ende des 18. Jh. und er galt für alle Regionen Bengalens, ohne daß es überall und seit alters her zu häufigen Witwenverbrennungen gekommen war. Es bedurfte daher weiterer Umstände, bevor dieses Recht für das Leben von Witwen fatal wurde. Thapar zieht einen Vergleich: "It is interesting that during the second millennium A.D. when brahman widows were permitted to become satis, this was also the time when brahman property holders increased both in numbers owing to the land grants which they received from royalty."⁶⁷ Die Belebung einer Praxis zum Zwecke des "eliminating an inheritor"⁶⁸ setzt eine Veränderung im "Geist" voraus, wobei das Handeln nicht mehr primär aus traditionellen oder emotionalen Gründen erfolgt, sondern sich allein am Nützlichkeitsprinzip orientiert.⁶⁹ Die Handlungsmaxime der Zweckrationalität konnte bei Wegfall etablierter sozialer Kontrolle und veränderter Interessenlage dazu führen, daß zu Beginn des 19. Jh. vermehrt Witwen unter dem Aspekt des ökonomischen Nutzens für die Hinterbliebenen verbrannt wurden. Auch Rammohan Roy hegte bekanntlich diesen Verdacht und er war als Zeitgenosse des Geschehens den Motiven der Beteiligten näher als wir es sein können.⁷⁰ Es kann vermutet werden, daß für aufstrebende oder aus vertrauten Bahnen geworfene Schichten dies zu einer Handlungsmaxime wurde, weniger jedoch für exponierte Befürworter dieser Praxis. So ist in der Familie von Radhakanta Deb, Gründer der

Dharma Sabhā, deren wichtigster Punkt der Kampf gegen die Regulierung von 1829 war, und prominenter Vertreter der sog. Konservativen, kein einziger Fall von Witwenverbrennung bekannt geworden.

Betrachten wir noch den Punkt sechs und dieser ist sehr verwirrend. Nandy scheint damit auf einen patriarchalischen Kontext der Praxis zu verweisen, den er jedoch auf das Seltsamste mit *Kālī-pūjā* verbindet. Auf den Zusammenhang, den Rammohan Roy zwischen *Kālī*-Verehrung und Witwenverbrennung zieht, habe ich schon verwiesen. Der *Kālī*-Kult steht seinem Verständnis des Hinduismus als Monotheismus entgegen, Witwenverbrennung seinem Humanismus und er kämpfte gegen beides. Auch christliche Missionare und Kolonialbeamte sahen im *Kālī*-Kult ein Übel für die Moral der Einheimischen. *Kālī* sei ein Idol von Trinkern und Dieben und für ihre Verehrer "a suttee is not regarded as a religious act but as a choice entertainment"⁷¹, zitiert Nandy einen Kolonialbeamten. Bei Thompson lesen wir ähnliches: "... the satis died most numerous in Calcutta, its suburbs and the towns that cling to its outskirts ... Calcutta Hinduism ... in its deeper and fiercer currents is Sakta, and worship the terrible Goddess Kali."⁷² Auch Romila Thapar äußert eine Vermutung, daß die Häufigkeit der Witwenverbrennung nicht nur der "British colonial domination" angelastet werden kann. "Given the wide popularity of Shakta and Tantric sects in Eastern India it is possible that the deliberate subordination of upper caste widows was also a reaction to the more equitable status of women in these sects. The Shakta sects which, more than most, emphasised the androgynous both in belief and deity, were opposed to the self-immolation of widows."⁷³

In der Tat ist Witwenverbrennung kein Bestandteil des *Śaktismus* oder des *Tantrismus*, in denen die Göttin *Kālī* eine prominente Rolle spielt. Sehr oft und zurecht wird an dieser Stelle das *Mahānirvāṇatantra* zitiert, ein Text vermutlich aus dem 18. Jh., in dem diese Praxis ausdrücklich untersagt wird. Sollte Witwenverbrennung eine religiöse Praxis gewesen sein, dann ist sie in keiner Weise mit den Zielen und Heilswegen dieser religiösen Richtungen zu verbinden. Die weite Verbreitung solcher und anderer Religionen und Glaubensvorstellungen, die ihre Quellen im Buddhismus, Jainismus, Islam oder in Stammesreligionen haben, hat Bengalen sicher lange vor der Einführung dieser Praxis bewahrt. Was könnte also *Kālī* mit der Witwenverbrennung zu tun haben?

Nandy behauptet: "The burning was preceded by Kali puja and, otherwise also, had distinctly Shakto features."⁷⁴ Ich konnte keine Beschreibung finden, in der diese Behauptung bestätigt wurde. Nandy erzählt dann, wie es zur Dominanz des *Kālī*-Kults im 19. Jh. gekommen ist, so: Die Muttergöttin in traditionellen Bauerngesellschaften war in Bengalen die Göttin *Caṇḍī*. Es kam zu einer Spaltung im Verständnis der Göttin und zwar gleichzeitig mit der Zunahme von Witwenverbrennungen. Am Ende des 18. Jh. gibt es zwei Göttinnenbilder:

1. *Durgā*, vor wenigen Jahrzehnten noch unbekannt, ist nun zur populärsten Göttin geworden, sie ist die dämonentötende schützende Mutter und Ernährerin.
2. *Kālī*, bis dato die Göttin marginaler Gruppen wie Banditen, Dieben, Thugs und Prostituierten und nun die Göttin der Babus aus Kalkutta: unberechenbar und aggressiv, wurde sie zum neuen Symbol der trügerischen kosmischen Mutter.

Ursache für die Auflösung des Bildes der vordem offenbar gütigen, nährenden und schützenden Muttergöttin waren die häufigen Naturkatastrophen und die Schwierigkeiten des Lebens unter Kolonialverhältnissen, die das Vertrauen "in the sustaining feminine principle" erschüttert haben. Dies ging einher mit einem Verlust des Vertrauens in die schützende Kraft der realen Ehefrauen für ihre Ehemänner; so, wie die Göttin Ursa-

che für alles Geschehen ist, so tragen die Frauen die Schuld an der Krise, in der sich die Gesellschaft befindet.

Mit diesem simplen Verständnis traditioneller religiöser Vorstellungen gelingt Nandy eine Wiederbelebung dessen, was S.Sutherland als traditionelle patriarchalische Kultur in Indien beschrieben hat: die Frauen "have been not only victimised but have been considered as the source of their own victimisation."⁷⁵

Es ist hier nicht der Ort, Nandys Erzählung über die Geschichte der Göttinnen *Caṇḍī*, *Durgā* und *Kālī* zurechtzurücken. Zu kritisieren ist hier jedoch seine fraglose Zusammenstellung einer besonderen sozialen Praxis mit traditionellen religiösen Kulturen, in denen durch Verehrung von Göttinnen die schöpferische Kraft des weiblichen Prinzips akzeptiert wird und die tief in der bengalischen Volkskultur verankert sind. Es leuchtet nicht ganz ein, warum in der *babu culture* diese Verehrung plötzlich in ein "sadistic sport out of sati"⁷⁶ umschlagen sollte; wie ging dies von statten und warum? Thapar hat auf einen anderen Zusammenhang hingewiesen: die offensichtliche Diskrepanz in der Stellung der Frauen 1. in den unterschiedlichen sozialen Schichten, und 2. in den unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften. Aber auch hierbei bleibt noch einiges offen, z.B.:

- Nandy geht von einer größeren Verbreitung der Praxis unter den neuen städtischen Schichten, die sich aus höheren Kasten zusammensetzt, aus; doch diese waren nach Thapar nicht unbedingt Anhänger des *Śaktismus*;
- Risley hat herausgefunden, daß die höheren Schichten Bengalens überwiegend *Śāktas* sind; dies würde zwar Nandys These von einer Verbindung zwischen *Kālī*-Kult und der Praxis bestätigen, nicht aber die Aussage, daß es in den Trägerschichten zu einer verstärkten Hinwendung zu brahmanischen Verhaltensnormen, insbesondere für Frauen, kam (s.o.).
- Nandy scheint sich mit seiner Bewertung von Volkskulturen unbedacht der Position christlicher Missionare wie auch einheimischer Reformer anzuschließen, die er andernorts oft als verwestlichte Intellektuelle verunglimpft⁷⁷: die "much maligned Kali puja" war angeblich eine "newly institutionalised practice".⁷⁸ "Sati, in its new and popularised version was their (die städtischen *nouveaux riches* - M.W.) creation, and so was the new concept of a more terrorising cosmic motherhood which justified this act."⁷⁹
- Außer acht bleibt in den Betrachtungen, wie die Situation in anderen Gebieten und Städten wie Burdwan und Nadia war, in denen Witwenverbrennungen ebenfalls relativ häufig gemeldet wurden.

Nandy lastet das vermehrte Auftreten von Witwenverbrennungen in und um Kalkutta weder der Tradition noch der Religion an, sondern der *babu culture*, die durch ein höheres Maß an westlichen Einflüssen pathologische Reaktionen zeigte. Er schreibt nichts über das konkrete Handeln der Kolonialverwaltung und deren bewußter oder unbewußter Einwirkung auf diese Prozesse. Wenden wir uns abschließend den weiteren Aktivitäten der Kolonialverwaltung zu.

Das Verbot der Witwenverbrennung von 1829

Der neue Governor General W.Bentinck wischte in seiner Note 1829 die Bedenken Wilsons respektvoll, aber eindeutig mit der Feststellung vom Tisch, dass "now that we are supreme, my opinion is decidedly in favor of an open, avowed and general prohibition, resting altogether upon the moral goodness of the act and our power to enforce

it."⁸⁰ Er räumte zwar ein, "that the suppression of the rite would be completely effected by a tacit sanction alone on the part of Government. ... But this course is clearly not open to Government, bound by Parliament to rule by Law, and not by their good pleasure."⁸¹

Damit hatte Bentinck zweierlei klargemacht: er sah die Herrschaft der Briten in Bengalen als gesichert an und er beschrieb die Form dieser Herrschaft als eine moderne, auf Gesetz statt auf dem Willen des Herrschers beruhende. Die Macht der Briten, Gesetze in ihren eroberten Territorien zu erlassen, war damit gegeben und die Zeit des Lavierens vorbei.

Zur letzten Entscheidung, doch ein Gesetz zum Verbot von Witwenverbrennung zu erlassen, wurde der Governor-General auch durch die Aktivitäten christlicher Missionare veranlaßt. Diese hatten versucht, die öffentliche Meinung in England und das Parlament gegen diesen Brauch einzunehmen, um auf diese Weise Druck auf den Court of Directors der OIK in London auszuüben. Dieser hatte sich bislang nicht sonderlich für die Sache interessiert und lediglich Nichteinmischung empfohlen, denn Handelsdinge waren das oberste Interesse der OIK und diese sollten nicht gestört werden. Doch nun wurde Witwenverbrennung ein häufiges Thema in den Debatten des East India House, des Parlaments und der Zeitungen. Schon 1813 setzte z.B. Wilberforce das House of Commons bei einer Diskussion um die Angelegenheiten der OIK davon in Kenntnis, daß die Zahl der Witwenverbrennungen unter der Herrschaft der OIK angestiegen sei.⁸² Die öffentliche Meinung in England war, wie eingangs erwähnt, auf eine gesetzliche Abschaffung der Praxis vorbereitet und gab diese Meinung dem neuen Governor-General mit auf dem Weg.

Bentinck läßt sich in seiner Begründung für den Erlaß der Regulierung gar nicht erst auf die bisherige Debatte ein: weder die Frage nach der Freiwilligkeit der Witwe noch die, ob der Ritus, wie es jetzt heißt, zur Hindu-Religion zwingend gehört oder nicht, interessiert ihn. Einzig der Frage nach der Gefahr von Tumulten oder Aufständen in Folge eines gesetzlichen Verbotes schenkt er Aufmerksamkeit und kommt zu dem Schluß: "I ... deny the danger *in toto*".⁸³ Die Geschichte sollte ihm Recht geben, doch warum dies so war, wird unterschiedlich beurteilt. Kane meint, die Tatsache, daß es gegen Bentinck's "sweeping measure" nicht zur Unruhe und nicht einmal zu bemerkenswerten verbalen Protesten gekommen ist, beweist, daß Witwenverbrennung ein seltenes Vorkommnis und daß die Mehrheit keineswegs von der absoluten religiösen Notwendigkeit dieser Praxis überzeugt gewesen ist.⁸⁴

Bentinck sah andere Gründe. Neben der schon erwähnten unumkehrbaren Autorität, mit der OIK gesetzliche Regulierungen durchsetzen konnte, verweist er auf den besonderen Charakter der Bevölkerung. Dies sei im Ganzen zitiert: "It might be very difficult to make a stranger to India understand, much less believe, that in a population of so many millions of people, as the Calcutta Division includes, and the same may be said of all the Lower Provinces, so great is the want of courage and of vigor of character, and such the habitual submission of centuries, that insurrection or hostile opposition to the will of the ruling power may be affirmed to be an impossible danger."⁸⁵ Sollte es doch einmal zu Unruhen kommen, so gibt es eine loyale Schicht von reichen Landbesitzern, die, geschaffen durch die in anderer Hinsicht verfehlte Permanent Settlement, sowohl ein tiefes Interesse am Fortbestand der britischen Herrschaft haben als auch in der Lage sind, die große Masse der bäuerlichen Bevölkerung zu lenken. Mögliche Unzufrieden-

heiten können schnell beseitigt werden, hält sich die Kolonialverwaltung nur an zwei Prinzipien, nämlich

1. "perfect respect continues to be paid to all their innocent rites and ceremonies,
2. and provides also, that a kind and considerate regard be continued to their worldly interests and comforts."⁸⁶

Bentinck's Note ist sicher ein Lehrstück in Kolonialpolitik, auf dessen Feinheiten ich hier nicht gründlich eingehen kann. Aber wenn dieser Text der Schlußpunkt einer über 25 Jahre dokumentierten und heiß geführten Debatte sein soll - so erhielt z.B. Rammohan Roy Morddrohungen -, dann fragt man sich, worum diese eigentlich geführt wurde.

Aus dem bisher Gesagten ist hoffentlich ersichtlich geworden, daß die Motive der Beteiligten an dieser Debatte unterschiedlich waren. Alle befanden sich gleichermaßen in einer spezifischen historischen Situation und standen vor der Aufgabe, sich in dieser Situation ein neues Set von Werten und Idealen sowie eine geeignete Handlungsmaxime zu erarbeiten, mit der sie ihre Interessen formulieren und durchsetzen konnten. Daß diese Bemühungen nicht immer in sich konsistent waren, daß es kalkulierte wie unbewußte Ziele, angestrebte wie unverhoffte Resultate, kurz, daß sich Rationalität und Irrationalität miteinander verwoben, ist ein Merkmal menschlichen Handelns überhaupt und nicht unbedingt den hier beteiligten Akteuren anzulasten. Rammohan Roy wollte eigentlich Brauchtum und Glauben durch vernunftgeleitetes Handeln und ethische Prinzipien ersetzen; doch wie schon in der italienischen Renaissance kam es zur stärkeren Trennung zwischen Elite- und Massenkultur⁸⁷ und im Falle des Hinduismus zu einer neuen Form der Patriarchalisierung. Radhakanta Deb ging es um die Bewahrung der kulturellen Identität, wobei es zur Etablierung einer neuen brahmanischen Kultur kam. Die Kolonialverwaltung wollte profitablen Handel betreiben und glaubte an eine *civilising mission*. Hierzu mußte sie nach staatlicher Autorität streben, die sich nach ihrem modernen Verständnis auf der Herrschaft von Gesetzen gründete. Folgerichtig wurde aus ihrer Sicht der befremdliche Brauch der Selbstverbrennung von Witwen zu einer Angelegenheit von Gerichten und gesetzlichen Verordnungen, von Gelehrten und Texten, von Statistiken und staatlicher Aufsicht. Wohl niemanden zuvor in der Geschichte Indiens erschien es sinnvoll, die Fälle von Witwenverbrennungen zu zählen - dies ist ein erstes Novum. Denn: Witwenverbrennung war "neither common nor widespread ..., for its truth lay in being heroic or exeptional."⁸⁸ Daß sich nun statistisch gesehen um Kalkutta herum täglich eine Witwe verbrannte, war ebenfalls ein Novum und des Zählens wert. Der Brauch wurde dem "fanatic spirit" der Hindus zugeordnet und man nahm an, er sei besonders unter den einfachen, ungebildeten Massen verbreitet. Hier könne man nicht, wie bei den "higher orders" auf einen sicheren, wenn auch langsamen Fortschritt durch Bildung oder Zivilisierung hoffen. Hier müsse die errungene staatliche Autorität im Sinne der *civilising mission* eingesetzt werden, aber auch im Sinne der Fortführung einer privilegierten Handelspolitik der OIK, die absehbar 1833 im Parlament neu verhandelt werden würde. Ein Erfolg bei der Abschaffung barbarischer Bräuche, die "dissociation of religious belief and practice from blood and murder"⁸⁹, würde zweifellos eine Entscheidungshilfe im Sinne der OIK sein. Die OIK konnte von einem gesetzlichen Verbot moralische Anerkennung und Weiterbestand ihrer Geschäfte erwarten.

Auch Bentinck schätzte allerdings ein, "that our interference has hitherto done more harm than good, by lending a sort of sanction to the ceremony"⁹⁰. Warum? Vielleicht hatte und hat Witwenverbrennung eine religiöse Bedeutung, geformt nach dem brahmanischen Ideal der Askese.⁹¹ Allerdings bemerkt Michaels selbst, daß "The emphasis on

sati has always been higher when power was in danger," und erwähnt als Beispiele u.a. die Zeit des Niedergangs des Vijayanagar-Reiches und Bengalen zu Beginn des 19. Jh.⁹² Bestimmt hatte und hat die Witwenverbrennung eine patriarchalische Bedeutung, die mit dem Verbot der Praxis nicht ausgelöscht wurde, sondern in subtiler Form weiterwirkte. "Banned by the law in 1829, *sati* re-entered the discourse of cultural identity in late colonial Bengal."⁹³ Indira Chowdhuri zeigt, daß insbesondere im *Sāvitri*-Mythos, einer Erzählung über weiblichen Heroismus, die "silent endurance of the *sati*" fortwirkt.⁹⁴ Doch jetzt, d.h. mit Beginn des Eingreifens durch die Kolonialverwaltung mittels Regulierung und Instruktionen zur Schaffung einer legalen, d. h. auf einer nicht näher definierten, umstrittenen und vorerst nur angenommenen Hindu-Tradition beruhenden Form, gewann die Witwenverbrennung eine rechtliche Bedeutung. Losgelöst von etwaigen religiösen oder sozialen Kontexten wurde die Praxis gewissermaßen zu einem Recht für alle, unabhängig von sozialer Position, regionalem Brauchtum, religiöser Bindung der Beteiligten oder der tatsächlichen Gesinnung der Frau. Der Akt selbst sollte nach konkreten, rationalisierten Kriterien ablaufen, unabhängig davon, ob die Frau irgendein Motiv für ihre Entscheidung angab. Ihre Motive spielten keine Rolle, wenn irgend etwas nicht diesen vorgegebenen Kriterien entsprach, sie z.B. nicht das vorgeschriebene Alter hatte. War die ganze Praxis erst einmal auf diese Weise rationalisiert, quasi mit einem neuen "Geist" versehen, so konnte dann auch aus einem modernen Verständnis des Individuums heraus Sinn und Zweck dieses Brauches in Frage gestellt und per Gesetz als inhuman verboten werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ Melitta Waligora. Sie änderten den "Geist" des ganzen Systems. Zum Beginn der britischen Herrschaft in Bengalen. In: Beiträge des Südasien-Instituts, H.10/1998, S. 107-134.
- ² Siehe z.B. Renate Syed. Die Tragik der Tradition: Mitgift und Mitgiftverbrechen im heutigen Indien. In: Eb., S. 73-106.
- ³ A.Nandy. *Sati: A nineteenth century tale of women, violence and protest*. In: J.C.Joshi (ed.). *R.M.Roy and the process of modernisation*. Delhi 1975, S. 168-194.
- ⁴ A.Mukhopadhyay. *Sati as a social institution in Bengal*. In: *Bengal Past and Present*, Vol. LXXVI, Nr.142, 1957, S. 99-115.
- ⁵ Lata Mani. *Contentious traditions: The debate on sati in colonial India*. In: K.Sangari/S.Vaid (ed.): *Recasting women. Essays in colonial history*. New Delhi 1989, S. 91.
- ⁶ H.Yule/A.C.Burnell. *Hobson-Jobson*. New Delhi 2000, S. 878.
- ⁷ J.K.Majumdar (ed.). *Raja Rammohan Roy and the progressive movement in India*. Vol.I, A selection from records (1775-1845). Calcutta 1983, S. 92-220.
- ⁸ S.Narasimhan. *Sati. A study of widow burning in India*. New Delhi, 1990, S. 81.
- ⁹ Lata Mani. *Contentious traditions*, a.a.O., S. 91,100,115.
- ¹⁰ H.Yule/A.C.Burnell. *Hobson-Jobson*. a.a.O., S. 882.
- ¹¹ E.Thompson. *Suttee. A historical and philosophical enquiry into the Hindu rite of widow-burning*. London 1928, S. 61/62.
- ¹² Eb., S. 59.
- ¹³ Eb., S. 63.
- ¹⁴ J.K.Majumdar. *Raja Rammohan Roy* a.a.O., S. 102.
- ¹⁵ B.B.Roy. *Socioeconomic impact of sati in Bengal and the role of Raja Rammohun Roy*. Calcutta 1987, S. 4.
- ¹⁶ J.K.Majumdar. *Raja Rammohan Roy*, a.a.O., S. 119.
- ¹⁷ Eb., S. 121.
- ¹⁸ Eb.
- ¹⁹ S.Narasimhan. *Sati*, a.a.O., S. 138.

- ²⁰ R.M.Roy. *Conference between an advocate for, and an opponent of, the practice of burning widows alive from the original Bangla*. ders. *On concretion. A second conference between an advocate and an opponent of that practice*. In: Mulk R.Anand. *Sati. A writeup of Raja Ram Mohan Roy about burning of widows alive*. Delhi 1989, S. 20-57.
- ²¹ Eb., S. 30.
- ²² M.Karlekar. *Voices from within. Early personal narratives of Bengali women*. Delhi 1991, S. 35; vgl. A.Nandy. *Sati*, a.a.O., S. 86.
- ²³ S.Narasimhan. *Sati*, a.a.O., S. 86.
- ²⁴ J.K.Majumdar. *Raja Rammohan Roy*, a.a.O., S. 186.
- ²⁵ Die Aussage Wilsons wird zu unrecht gegenteilig interpretiert von A.Sharma. A.Sharma. *Sati. Historical and phenomenological essays*. Delhi 1988, S. 85.
- ²⁶ J.K.Majumdar. *Raja Rammohan Roy*, a.a.O., S. 135.
- ²⁷ vgl. Beispiele in Eb.
- ²⁸ Vgl. Beispiele in S.Narasimhan. *Sati*, a.a.O.
- ²⁹ J.K.Majumdar. *Raja Rammohan Roy*, a.a.O., S. 136.
- ³⁰ Eb., S. 137.
- ³¹ Eb., S. 157.
- ³² Eb., S. 195.
- ³³ Bankimchandra Chatterjee. *Samya*. In: S.N.Mukherjee (ed.). *Sociological essays of Bankim Chandra Chatterjee*. Calcutta 1986, S. 103.
- ³⁴ Eb.
- ³⁵ A.S.Altekar. *The position of women in Hindu civilisation*. Banaras 1956, S.136.
- ³⁶ Romila Thapar. *Perspective in history*. In: M.R.Anand. *Sati*, a.a.O., S. 93.
- ³⁷ Eb., S. 94.
- ³⁸ A.S.Altekar. *The position of women*, a.a.O., S. 136.
- ³⁹ Manjushree. *The position of women in the Yajnavalkyasmriti*. New Delhi 1990, S. 180.
- ⁴⁰ Eb., S. 184; R.Thapar. *Perspective in history*. a.a.O., S. 92.
- ⁴¹ Jörg Fisch. *Tödliche Rituale: Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge*. Frankfurt a.M. 1998.
- ⁴² P.Thomas. *Indian women through the ages*. Bombay 1964, S. 265.
- ⁴³ M.Martin (ed.). *Buchanan. The history, antiquities, topography and statistics of Eastern India*. London 1838, Vol. II, S. 185.
- ⁴⁴ Eb., Vol.III, S. 90.
- ⁴⁵ H.Risley. *Tribes and castes of Bengal*. Calcutta 1891, *Ethnographical Glossary*, Vol. I, S. 160.
- ⁴⁶ P.V.Kane. *History of Dharmashastra*. Poona 1974, Vol. II, Part I, S. 630.
- ⁴⁷ R.Thapar. *Perspective in history*, a.a.O., S. 94.
- ⁴⁸ Sally J.Sutherland. *Suttee, sati and sahaamana. An epic misunderstanding?* In: *Economic and political weekly*, June 25, 1994, S. 1600.
- ⁴⁹ Eb.
- ⁵⁰ Vgl. A.Michaels. *Widow burning in Nepal*. In: G.Toffin (ed.): *Nepal. Past and present*. Paris 1993, S. 31.
- ⁵¹ S. Sutherland. *Suttee, sati and sahaamana*, a.a.O., S. 1601.
- ⁵² Buchanan. *Eastern India* Vol. II, S. 745.
- ⁵³ A.Sharma. *Sati*, a.a.O., S. 28.
- ⁵⁴ S.Collet. *Life and letters of Raja Rammohan Roy*. Calcutta 1914, S. 84.
- ⁵⁵ A.Nandy. *Sati*, a.a.O., S. 169.
- ⁵⁶ Eb., S. 178.
- ⁵⁷ Eb., S. 171.
- ⁵⁸ Eb., S. 172.
- ⁵⁹ Eb., S. 173.
- ⁶⁰ Eb., S. 174.
- ⁶¹ Eb., S. 174.
- ⁶² Eb., S. 175-178.
- ⁶³ D.Engels. *Beyond Purdah? Women in Bengal 1890-1939*. Delhi 1996;

Sie schreibt: "Women were under-represented in towns and cities and their proportion decreased continuously due to the pattern of migration." S. 7.

⁶⁴ B.B.Roy. Socioeconomic impact of sati, a.a.O., S. 27; S.Bayly. Caste, society and politics in India. The New Cambridge History of India, IV,3, Cambridge 1999, S. 64.

⁶⁵ J.K.Majumdar. Raja Rammohan Roy, a.a.O., S. 188.

⁶⁶ D.F.Mulla. Principles of Hindu law. Bombay 1960, S. 175.

⁶⁷ R.Thapar. Perspective in history, a.a.O., S. 91.

⁶⁸ Eb.

⁶⁹ M.Waligora. Sie änderten den "Geist" des ganzen Systems, a.a.O., S. 131.

⁷⁰ J.K.Majumdar. Raja Rammohan Roy, a.a.O., S. 186/187.

⁷¹ A.Nandy. Sati, a.a.O., S. 178.

⁷² E.Thompson. Suttee, a.a.O., S. 74.

⁷³ R.Thapar. Perspective in history, a.a.O., S. 92.

⁷⁴ A.Nandy. Sati, a.a.O., S. 170.

⁷⁵ S.Sutherland. Suttee, sati and sahaamana, a.a.O., S. 1600.

⁷⁶ A.Nandy. Sati, a.a.O., S. 178.

⁷⁷ A.Nandy. The sociology of sati. In: M.R.Anand. Sati, a.a.O., S. 157ff.

⁷⁸ A.Nandy. Sati, a.a.O., S. 179.

⁷⁹ Eb., S. 180.

⁸⁰ J.K.Majumdar. Raja Rammohan Roy, a.a.O., S. 141.

⁸¹ Eb.

⁸² B.B.Roy. Socioeconomic impact of sati, a.a.O., S. 8.

⁸³ J.K.Majumdar. Raja Rammohan Roy, a.a.O., S. 143.

⁸⁴ V.P.Kane. History of the Dharmashastras, a.a.O., S. 636.

⁸⁵ J.K.Majumdar. Raja Rammohan Roy, a.a.O., S. 142/143.

⁸⁶ Eb., S. 146.

⁸⁷ J.Burckhardt schrieb: "Der schärfste Tadel, den man darüber aussprechen kann, ist der der Unvolkstümlichkeit, der erst jetzt notwendig eintretenden Scheidung von Gebildeten und Ungebildeten in ganz Europa." J.Burckhardt. Die Kultur der Renaissance in Italien. Berlin 1928, S. 172.

⁸⁸ Radha Kumar. The history of doing. Delhi 1993, S. 9.

⁸⁹ J.K.Majumdar. Raja Rammohan Roy, a.a.O., S. 148.

⁹⁰ Eb., S. 141.

⁹¹ A.Michaels. Widow burning in Nepal, a.a.O., S. 31.

⁹² Eb., S. 29.

⁹³ Indira Chowdhury. The frail hero and virile history. Gender and the politics of culture in colonial Bengal. Delhi 1998, S. 70.

⁹⁴ Eb., S. 73.