

KĀMASŪTRA.
REZEPTIONEN, KONTEXTUALISIERUNGEN
UND LOGIKEN
ULRICH OBERDIEK

»[...] hearing about a few ancient Indian books like the *Kamasutra* [...] which aren't really about sex anyway [...]« (Siegel 1999: 64)

Das Kāmasūtra ist das wohl umfassendste indische Lehrbuch der Liebe. Es wurde vor etwa 1600 Jahren in Indien verfasst und war als Leitfaden für das genussvolle Leben einer wohlhabenden städtischen Schicht gedacht, die wohl überwiegend aus Angehörigen der Aristokratie (bzw. der Militär- und Verwaltungsfunktionen innehabenden *Kṣatriya*-Kastenebene) und einigen Kaufleuten (*Vaiśya*-Kastenebene) bestand. Über den Verfasser, Vātsyāyana Mallanāga, ist – wie über viele andere alte indische Autoren – wenig bekannt: Man weiß nicht, ob er im dritten, vierten oder fünften Jahrhundert gelebt hat. Manche Autoren wähnen seinen Lebensraum in Pāṭaliputra (heute Patna in Bihar), andere in Westindien, vielleicht im heutigen Gujarat. Vātsyāyana führt ältere Autoren von Liebeslehrbüchern an, von denen jedoch keines erhalten ist, und er hat offensichtlich das Staatslehrbuch des Kautalya, das *Arthaśāstra*, zum Vorbild gehabt, denn das Kāmasūtra ist ähnlich organisiert und strebt Erfolg in der Liebe genauso rücksichtslos an wie das Staatslehrbuch einen Erfolg auf seinem Gebiet sucht.

Das Kāmasūtra lehrt die Verwirklichung von *kāma* – Sinnengenuss. *Kāma* ist eines der drei religiös vorgegebenen Lebensziele, die anderen sind *dharma* (Religion) und *artha* (materieller Erfolg), und für alle diese Bereiche gibt es Lehrbücher. Dabei ist das Gesamtziel des menschlichen Lebens nach hinduistischer Lehrmeinung *mokṣa*, die Erlösung vom Kreislauf der Geburten, weshalb auch der Bereich, der zur Erlösung führen soll – *dharma*, oder die Religion – gewissermaßen den anderen beiden übergeordnet ist. Trotzdem ist es keine einfache Hierarchie, in der *kāma* den »untersten« Platz einnimmt – alle drei haben ihren Stellenwert und je nach Situation und Verfassung der einzelnen Person kann einer der drei Bereiche für die gegenwärtige »Entwicklungskonstellation« der wichtigste sein.

Zu den genauereren Umständen und Inhalten des Kāmasūtra werde ich mich in einer Bewegung vom Eigenen zum Fremden »vorarbeiten«, das heißt, ich beginne mit dem, wie das Kāmasūtra bei uns, beziehungsweise in westlichen Ländern, rezipiert wurde und wird, was es bewirkt, was damit gemacht wird und welche Bedeutung es in Indien

hat – mit einem Exkurs zu einer »indischen Sexualität« – und schließlich, welche Logiken sich aus dem Text herauslesen lassen.

Es handelt sich offensichtlich um ein ausgesprochen körperzentriertes Thema, und zwar im doppelten Sinn: Abgesehen von der Thematik, die den menschlichen Körper als Fokus hat und mit ihm etwas unternimmt, geschieht auch das Lesen eines Textes körperlich. Denn die körperlichen, fleischlichen Augen nehmen den Text auf, die Hände greifen das Buch und der Text wird über durchaus materielle Kanäle ins wiederum fleischliche Gehirn übermittelt. Dort finden chemo-elektrische Prozesse statt, die den Text, die Worte, in den sehr greifbaren Gehirnwindingen verarbeiten, verwandeln, vergleichen und mit Assoziationen verbinden, die dieser Körper früher erlebt und gespeichert hat. Alte Gedanken werden wachgerufen und die neuen Informationen werden damit in Beziehung gesetzt und im Gehirn »gespeichert«; dies geschieht oft auch über damit verbundene »Gefühle« – der Gedanke an die körperliche Liebe ist vielen Menschen sicher angenehm. Zusammen mit diesen Gefühlen, die beiläufig auch ihre Auswirkungen auf andere Teile des Körpers haben, wird der neue Stoff gespeichert.

Das Gehirn wird als ein Stück fleischlicher Materie ständig vom »Rest des Körpers« am Leben erhalten, der Gesamtorganismus hält sich am Leben und die manchmal vorgestellten Trennungen – etwa von Körper und Geist – gibt es nicht. Das Gehirn ist Teil des Körpers, ob man die *Produktionen* des Gehirns, also das, was der Gesamtorganismus als Denken und Emotionen bezeichnet, auch als körperlich bezeichnen will, lasse ich dahingestellt, weil dies als direkte Aufgabe nicht Sache von EthnologInnen ist. Es kann sein, dass der Körper »das Einzige« ist.

Das Kāmasūtra im Westen: Populäre Kultur und neue »Anwendungen«

Alle kennen das Stichwort »Kāmasūtra« – aber was wird damit verbunden? Wer es gelesen hat oder über genügend Informationen zu diesem Buch verfügt, wird eine nähere Vorstellung davon haben, aber was denken Menschen bei uns, die es nicht gelesen haben? Und wenn man den Inhalten der rund 565 000 Internetseiten (Stand 2004) zum Thema Kāmasūtra glauben kann, so meinen fast alle (»veröffentlichten Meinungen«) damit Stellungen beim Geschlechtsverkehr, denn das bieten die allermeisten Seiten in Form von Abbildungen an: Kopulationsstellungen sind also die primäre Assoziation zum Kāmasūtra,

oder es ist die Assoziation, die pekuniären Gewinn verspricht – denn die meisten Seiten im Internet wollen etwas verkaufen.

Abbildung 1: *Mithuna[Kopulations]-Figuren am Kandāriyā-Mahādeva-Tempel, Khajuraho im Unionstaat Madhya Pradesh.*



Foto: Ulrich Oberdiek – Der Tempel ist dem Śiva geweiht, wird auf 1025-1050 datiert und fällt in die Regierungszeit Vidhyādhara. Vereinigungsszenen werden in der Literatur und im Kāmasūtra nach Teilnehmern unterschieden: Ein Mann und eine Frau, ein Mann mit mehreren Frauen, eine Frau mit mehreren Männern usw.

Das Kāmasūtra ist also unter anderem ein profitversprechendes Gut. Bei einer täglichen TV-Berieselung von einer Stunde dürfte in irgendwelchen Sendungen das Wort oder Thema Kāmasūtra im Laufe eines Jahres sicher angesprochen werden. Weil das Wort einen hohen Bekanntheitsgrad und Signalwert hat, kann dies quasi überall geschehen: In einer Comedysendung, in einem Bericht über Indien; mithin kann das Thema als Gesprächsstoff oder Marker in Fernseh- oder Kinofilmen vorkommen. Auch Printmedien, von Lifestyle-Magazinen bis zu Geo und Spiegel, kommen gelegentlich darauf zu sprechen. Die Medien produzieren für einen globalen Kulturkonsum, das heißt, was in irgendeiner Weise interessant erscheint und Käufer verspricht, wird behandelt. Zum einen machen Kommunikationstechnologien und die Verfügbarkeit gespeicherten Wissens dies möglich. Zum anderen ist die Verfügbarkeit jedes erdenklichen kulturellen Produktes in westlich-industriellen Kulturen gegeben und ihre Verbreitung wird nicht wesentlich durch weltanschauliche oder religiöse Normen limitiert. Da

das Kāmasūtra exotisch ist, einen zentralen Bereich des menschlichen Lebens betrifft und sich dazu noch optisch anregend aufbereiten lässt, wird es eben *auch* – wie andere bekannte Dinge – kommuniziert, publiziert und gesendet. Dies ist die äußerliche Seite der Kommunikation von seltsamen Stoffen wie dem Kāmasūtra.

Es gibt auch eine »innere« oder inhaltliche Seite, die mit westlichen kulturellen Prozessen und Strömungen zusammenhängt, mit der Identität, Geschichte und den Aktivitäten bestimmter kultureller Gruppen. Den Durchbruch in Bezug auf den Bekanntheitsgrad des Kāmasūtra brachten in westlichen Ländern dann zweifellos die 1960er Jahre mit ihren kulturellen Veränderungen. Zu dieser Zeit gab es diverse »Revolutionen« und Jugendbewegungen: Die Rockgruppe der Beatles ging um 1965 nach Indien, sie rauchten dort Haschisch (eine alte indische Kulturdroge), erlernten bei Ravi Shankar das Sitar-Spiel und wurden Anhänger des Maharishi Mahesh Yogi in Rishikesh, und auch heute noch pilgern viele inzwischen ältere, aber auch junge Westler nach Rishikesh und Goa und lassen es sich dort gut gehen. Über den Multiplikator der berühmten Beatles und ihrer Musik und die Musik zahlreicher anderer Rockmusiker, die indische Elemente aufnahmen, gelangten diese Kulturgüter massenhaft unter westliche Jugendliche. Auch Yoga gehörte dazu. Und Yogastellungen wiederum haben eine – rein äußerlich-optische! – Ähnlichkeit mit den etwas verzwickten Kopulationsstellungen des Kāmasūtra. So wurde in der westlichen Rezeption oft alles in einen Topf geworfen, weshalb die Unterschiede und Feinheiten der indischen Herkunftskultur kaum wahrgenommen wurden. Zur Verbreitung von Kāmasūtra und tantrischen religiösen Tendenzen im Westen trug sicher auch die weit verbreitete *Rajneesh*- oder *Osho*-Bewegung bei, die zwar von dem indischen Lehrer oder Guru Rajneesh ausging, aber auch – für Indien untypisch – hedonistische Elemente aufnahm und lehrte. Diese gingen teilweise von Rajneesh selbst aus, wurden aber auch von seiner primären Anhängerschaft aktiv aufgenommen und weiterentwickelt. So flossen etwa Elemente westlicher, körperbetonter Therapien in die Methoden dieser Bewegung ein. Zwar gestattete Rajneesh hedonistische Praktiken, doch siedelte er sie auf einer instrumentalen, untergeordneten Ebene an, also etwa im Sinn des Tantra als energetische, Sexualität involvierende Prozesse, die aber dem religiösen Ziel, der Erlösung, dienen sollen, wodurch die Intention dieser Bewegung also klar traditionell-hinduistisch ist.

Die erste Rezeptionsphase erotischer Orientalismen – die »Hochkultur«

Die Pop-Kultur, oder populäre Kultur, war jedoch nicht die erste Strömung, welche das Kāmasūtra und andere orientalisch-exotische Kulturgüter im Westen rezipierte. Schon vor 100 Jahren, nachdem es erste Übersetzungen des Kāmasūtra gegeben hatte, gab es erste Reaktionen, allerdings nicht mit Breitenwirkung, sondern innerhalb gelehrter, künstlerischer und auch intellektueller Kreise der so genannten (westlichen) Hochkultur.

Dabei waren gewisse Sitten und Gebräuche, die im Kāmasūtra geschildert wurden, in Europa schon vor den ersten Übersetzungen bekannt, denn die Kolonialherren und andere Besucher Indiens wurden bei Einladungen damit konfrontiert. In Reiseberichten werden die Tempeltänzerinnen beschrieben, die auch Liebesdienste erweisen, und es war üblich, europäische Besucher auch an den Darbietungen der Tänzerinnen am Hof eines Herrschers teilnehmen zu lassen. Diese Tänzerinnen, im Westen *Bajaderen* genannt, wurden dann nach Landessitte auch den europäischen Männern als Prostituierte zur Verfügung gestellt. »*Bajadere*« ist ein Wort der portugiesischen Besatzer Indiens für indische Tänzerinnen und Prostituierte des Tempelbereiches, die so genannten *Devadāsis*¹. Auf europäischen Bühnen war die Darstellung dieser Tänzerinnen ebenfalls beliebt, wie in der Oper »Die Bajaderen« von Charles Simon Catel aus dem Jahr 1810; die deutsche Bearbeitung stammt von Karl Alexander Herklots und wurde ab 1814 in Deutschland aufgeführt. Eine andere Version dieses Stoffes ist die Oper »Der Gott und die Bajadere« von Daniel Francois Auber (1831). In Christian Vulpius' Drama »Die Portugiesen in Indien« von 1793 wird der Stoff ebenfalls verarbeitet (vgl. Zoya 1997: 133-145).

Zu dieser Zeit waren andere alte indische Texte, etwa aus der Kunstdichtung schon übersetzt, die üblicherweise auch Anspielungen aus anderen Wissensgebieten, auch der Liebeskunst, enthalten, womit der Autor seine Kunstfertigkeit zeigen musste. So war Goethe die Übersetzung des Sanskrit-Schauspiels »Śakuntalā« von Kālidāsa (etwa zwischen 350-550) bekannt, und schon Heinrich Heine hat sich kritisch mit der Rezeption des Begriffes »*Bajadere*« auseinandergesetzt. Die Thematik ist auch in Goethes Ballade »Der Gott und die Bajadere« eingegangen. Das erste übersetzte Werk zur indischen Liebeskunst war übrigens das Gitagovinda-Kāvya; es wurde 1792 durch William Jones übersetzt und ist ein Werk der religiösen Kṛṣṇa-Verehrung, in dem aber

1 Vgl. Namouchi 1995; Svejda-Hirsch 1992; Marglin 1985.

auch die Liebesabenteuer Kṛṣṇas inklusive körperlicher Details beschrieben werden. Mit den literarischen und musikalischen Umsetzungen von Brocken indischer Kultur wurde natürlich ein sehr klischeehaftes Bild indischer Verhältnisse verbreitet, ein klassischer Fall von Orientalismus. Hermann Hesse zum Beispiel hat dann die Thematik des Kāmasūtra in seinem »Siddhartha« schon systemisch und erzählerisch dicht als »*kāma*-Phase« in die Geschichte Siddharthas eingebaut – ganz im Sinn einer religiösen Entwicklungsgeschichte: der Umgang mit dem Stoff ist hier also schon wesentlich differenzierter, als in der ersten Rezeptionszeit.

Wer sich schon für das Thema Kāmasūtra interessiert hat, wird vielleicht festgestellt haben, dass es eine größere Anzahl von Büchern mit diesem Titel und manchmal auch mit Titeln, die etwas verwirrend klingen, gibt. Auf das Kāmasūtra bezogene Bücher haben in den letzten zwei, drei Jahrzehnten deutlich zugenommen. Man muss dabei bedenken, dass solche Texte in Europa, und besonders auch in den USA bis etwa 1965 als pornographisch galten und teilweise nicht veröffentlicht werden durften. So ist es auch zu erklären, dass die erste Übersetzung ins Deutsche durch den Indologen Wilhelm Schmidt vor rund hundert Jahren die Kapitel der Kopulationsstellungen nur in Latein veröffentlichte. Dies war die Sprache der »Eingeweihten und Wissenden«, auch die der Mediziner – sie durften diese Dinge wissen, andere nicht. Aber auch die erste gedruckte indische Ausgabe von 1891 trug den Vermerk auf dem Titelblatt, dass sie nur privat zu zirkulieren sei. Schon 1929 gab es jedoch eine deutsche Übersetzung, die von den Übersetzern einerseits als eine »literarische«, im Gegensatz zu einer wissenschaftlich exakten (Leiter & Thal o.J.), und andererseits als die erste »vollständig deutsche« präsentiert wurde, weil sie auch das zweite Buch über den Geschlechtsverkehr in deutsch, nicht lateinisch anführte.

Unter den heute vertriebenen Büchern gibt es mehrere Übersetzungen: die sehr genaue, aber vielleicht sprachlich etwas umständliche und altägyptische von Wilhelm Schmidt mit dem vollständigen Kommentar von Yaśodhara ist immer noch zu haben, die klassische von Burton und Arbuthnot auch, und es gibt eine neue deutsche des Indologen Klaus Mylius aus den 1980er Jahren, die dem heutigen Sprachstil entspricht. Andere Ausgaben, die auch mit den schönen indischen Miniaturen und Fotos der erotischen Skulpturen an indischen Tempeln verziert sind, benutzen meist alte Übersetzungen.

Zuletzt erschien eine vollständige Übersetzung von Wendy Doniger und Sudhir Kakar (Vatsyayana 2002), die auch Teile der Kommentare von Yaśodhara und Devadatta Shastri einschließt. Die Religions-

wissenschaftlerin und der Psychoanalytiker liefern auf rund fünfzig Seiten eine Interpretation, die freilich anders als eine indologische ausfällt: Sie ist freier, phantasievoller und verständlicherweise von den Logiken ihrer Disziplinen geprägt, geht aber gelegentlich auch über das hinaus, was der Kāmasūtra-Text etwas genauer genommen eigentlich hergibt. Rezensionen in der Presse nach dem Erscheinen der deutschsprachigen Ausgabe (2004) zeigten zum Beispiel, dass die Rezensionen nun festen Glaubens sind, dass das Kāmasūtra quasi eine Art Drama mit einer »typisch« klassischen Dramenhandlung, einer Entwicklung in sieben Akten usw. sei – was aber zum einen inhaltlich nicht zutrifft und andererseits ein ungenaues Bild über indische Dramen vermittelt: längst nicht alle haben sieben Akte. Hinzu kommt eine methodische Entscheidung Donigers, die sie auch schon in ihren anderen Übersetzungen, wie der *Manusmṛti* (1991), verwendet hat: Viele zentrale Sanskritbegriffe, deren Komplexität nicht sinnvoll mit einem einzigen westlichen Wort übersetzbare ist, werden eben mit einem englischen Wort angegeben, was den Bezug auf den tatsächlichen Inhalt des Originaltextes sehr erschwert. So wird aus *artha*, einem der drei Hindu-Lebensziele, das für Wohlstand, Streben nach Geld und Gut steht, das Wort »power« gewählt, was für nicht mit der Kultur vertraute Leser irreführend ist. Begründet wird die methodische Entscheidung der Wahl englischer Wörter eigentlich mit politischer Korrektheit – Sanskritwörter zu verwenden sei »orientalistisch« (vgl. *Vatsayana* 2002: LVIII), es schaffe eine »Distanz« zu der Sache, in diesem Fall einer sexuellen Sache. Dies spiegelt ein psychoanalytisches Argument, das bei Kakar zu finden ist: Er (vgl. Kakar 1990: 22) beschreibt aus seiner psychoanalytischen Praxis die Tatsache, dass Patientinnen die Wörter für ihre Genitalien nicht in ihrer Muttersprache über die Lippen brächten, die (lateinischen) neutraleren aber schon. Es scheint also, als ob Doniger und Kakar mit ihrer Wahl, die Sanskritbegriffe zu vermeiden, womit sie die Übersetzung verschwommener und missverständlicher machen, das Ziel verfolgen, einen Orientalismus zu vermeiden bzw. therapeutisch tätig zu sein. Dies mögen positive Ziele sein, die aber möglicherweise der Sache der Übersetzung keinen guten Dienst tun.

Dazu gibt es diverse Literatur, die das Thema »Kāmasūtra« für andere Zwecke vermarktet: humoristische Darstellungen wie das »Kamasutra ohne Leistenbruch« und das Comic-Buch von Tomi Ungerer »Kamasutra der Frösche«, das Frösche in den Kāmasūtra-Stellungen abbildet und die dazugehörigen Textstellen aus einer besonders antiquierten und unverständlichen Übersetzung bringt. Mit diesem Kunstgriff zieht Ungerer das Thema Kāmasūtra ins Absurde oder

Lächerliche, besonders auch deswegen, weil die auftauchenden Sanskritbegriffe nicht übersetzt oder erklärt werden. Und natürlich gibt es auch ein »Kamasutra für Frauen« – obwohl ein guter Teil des Kāmasūtra-Textes sich ohnehin an Frauen wendet, wie wir sehen werden.

In den letzten Jahrzehnten ist das Kāmasūtra im Westen auch zunehmend »aktiviert« worden, das heißt, es gibt nun Übungen, Workshops und Seminare wie zu vielen anderen Themen auch. Diese »Operationalisierung« ist vermutlich unter anderem eine Auswirkung der bis heute aktiven *Rajneesh*- oder *Osho*-Bewegung und deren Workshop- und Seminarwelle seit den 1970er und 1980er Jahren. Vor dem Hintergrund dieser Bewegung übt gerade auch das Kāmasūtra eine praxis-gerichtete Anziehungskraft aus. Und die zahlreichen Einträge zum Stichwort »Kāmasūtra« im Internet zeigen, dass es fast immer um das Thema des sechsten Kapitels im Zweiten Buch des Kāmasūtra geht: die Koitus-Stellungen. Wenn man die Stichwörter Kāmasūtra mit Seminar bzw. Workshop kombiniert, kommen viele internationale Angebote: aus Hawaii, den Niederlanden usw., aber auch in Köln wird ein Tantra- und Kāmasūtra-Workshop/Seminar angeboten, bei dem man das »schmeichelnde Gefühl von Seidenlaken« erleben kann. Die meisten Workshops koppeln Kāmasūtra und Tantra, obwohl sie nichts miteinander zu tun haben: Tantra ist eine religiöse Richtung und Methode, welche Sexualität kontrolliert für religiöse Zwecke einsetzt, während das Kāmasūtra eine weltliche, höfische Lehre des Genusses und Begehrens ist.

Ein neuer methodischer Versuch der Kāmasūtra-Forschung

Eine neue wissenschaftlicher Adaptation des Kāmasūtra stammt von dem amerikanischen Indologen Lee Siegel (vgl. Siegel 1999); es handelt sich unter anderem um eine Übersetzung. Aber zum einen ist diese Übersetzung sehr eigenwillig, da viele der alten Begriffe in sehr konkrete westliche, die aber durchaus passen, manchmal auch humoristisch erscheinen, übersetzt worden sind. So wird aus dem *nāgaraka*, dem »eleganten Stadtbewohner«, bei Siegel der »Boulevardier«, aus den »alten Lehrern« der Liebeslehrbücher werden »professors of amatoriology« (vgl. Siegel 1999: 260). Und zum anderen hat Siegel in kunstvoller Weise unkonventionelles Bildmaterial eingefügt, von Comics über die bekannten erotischen Miniaturen bis zu skurrilen Exkursen zu technischen Fragen der Veröffentlichung, fiktive Verlagskorrespondenz usw. Nun haben viele alte indische Werke Kommentare, die von späteren Autoren geschrieben wurden. Der berühmteste

Kommentar zum Kāmasūtra stammt von einem Autor namens Yaśodhara. Siegel übersetzt aber nur den eigentlichen Kāmasūtra-Text und schreibt *selbst* einen Kommentar, der aber kein Kommentar in der alten indischen Tradition, sondern ein fiktiver Roman ist. Darin hat ein Sanskritprofessor in den USA – Siegel gibt vor, es sei sein eigener Lehrer – eine Affäre mit einer jungen indischen (aber in Amerika aufgewachsenen) Studentin, was sich teilweise auch in Indien, auf einer speziell für sie inszenierten »Exkursion« abspielt. Damit schreibt Siegel einen amüsant-humoristischen, spannenden und gut lesbaren Roman in der Tradition der Lolita-Geschichten (die Protagonistin heißt *Lalita Gupta!*) und des Campus-Romans, in dem er außerdem sehr dicht und eindringlich genau das beschreibt, worauf das Kāmasūtra hinaus will: Ein intensives Erleben der Sexualität nach allen indischen Regeln der Kunst, inklusive vieler emotionaler Irrungen und Wirrungen, was zudem eine kunstvolle Umsetzung des hinduistischen *māyā*-Konzepts ist, des täuschenden, verwirrenden Charakters der phänomenalen Welt.

Das Buch hat also mehrere Ebenen, es ist ein postmodernes Gesamtkunstwerk und dekonstruiert gleichzeitig die gängige Konvention, wissenschaftliche Bücher zu schreiben. Man kann Siegels Kāmasūtra also auch als einen methodisch extrem innovativen Versuch betrachten, wissenschaftliche Texte heute anders zu schreiben: Nicht mehr als reduzierten Text, der mit der Person des Autors nichts zu tun hat, sondern, durch den Einbezug möglichst vieler tatsächlich involvierter Ebenen, die sonst ausgeblendet sind, als persönliches Werk. Damit berücksichtigt Siegel Einsichten der *writing culture*-Debatte. Das Buch ist eine wirklich »dichte Beschreibung«: Eine gekonnte und sehr gut kontextualisierte Übersetzung, die zugleich den Gedanken der alten indischen Kommentartradition kreativ transzendiert, indem der Lehrstoff fiktiv-narrativ exemplifiziert wird.

Während es einige Fächer gibt, die sich dem kühnen Unterfangen widmen, die Grenzen eines herkömmlichen Wissenschaftsverständnisses der Genres und Fächer zu überwinden, wie zum Beispiel die Theaterwissenschaft, sind die Horizonte vielerorts doch eher traditionell. Siegels Kāmasūtra-Buch ist damit auch ein interessanter, umfassender Versuch, die überkommenen Wissenschaftsgrenzen zu überwinden und zwar so kunstvoll und komplex, dass es nicht in wenigen Sätzen charakterisiert werden kann: Auf jeden Fall hat Siegel Jacques Derridas Einsichten von den Spuren, den Versionen eines Textes einzbezogen, indem er diverse Veränderungen und Metamorphosen des Kāmasūtra-Stoffes erzeugt und dies theoretisch, wenn auch versteckt, darlegt (vgl. Siegel 1999: 8, 10). Er bezieht sich außerdem auf die

ganze »orientalistische« Welt der Indienrezeption: Sitten und Gebräuche des Faches »Indologie« werden genauso mit intimer Kenntnis dargestellt wie »typisch indische« Verhaltensweisen. Unter anderem ist der fiktive, im »Kommentar« untergebrachte Roman des Chicago-Kenners Siegel auch eine neue Version des Stoffes von »Das Mädchen Maitreyi«, einer autobiografischen Erzählung von Mircea Eliade (1907-1986), die Eliades amouröses Erlebnis (durchaus nach Regeln der Verführung im Kāmasūtra!) mit der Tochter seines Sanskritlehrers, des Philosophie-Professors Surendranath DasGupta (1885-1952) schildert: Eliade lehrte als Religionswissenschaftler in Chicago und man kann annehmen, dass Siegel seinen narrativen Stoff nicht zufällig in diese Richtung ausgearbeitet hat. Protagonist des Kommentar-Erzählstoffes ist der Indologieprofessor Leopold Roth (natürlich ein deutscher Name, hat doch die Indologie ganz wesentlich in Deutschland ihren Anfang genommen). Roths Eltern sind Schauspieler, womit Roth – man kann nur spekulieren, ob Siegel hierbei den Indologen Rudolph von Roth (1821-1895) im Sinn hatte, der unter anderem eine Übersetzung des Atharva-Veda vorgelegt hat – nach indischer Sozialordnung einer Schicht ähnlich der der Prostituierten entstammt! Und die Affäre mit seiner Studentin Lalita (Lolita!) Gupta, die er unter anderem mit auf eine Indienreise entführt, ist nach dem Kāmasūtra eine Gāndharva-Ehelichung². Der Theoriestoff des Kāmasūtra wird also über viele Stränge und Spuren umgesetzt, zum Beispiel auch, indem das akribische, philologisch-wissenschaftliche Arbeiten karikierend dargestellt wird. Hauptsache ist aber die Exemplifikation des Kāmasūtra-Lehrbuchinhaltes. Siegels Buch ist übrigens im Verlag der University of Chicago erschienen, wo man weiß was man tut. Ein derartiges Buch in einem entsprechenden (akademischen) deutschen Verlag wäre völlig undenbar – was hier nicht gegen die University of Chicago spricht.

Mit diesen »postmodernen«, kreativen und humoristischen Beispielen neuer Kāmasūtra-Publikationen soll die Diskussion über »neue Entwicklungen« zum Kāmasūtra beendet werden.

² Dies ist eine der acht Heiratsformen nach klassischen Hindu-Rechtstexten; sie widerspricht den hauptsächlichen und als rechtmäßig empfundenen Formen der (auch heute) arrangierten Ehe, weil die Partner sich aus Leidenschaft selbst, ohne Einwilligung der Eltern bzw. Verwandtschaft, erwählen.

Kontextualisierungen des Kāmasūtra in Indien und indischer »Puritanismus«

Ist das Kāmasūtra in Indien ein Bestseller und wird es von vielen Menschen in die Tat umgesetzt? Das muss man wohl verneinen und zwar für die Gegenwart wie für die Vergangenheit. Kunstvolle Kāmasūtra-Praktiken wird man vermutlich in Indien vergebens suchen, abgesehen von einzelnen »Oasen« wie *Osho-Ashrams* in Poona, die aber von einer westlichen Klientel besucht werden, deren Haltung nur sehr bedingt etwas mit Indien zu tun hat.

Obwohl in Indien durchaus eine »aufgeladene sexuelle Energie« vorhanden ist³, sind Möglichkeiten und Wege der Ausübung doch gering. Die meisten Menschen leben in – auch räumlich – engen Familienverhältnissen, oft in Großfamilien, in denen die soziale Kontrolle groß ist. Man ist selten allein, die Wohnsituation ist oft sehr beengt. Der Psychoanalytiker Kakar (vgl. Kakar 1990: 21) beschreibt, dass es wenig Raum und Freiraum für das Ausleben von Sexualität gibt, geschweige denn die Möglichkeit, damit zu experimentieren. So kommt es denn oft zu hastigen, schnellen Begegnungen, die sich auf das Minimum beschränken und bei denen sich die Partner oft nicht einmal ausziehen.

So gibt es, um ein Beispiel zu nennen – ähnlich wie in den puritanischen USA – ein soziales »Verbot« besonders für Frauen, den unbekleideten Körper öffentlich zu zeigen. Dies gilt grundsätzlich, obwohl es durchaus möglich ist, dass an den überall vorhandenen Bade- und Wasserstellen der Flüsse und Seen (*ghāṭs*) einzelne Frauen Teile ihres Körpers »unachtsam« entblößen. Während einer Feldforschung zu einem »indischen Puritanismus« (1995/96 im Kumaon-Himālaya; Oberdiek: im Druck) berichtete ein etwa 40-jähriger Angehöriger einer Händlerkaste, dass er und seine Frau sich zum Beischlaf nicht entkleiden, weil die Eltern jederzeit kommen oder rufen könnten, um eine Dienstleistung zu fordern.⁴ Der Analytiker Kakar stellt dafür jedoch

- 3 So berichtete ein ca. 35-jähriger brahmanischer Informant in einer Marktstadt des Kumaon-Himālaya 1996, dass die Atmosphäre »24 Stunden täglich« sexuell aufgeladen sei. Er beschrieb die Art und Weise wie sich Paare, die sich über praktische körperliche Handlungen einig sind, bei Dunkelheit außerhalb der Wohnbereiche, zum Beispiel in Wald und Feld, treffen. Ob diese Äußerungen der Wirklichkeit entsprechen und wie ggf. die Verbreitung solchen Tuns ist, muss offen bleiben.
- 4 Vgl. Karve (1993: 58), auf Nordindien bezogen: »There is hardly a song which does not talk of the ever wakeful *sās* [Schwiegermutter] and *nanad*

einen anderen Zusammenhang her. Bei seinen Interviews mit Frauen aus »unberührbaren« Kasten fand er Scham als Grund: »Most women

Abbildung 2: Kāmasūtra Buch 2, Kap. 6: die »Kuh«



Foto: Ulrich Oberdiek – In dieser Vereinigung »von hinten« führt die aufrecht stehende Frau möglicherweise eine Schamgeste aus, was allerdings in der Literatur nicht kommentiert wird. Eine Schamgeste gleicher Art erscheint auch in einer Detail-Abbildung aus einem Tempel in Sinnar (nahe Nasik), auf die Desai allerdings nicht eingeht (vgl. Desai 1975: 63). – Erotische Darstellungen an hauptsächlich zwischen ca. 700-1400 erbauten Hindutempeln sind in ganz Indien verbreitet. Sie sind eine Konvention, die sonst keine Zurückhaltung kennt, obwohl das öffentliche Empfinden zumindest der letzten wenigen Jahrhunderte empfindlicher ist.

portrayed even sexual intercourse as a furtive act in a cramped and crowded room, lasting barely a few minutes and with a marked absence of physical or emotional caressing. Most women found it painful or distasteful or both. It was an experience to be submitted to, often from a fear of beating.« (Kakar 1990: 21) Die Institution der Werbung um einen Partner (*courtship*) ist in Indien kaum bekannt, die Eheschließung ist arrangiert und abrupt, von einem Tag auf den anderen: Gestern kannte man sich noch nicht, und heute soll man Kinder zeugen. Und entsprechend unbeholfen geht man verständlicherweise aufeinander zu. In dem Zusammenhang kann man sich daran erinnern, dass auch in Europa noch vor etwa 150 Jahren aus ökonomischen Notwendigkeiten geheiratet wurde, und auf dem Land war es wichtig, dass sich

[Schwester des Ehemannes] who would wake up at night and interfere even if the bride goes to her own husband.«

Bauernfamilien aus ökonomisch-strategischen Gründen verwandschaftlich verbanden, also nicht, weil sich ein Mann und eine Frau mochten. Die grundsätzlichen Allianzmöglichkeiten (Normen) haben sich jedoch sogar beim europäischen Adel in der Zwischenzeit geändert, da auch Zuneigungsheiraten mit Bürgerlichen vorkommen; oder sind sie ausschließlich ökonomisch oder (von bürgerlicher Seite) statusbedingt?

Trotz der von Kakar als grundsätzlich beschriebenen sexuellen »Unbeholfenheit« gibt es selbstverständlich immer auch andere Fälle. Ein 35-jähriger Brahmane, der während meines Feldforschungsaufenthalts verheiratet wurde, berichtete von einer relativen »Unersättlichkeit« seiner Frau: Ein Beischlaf pro Nacht genügte ihr nicht. Dies scheint Kakars »Essentialisierung« des sexuellen Verhältnisses von indischen Männern und Frauen entgegen zu stehen, aber wie so oft ist es eine schwierige semantische Angelegenheit: Sagte die Frau dies wegen ihrer Erregtheit, was für eine hedonistische Haltung sprechen würde, oder um möglichst schnell schwanger zu werden und damit ihre Stellung im Haushalt zu verbessern, was für eine »Reproduktionslogik« sprechen würde (s.u.)?

Hier gibt es einen interessanten Zusammenhang zur Interaktion in der indischen Großfamilie. Es ist berichtet worden, dass nach der Heirat das jungvermählte Paar im Rahmen der Familie keine Zuneigung zueinander zeigen darf, weil sich in der Großfamilie keine »Untergruppen«, dyadische Beziehungen (vgl. Roy 1975), bilden sollen, welche die – zumindest früher lebenswichtige – Funktion der Gesamt-familie untergraben könnten. Und die Tatsache der Existenz einer Praxis des Geschlechtsverkehrs ist ein eher peinlicher Umstand, der möglichst verdrängt wird: Es wird kaum darüber gesprochen, und wenn ja, dann geschieht es indirekt, indem Vergleiche und Metaphern verwendet werden. Kakar hat in seiner therapeutischen Praxis mit Indern festgestellt, dass der sexuelle Akt regelmäßig umschrieben wird mit »es ist passiert«, und dass Frauen, wie oben schon erwähnt, ihre Genitalien nicht mit einheimischen Begriffen, etwa in Hindi (z.B. *bhag*), über die Lippen bringen konnten (vgl. Kakar 1990: 20). Dies ist allerdings auch in anderen Kulturen der Fall, und im Deutschen wird es gewöhnlich ebenfalls umschrieben: »miteinander schlafen«, »ins Bett gehen« oder, dem Englischen folgend »Liebe machen«. Direkte Verben werden eher vermieden oder als derogativ empfunden.⁵

5 Die männliche Haltung Frauen gegenüber ist nach Kakar in Indien folgendermaßen begründet: »Thus, underlying the conscious ideal of womanly purity, innocence and fidelity, and interwoven with the unconscious belief

Zwei kontextuelle Exkurse zur Sexualität in Indien

Exkurs 1: Heikle Seiten des Kṛṣṇa-Kultes – das Leugnen der Sexualität

Während einer Feldforschung 1995/96 im Kumaon-Himālaya fanden zahlreiche Gespräche mit einem 63jährigen Brahmanen, Herrn Pandey, statt (vgl. Oberdiek 1999, 2002). Dieser Brahmane, ein Gymnasiallehrer, war einerseits orthodox geprägt und hatte ein profundes Wissen seiner textuellen Kultur, andererseits aber auch intellektuell sehr flexibel. Während der vielen Gespräche traten bei ihm immer wieder auch Haltungen zu Tage, die ich als »kulturell puritanisch« (vgl. Oberdiek, im Druck) bezeichne, die also – letztlich religiös, d.h. theologisch begründete – strikte Haltungen der Lebensführung, gerade auch auf sexuellem Gebiet favorisierten. Eine solche Situation ergab sich, als das Gespräch auf den weithin verehrten »Hirtengott« Kṛṣṇa, einen *Avatar* (Herabkunft) Viṣṇus kam.

Die durch Herrn Pandey versuchte Purisierung des Themas steht im Einklang mit einer weithin zu beobachtenden Spannung in der Kṛṣṇa-Legende⁶, die das Verhältnis zwischen Kṛṣṇa und Rādhā betrifft: Ob sie als seine Schülerin zu betrachten ist, die asketengleich lediglich Unterweisung und Erlösung sucht, oder ob sie seine – ebenfalls in alten Texten beschriebene – Geliebte ist, die zwar von seiner Göttlichkeit, aber eben auch erotisch angezogen wird. Schomer hat diese Spannung und vor allem auch die Leugnung der erotischen Komponente im gegenwärtigen Indien dargestellt (vgl. Schomer 1982).

Der konservative, auf Bewahrung traditioneller hinduistischer Werte ausgerichtete und in der Reformbewegung des »Brahmo Samāj«

in a safeguarding maternal beneficence is a secret conviction among many Hindu men that the feminine principle is really the opposite – treacherous, lustful and rampant with an insatiable, contaminating sexuality« (Kakar 1982: 93).

Der folgende psychosoziale Ablauf führt nach Kakar zu dieser Situation: »Psycho-sexual development and problems of intimacy between Indian men and women suggest the vicious circle that spirals inward in the Indian unconscious: mature women are sexually threatening to men, which contributes to avoidance behaviour in sexual relations, which in turn causes the women to extend a provocative sexual presence towards their sons, which eventually produces adult men who fear the sexuality of mature women« (ebd.: 95).

6 Eine umfassende Diskussion der religiös-sexuellen Seiten des Kṛṣṇa-Kultes ist in Siegels (1978) Übersetzung des *Gitagovinda-Kāvyam* enthalten.

tätige Reformer Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894) hat dem Kleiderdiebstahl ein kleines Kapitel in seinem Buch über Kṛṣṇa gewidmet, worin sein Hauptanliegen die »Keuschheit« indischer Frauen und die Entschärfung der Bedeutung der »Ehe« der Hirtenmädchen mit Kṛṣṇa ist – denn sie waren ja schon verheiratet! Sein Text (wie auch die Texte anderer Reformer des neunzehnten Jahrhunderts) wäre selbst ein adäquates Untersuchungsfeld für einen indischen »Puritanismus«. Das Stehlen der Kleider ist bei weitem kein Topos in allen oder vielen Kṛṣṇa-Texten: »No mention of this [das Kleiderstehlen] is found in the *Mahābhārata*, *Viṣṇu Purāṇa* or *Harivamśa* and therefore it has to be regarded as the creation of the *Bhāgavata* composer. Although the episode goes against modern sensibilities, we are unable to discard it because we are engaged in discussing the description of *rāsa līlā* for which the *Bhāgavata* is renowned, and this episode has a special significance in that *rāsa līlā*« (Chatterjee 1991: 123; meine Hervorhebung).

Chatterjee lässt der Textstelle, die er nur in Sanskrit anführt, keine Übersetzung folgen: Als Grund für die fehlende Übersetzung gibt er an, dass er die Stelle auf keinen Fall in eine Sprache übersetzen kann, »die Frauen und Kinder verstehen«⁷ (ebd. 124), was durchaus an die

7 Einige der heute Anstoß erregenden Stellen seien hier in Übersetzung aufgeführt (vgl. Tagare 1978: Pt. IV:1396-1398):

X.22.9: »It is traditionally reported that he collected all their garments and quickly climbed a *Kadamba* tree (nearby). Laughing loudly, he spoke to them in fun, while (other) boys also kept a-laughing.«

X.22.10: »Oh delicate girls! As you are exhausted by observing a religious vow, I am not joking. Earnestly I tell you. Let each of you come here at will, and receive her respective garments.«

X.22.11: »As these (cowherd) boys know it, I have never spoken a lie up until now. Oh girls with beautiful waist (Oh girls of pure hearts)! You may come here one by one or all together, and take your own clothes.«

Die Anfänge von Vers 9 und 11 enthalten eine Rückversicherung auf die Tradition und eine Wahrheitsversicherung (»traditionally reported« und: »I have never spoken a lie«) – offenbar, um dem Gesagten mehr Gewicht zu verleihen. Dies legt den Gedanken nahe, dass es ohne die Versicherungen ungläubhafter/ungläublicher wäre – also auch zur Zeit der Niederschrift eine unübliche Situation. Dazu kommt, dass Kṛṣṇa die unbekleideten Mädchen auffordert, *einzelν* vor ihn zu treten. Dies wird zweimal gesagt (Vers 10 und 11), beim zweiten Mal abgeschwächt, indem ihnen auch die Möglichkeit zu gemeinsamem Vortreten eingeräumt wird. Der Trickster Kṛṣṇa hat hier aber offenbar noch eine weitere Absicht, die in Vers X.22.18 zutage tritt: »Perceiving their virginity, the glorious Lord who was propitiated with the

frühe Praxis von Kāmasūtra-Übersetzern erinnert, die explizit sexuelle Textstellen nur ins Lateinische übersetzt haben. Davor beschreibt er die betreffende Stelle (Bhāgavata Purāṇa X,22) jedoch inhaltlich:

Obsessed with the love of Kṛṣṇa, the gopis of Vraja [die Gegend von Vṛndāvan/Mathurā] observed the Kātyāyanī vow for getting him as their husband. The rites of the vow last for a month. During this month they would come in a group every morning for bathing in the waters of the Yamunā. A *detestable tradition relating to the bathing of women exists even today in many areas of Bhāratavarṣa [Indien]: for bathing, women leave their garments on the banks of the river and immerse themselves nude in the waters*. According to that custom, the Vraja women, too, kept their clothes on the bank and bathed naked (Chatterjee 1991: 124; meine Hervorhebung).

Danach deutet Chatterjee die Situation: Wenn eine Frau ihre Kleider fallen lässt, hält sie immer noch an ihrer Keuschheit (*modesty*) fest. Sie könne alles fallenlassen, aber nicht ihre Keuschheit: »Modesty is woman's ultimate gem beyond all price.« (Ebd.: 125) Er deutet weiter dahingehend, dass auch die Keuschheit etwas ist, was die Person besitzt, und wenn sie sogar das hingibt – was Chatterjee freilich nicht im Sinn einer sexuell-leidenschaftlichen Hingabe verstanden wissen will – dann gibt sie wirklich alles hin, was sie hat, und er deutet eine solche Hingabe als totale Hingabe an Gott. Dann führt er ein vermeintliches Zitat von Kṛṣṇa an, der die Nacktheit und Hingabe der Frauen ins Religiöse umleitet: »Those who have surrendered their will to me, their desires are not envisaged erotically« (ebd.). Damit ist diese Stelle – wie immer sie gemeint und entstanden sein mag – purisiert.

Die Darstellung der Kṛṣṇa-Legende durch Herrn Pandey lautet folgendermaßen: »In der Zeit Kṛṣṇas gingen junge Frauen an Flüsse und Weiher, um dort zu baden. [Interessant im Sinn einer ›Reproduktionslogik‹ (s.u.) ist, dass nur die jungen, d.h. reproduktionsfähigen Frauen erwähnt werden!] Kṛṣṇa mochte dies überhaupt nicht! Um ihnen eine Lektion zu erteilen, nahm er ihnen die Kleider weg. Dann sahen sie, dass ihre Kleider verschwunden waren. Sie schämten sich und forderten ihn auf, sie zurückzugeben. Er nahm ihnen das Ver-

purity of their hearts, placed their clothes on the branch of the tree and smilingly addressed them, with great pleasure.« Es ging also auch um die traditionelle (mit Kakar auch neurotische) Überprüfung der Jungfräulichkeit. Die Passage ist schillernd, ambivalent. Es lässt sich lustvoller Voyeurismus, die soziale Kontrolle der Jungfräulichkeit, oder auch eine psychologisch zu deutende Schamlektion, herauslesen.

sprechen ab, nicht *so* zu baden. Dies ist eine mythologische Wahrheit. Heute wird dies auch noch gemacht – auf eine andere Weise. Ein Baumzweig wird geholt und Kleider daran befestigt. Menschen stehen um ihn herum, wie Wachen. Am letzten Tag [des Festes *Holikā Dahan*] wird dieser Zweig verbrannt. Es ist das Verbrennen des Bösen des nackten Badens! Vor fünfzehn Jahren war dies noch im allgemeinen Bewusstsein, heute nicht mehr.« Versuche anderer Interpretationen wehrt Herr Pandey ab.

Er kritisiert auch eine weltliche Orientierung der Literatur, missbilligt freizügige Epochen der Hindi-Literatur und ihre Produkte. Dabei geht es primär um Sexualität oder das romantische Besingen der Liebe zwischen Mann und Frau, also die nach *śringā rasa* (erotische Gefühle verursachend) genannte Ausrichtung eines Textes der Dichtung, die eines der neun möglichen »dominierenden Gefühle« nach der einheimischen Theorie darstellte (vgl. Oberdiek 2004: 17f.). Damit hat er eine den historischen Puritanern vergleichbare Haltung, die Zeitvertreib (*leisure*), Kunst um der Kunst willen und ähnliches ablehnten.⁸ Herr Pandey verurteilt solche Kunst und hebt religiöse Literatur, wie etwa Tulasī Dāsas »Śrī Rāmacaritamānasa« positiv hervor. Dessen Autor hätte nie eine Zeile für menschliche Auftraggeber geschrieben. Solche religiöse Literatur »bringt den Menschen näher zu Gott«, meint er. Dementsprechend lehnt er das *l'art pour l'art*-Prinzip ab und fordert namentlich im Bereich des Kinos moralisch verantwortlich gemachte Filme. Er erwähnt zwei wichtige Kategorien für die Klassifizierung von derartiger Literatur: Sie habe immer zwei Seiten: eine spirituelle und eine sensuell gemeinte. Die eine, *saṃāsokti*⁹, habe ein Gleichgewicht von materialistisch und spirituell. Die andere, *anyokti* (Allegorie) habe eine von beiden prädominant, die andere ist dann sekundär. Beim Thema von Jayadevas Gītagovinda, einem berühmten, die Liebesspiele Kṛṣṇas besingenden Text, weicht er aus: Dieser Text sei überhaupt nicht sensuell und er sei sehr umfangreich und habe ganz verschiedenenartige Teile, womit er von der erotischen Thematik abgelenkt hat! In der Literaturepoche des *ritikāl* seien viele »vulgäre« Texte geschrie-

- 8 Hier drängt sich eine Analogie zum spätmittelalterlichen Europa auf, wo Kunst auch noch anonym und in der Regel religiös war, bis mit Beginn der Renaissance und Neuzeit der Künstler als Person, sein Stil und schließlich die Selbstbestimmung der Kunst wichtig wurde. In einem kulturellen »Puritanismus« kann Kunst wegen des Glaubensanspruchs und -primats nicht frei sein.
- 9 Sprachfigur der Rhetorik, eine Variante der Allegorie: kurze prägnante Sprache.

ben worden, zum Beispiel habe Bihārīlāl auch einige »Verse« geschrieben – dieser Begriff hat bei ihm eine negative Konnotation, er steht unter anderem für Liebesgedichte¹⁰ (also nach dem *śrigūra rasa* ausgerichtete Texte), aber auch »Auftragsarbeiten«. Kabir und Sūrdās dagegen seien positiv zu bewerten. Die erotische Ära der Dichtkunst (*śringāri*) beurteilt er als »vulgär«. Diese Haltung erstreckt sich auch auf englischsprachige Literatur. Als Gymnasiallehrer hat er auch Englisch unterrichtet und ist mit dem Literaturlehrplan vertraut. Auf die Reizthemenfrage, ob in der Schule auch Byron gelesen werde, antwortet er: »In der Schule werden nur die guten gelesen«, womit deutlich ist, dass der erotische Themen beinhaltende Byron nicht dazu zählt.

Diese Ansichten und Werte zweier Brahmanen zum Thema Sexualität sind weit verbreitet und geben ein Vorstellung davon, welche Reaktionen ein Text wie das Kāmasūtra wahrscheinlich hervorruft.

Exkurs 2: Psychoanalytische Textinterpretation im Fall von Tulasi Dāsas »Śrī Rāmacaritamānasa«

Der o.g. Brahmane, Herr Pandey, war ein großer Verehrer der in Indien bei vielen Hindus sehr beliebten Rāmāyaṇa-Bearbeitung des Dichters Tulsi Dās (Tulasi Dāsa, ca. 1532-1623), was unter anderem zu Diskussionen der Stoffe dieses Buches führte. Das Kapitel »Sundara Kāṇḍa« in Tulasi Dāsas »Śrī Rāmacaritamānasa« handelt von der Reise des »Affengottes« Hanumān nach Laṅkā, um die von dem Dämonen Rāvaṇa geraubte Gattin Rāmas, Sītā, zurück zu erlangen. Der Anfang enthält die folgende Erzählung, in der Hanumān in den Lüften fliegend der Dämonin Surasā begegnet, die ihn davon abhalten will, nach Laṅkā zu gelangen:

The gods saw the son of the wind-god sweeping along; and in order to test his extraordinary strength and intelligence they sent Surasā, a mother of serpents, who came near him and said: ›The gods have provided me a meal today.‹ On hearing these words the son of the wind-god said in reply, ›Let me return after accomplishing Śrī Rāma’s errand and tell my lord the news of Sītā. Then I will approach you and enter your mouth: I tell you the truth. Mother, only let me go now.‹ When, however, she would not let him go on any account, Hanumān said, ›Then why not devour me?‹ She distended her mouth to a distance of eight miles, while the chief of monkeys grew double the size of her mouth. She stretched her mouth to a circumference of a hundred and twenty-eight miles, and the son of the wind-god immediately took a form covering two hundred and fifty-six miles. Even as Surasā expanded her jaws the chief of the monkeys

¹⁰ Er verwendet auch die Bezeichnung »couplets«.

manifested a form twice as large as her mouth. When she further expanded her mouth eight hundred miles wide, the son of the wind-god assumed a very minute form, by which he entered her mouth and came out again and bowing his head to her begged leave to proceed. »I have gauged the extent of your wit and strength, the errand for which the gods had despatched me« (Tulasi Dāsa, o.J.: 533).

Eine gewisse Parallele zu dieser Geschichte hat Obeyesekere im Mythen des Gottes Gaṇeśa beschrieben, der seiner Meinung nach eine grundsätzlich ödipale Bedeutung hat, und den er im Zuge seiner Übung, die *deep motivation* (in Anlehnung an Geertz' *deep play*) von Mythen herauszufinden, zu ergründen versucht – hierbei nimmt er eine tiefenpsychologische Analyse derartiger kultureller Manifestationen vor (vgl. Obeyesekere 1990: 116f.). Er beschreibt eine südindische Version des Mythos und zitiert K. K. Pillay: »That the trunk represents a phallus is clearly shown in a South Indian myth: »During Gaṇeśa's fight against Surapadma, each time he overcame a demon his (Gaṇeśa's) mother gave birth to another – so he (Gaṇeśa) closed her *yoni* [vagina] with his trunk.« Hier versucht also der in einer inzestuösen Fixierung zu seiner Mutter stehende Gaṇeśa ihre gebärmächtige Vagina zu schließen, an anderer Stelle konkurriert er mit seinem Bruder um die Mango [nach Obeyesekere die Vagina] seiner Mutter. Darüber hinaus werden die Stoßzähne Gaṇeśas in den Mythen regelmäßig gebrochen – nach Obeyesekere ein klares Kastrationsmotiv (vgl. Obeyesekere 1990: 120).¹¹ Kakar hat die Enthauptung Gaṇeśas durch

11 Obwohl Obeyesekeres Versuch, den Freudschen Ödipuskomplex in der indischen Kultur durch den Gaṇeśa-Mythenkomplex zu belegen – eine große systematische Anstrengung, die ihm m.E. durchaus und gerade auch durch ethnographisches Material gelingt (vgl. Obeyesekere 1990: 121f.) – gibt es auch hier immer wieder schwache Beweisführungen, die an die oben beschriebenen methodisch und inhaltlich unbefriedigenden Ausführungen F. A. Marglins erinnern. Er deutet die Mango (im von ihm beschriebenen Pattini-Kult wurde die Göttin aus einer Mango geboren), die die Mutter Gaṇeśas, Umā besitzt, als deren Vagina, um die ihre Söhne konkurrieren und die schließlich Gaṇeśa erhält, indem er den Wettbewerb der schnellsten Umrundung des Universums gewinnt, weil er einfach nur seine Mutter umrundet. Diesen Beleg der Mango als Vagina führt er an verschiedenen Stellen überzeugend aus. Dann versucht er jedoch eine andere Variante des Mythos zu deuten, nach der Gaṇeśa einen Salzbehälter umrundet (vgl. ebd.: 120). Dies will Obeyesekere auch als Vaginasymbol deuten und führt als Beweis an, dass ihn dies an eine Stelle bei James Joyce

seinen Vater – als er seine Mutter beim Baden bewachte und den Vater nicht zu ihr lassen wollte – ebenfalls als Kastration beschrieben:

In the sequence of developmental time within the individual psyche, these two versions of the Ganesha myth exist in close proximity. Without elaborating on *the unconscious equation of genitals and head so prominent in Hindu fantasy*, it is clear that each version of Ganesh's genesis threatens the son, symbolically, with the loss of his penis at the behest of the ›bad mother‹. Moreover, when Ganesha's head is restored, we witness one of the psyche's marvellous compensations, for the replacement is not an ordinary human head, but the head of an elephant, *with a trunk for good measure!* (Kakar 1982: 100f.; meine Hervorhebung)

Um die oben zitierte Passage des verschlingenden und sich ins Unermessliche vergrößernden Mundes der Dämonin aus dem Rāmacaritamānasa mit anderen, entsprechenden in der Sekundärliteratur behandelten, in Beziehung zu setzen, sei der Inhalt folgender Stelle aus dem Kālikā Purāṇa (47.114-119) angeführt, die bei Kakar zitiert wird:

In the child's fantasy, the menace implicit in the female genitalia may become concrete, magnified in horrific imagery – a chamber full of poison, causing death in the sexual act – or jaws lined with sharp teeth – the so-called *vagina dentata*. This ferocious motif, which occurs frequently in Indian legends and myths, is vividly illustrated in the following myth from the *Kalika Purana*: ›During a battle between the gods and the demons, Sukra, the guru of the demons, was able to revive all the demons who were slain. Siva knew that Sukra could not be killed because he was a Brahmin, and so he resolved to throw Sukra into the vagina of a woman. From Siva's third eye there appeared a horrible woman with flowing hair, a great belly, pendulous breasts, thighs like plantain tree trunks, *and a mouth like a great cavern. There were teeth and eyes in her womb*. Siva said to her, ›Keep the evil guru of the demons in your womb while I kill Jalandhara [the chief of the demon army], and then release him!‹ She ran after Sukra and grabbed him, stripped him of his clothes and embraced him. She held him fast in her womb, laughed and vanished with him.‹ (Kakar 1982: 92; meine Hervorhebung)

Die bildliche Sprache des mythologischen Textes lässt allerdings keine eindeutige Gleichsetzung von großem Mund und »Schoß« (*yoni*) zu –

erinnert, der über das [viel Salz enthaltende] Tote Meer schreibt: ›the grey sunken cunt of the world‹ – was als Beleg geradezu absurd erscheint.

es lässt sich also nicht sicher sagen, dass beides auf eine *Vagina Dentata* hinweist.

Eine direkte Ödipusdarstellung – ein Sohn der mit seiner Mutter schläft, seinen Vater umbringt und mit der Mutter flieht – findet sich in dem alten tamilischen Tiruvilaiyattarpuram (vgl. Hart 1980: 123; Hart 1975).

Es ist jedoch nicht immer notwendig, sexuelle Bedeutungen aus Texten durch psychologische Analyse zu erschließen, weil es durchaus Belege für direkte Aussagen gibt, die keine Symbole benötigen, um von Genitalien und Kopulation zu sprechen, wie die folgende Stelle aus dem Jaiminiya Brähmaṇa (1.161-163):

Now, Sumitra, the son of Kutsa, was handsome. Indra said to him, ›Sumitra, you are good-looking. Women like to flirt with a good-looking man. Flirt with this Long-Tongue.‹ Sumitra went to her and said, ›Long-Tongue, make love with me.‹ She said, ›You have just one penis, but I have mice (i.e., vaginas) on every limb, on this limb and that limb. This won't work.‹ He went back and said to Indra, ›She said to me, ›You have just one penis, but I have mice on every limb, on this limb and that limb. This won't work.‹ I will make penises for you on every limb,‹ said Indra. Equipped with these, Sumitra went back to her and said to her, ›Long Tongue, make love with me.‹ When she repeated her earlier complaint, he said, ›I have penises on every limb.‹ ›Aha! Let me see your body,‹ she said. He showed them to her, and they made her very happy. ›Come,‹ she said, ›what's your name?‹ ›Sumitra (Good Friend).‹ ›That's a lovely name. They lay together.‹ (O'Flaherty 1987: 101)

In dieser trickreichen Inszenierung, die dazu führt, dass der Gott Indra die Dämonin »Long-Tongue« (Dirghajihvi) vernichtet, wird immerhin das männliche Geschlechtsorgan beim Namen genannt, für das weibliche wird »Mäuse« verwendet, eine Umschreibung wie die oben beschriebene Mango, obwohl das Jaiminiya sonst wesentlich expliziter ist.

Besonders für den 38-jährigen Angehörigen einer Händlerkaste im selben Ort und Herrn Pandey war das Sundara Kāṇḍa-Kapitel wichtig. Letzterer meint, dass dieser Teil am meisten wegen Hanumāns besonders eindrucksvoller Rolle gelesen wird, und zwar praktisch-konkret rituell eingebunden in eine Rezitation am Dienstag, dem Tag Hanumāns. Herr Pandey erklärt den Ablauf: Zuerst wird ein Gebet gesprochen, eine Kerze vor seinem Bild entzündet, ein Tilakzeichen dort angebracht, danach auf der eigenen Stirn, wonach dann das Kapitel gelesen wird. Inhaltlich sagt er zunächst nur, dass Hanumān von In-

dien nach Lañkā fliegt, mehr nicht. Auf die Aussage, dass er dort von Dämoninnen angegriffen wird, reagiert er jedoch: ja, eine oder zwei. Drei, sage ich. Daraufhin spricht er selbst von Surasā. Dann erwähne ich, dass Hanumān *siddhis* (übersinnliche Kräfte, die zum Beispiel durch Yogaübungen erworben werden können) besaß, dass er sich groß und klein machen konnte. Dies bestätigt Pandey wieder: Sie konnte ihren Mund sehr »hoch«, dann »weit«, öffnen. Und Hanumān machte seinen Körper dann doppelt so groß. Und immer größer. Dann machte er sich ganz winzig und ging in ihren Mund ein – und durch das Ohr wieder hinaus! Das war wie eine Geburt, meint Herr Pandey, und Hanumān verneigte sich vor ihr, sie vor ihm – sie war wie seine Mutter. Ich erwidere: Wenn der Austritt wie eine Geburt war, dann war der Eintritt in ihren Mund wie eine Empfängnis? Ja, bestätigt er. Ich frage, ob das alle so sehen, ob es bekannt ist. Nein, das glaubt er nicht – nur die sehen es so, die den Text ernsthaft, »literarisch« lesen.

Der Händlerkastenangehörige sagt über die Dämonin Surasā, sie würde Asuras (Dämonen) fangen und Menschenfleisch essen. Nach seiner Version des Mythos bittet Hanumān Surasā, ihn in Ruhe zu lassen bis er seine Pflicht erfüllt hat. Sie öffnet ihren Mund – vom »Boden« bis zum »Himmel« – was er aber auch kann. Wenn sie ihren Mund etwas weiter öffnet, so »wächst« er auch – wiederum etwas größer. Er vergrößert seinen Körper. Als ihr Mund hundert Kilometer weit geöffnet ist, nimmt er die Größe von *einem* Kilometer an – um zu entkommen. Dann geht er in ihren Mund ein, um sich etwas auszuruhen, weil er sich am Himmel – das heißt fliegend – nicht ausruhen kann. Dann kommt er aus ihren Ohren heraus. Danach kann er von ihrem Ohr herab springen und sich nach Lañkā, seinem Ziel begeben. Bevor er sie verlässt, verbeugt er sich vor ihr – es ist die Höflichkeit eines Gentleman, meint der Händlerkastenangehörige.

Mit diesen beiden Exkursen – einem ethnographischen und einem ethnographisch-textualen – beende ich die Kontextualisierung zum Feld heutiger Positionierungen von Sexualität bei Indern des hinduistischen *Mainstreams* in Nordindien.

Der Hedonismus des Kāmasūtra und traditionelle indische »Reproduktionslogik«

Ob frühere Haltungen zur Sexualität in (Nord-)Indien anders, d.h. entspannter waren und ob die gegenwärtige eher angespannte Haltung zum Beispiel durch viktorianische, britische oder islamische Einflüsse

hervorgerufen wurde, muss hier offen bleiben. Aufschluss über die Gründe, die Motivationen oder Logiken der heutigen Haltung zur Sexualität in Indien könnte jedoch die Einbeziehung der die Sexualität zwangsläufig mit involvierenden »Reproduktionslogik« geben. Ansichten, Normen und Werte der reproduktiven Fortschreibung, des Perpetuierens der Familie, des Klans sind in Indien auch gegenwärtig die zentralen sozialen Muster, die »höchsten« Werte. Da Reproduktion grundsätzlich nur durch sexuelle Handlungen erreicht werden kann, die ihre eigene Intensität, auch Gefühlsintensität haben, können Werte und Normen der Reproduktionslogik mit solcher lustbetonter Sexualität kollidieren, denn die beiden Orientierungen benutzen und bewerten Sexualität jeweils unterschiedlich. Und beide Bereiche haben die Sexualität/sexuelle Handlungen als zentralen Bereich, der eine eher »zwangsläufig«, der andere explizit-positiv. So ermöglicht die Betrachtung der Reaktionen auf Sexualität und ihre Bewertung im Bereich der Reproduktionslogik wesentliche Einblicke in die Kultur; und die Reproduktionslogik lässt sich trefflich mit der »hedonistischen« Kāmasūtra-Logik kontrastieren: Werte und Normen der beiden werden auf diese Weise deutlich und lassen auch die Gesamtkultur besser verstehen.

Das Kāmasūtra ist das älteste erhaltene und wohl umfassendste Liebeslehrbuch Indiens und etwa zwischen 350-450 n. Chr. im nördlichen Indien entstanden. Damit war es vermutlich umgeben von den Zeitumständen und der Kultur des *Gupta*-Reiches (ca. 320-500 n. Chr.), einem der großen, frühen indischen Reiche in Nordindien. Die *Gupta*-Zeit wurde später als die politisch und kulturell klassische Zeit Indiens bezeichnet. Die Zeit davor war während den »offenen«, internationalen Jahren der Besetzung durch Griechen und andere (Alexander der Große) geprägt. In der darauf folgenden *Gupta*-Zeit setzte eine »indische Identitätsfindung« ein. Nach den Jahrhunderten neuer und fremder Erfahrungen war es offenbar nicht mehr möglich, die vedische Opfer-Kultur, die von etwa 1500-500 ihre große Zeit hatte, in der alten Form wieder aufleben zu lassen. Stattdessen wurden neue, »hinduistische« Götter wie Viṣṇu und Śiva verehrt, es wurden Tempel gebaut, was es in der vedischen Zeit noch nicht gab, und es wurden Skulpturen geschaffen. Ähnlich wie in der Entwicklung der buddhistischen Kunst gab es eine Entwicklung vom anikonischen Symbol zur ikonischen Skulptur. Zunehmend rückte die menschliche Gestalt in den Bereich der Aufmerksamkeit, und es wurden Verbindungen von Herrschern mit Göttern deutlich – dem Herrscher als einer Inkarnation eines Gottes wird die Stirn gesalbt, er wird rituell mit Wasser begossen und

ist Stellvertreter eines Gottes auf Erden. Es sind also gewissermaßen sinnliche, mit dem menschlichen Körper verbundene Manipulationen, die jetzt sichtbar werden.¹²

Vor diesem Hintergrund wird ein interessanter kultureller Unterschied zwischen dem Leben, wie es im Kāmasūtra geschildert wird, und der allgemeinen und weit verbreiteten stark religionsgeprägten hinduistischen Kultur der alten Zeit sichtbar, und diesen Unterschied gibt es im Grunde bis heute. Während das Leben nach dem Kāmasūtra sich auf der Basis einer städtischen Infrastruktur entfaltet (gute Versorgungslage, diverse kulturelle Einrichtungen und Möglichkeiten, um ästhetische Bedürfnisse zu befriedigen), betont die religiös geprägte, damals schon hinduistisch zu nennende brahmanische Kultur eigentlich das Gegenteil, nämlich einfaches, bescheidenes Leben, religiöse Ideale der Weltentsagung und eine negative Bewertung von weltlichem Leben. Die meisten Menschen lebten in ländlichen, dörflichen Gemeinschaften und praktizierten ein Leben der Nützlichkeit und Fortpflanzung – es sind die Werte und der Lebensstil einer agrarischen, auf physischen Fortbestand ausgerichteten Kultur: großer Viehbestand und große Familien waren überlebenswichtig. Auch heute leben rund 70% der Bevölkerung in den rund 500.000 Dörfern Indiens in einer ausgesprochen ländlichen Kultur. Dementsprechend sind Disziplin, soziale Kontrolle, Unterordnung unter den Familienverband und natürlich auch Wohlstand – aber nur für die Familie! – die positiven Werte. Diesen Rahmen gab es schon in der früheren, vedischen Kultur (ca. 1500–500 v. Chr.), deren Nomaden- und Ackerbauernleben ähnlich geprägt war. Verehrt werden entsprechend auch Vorbilder, die dies verkörpern: Der, freilich erst in der nachvedischen Zeit populär werdende, bei Hirten aufgewachsene Gott Kṛṣṇa (eine Inkarnation des Gottes Viṣṇu) und die damit verbundene, oft besungene ländliche Idylle, wie auch die Wertschätzung der Kuh.

Das Kāmasūtra selbst erwähnt den Stadt-Land-Unterschied im ersten Buch, zum Ende des 4. Kapitels. Der Stadt-Land-Unterschied zeigt einen deutlichen Gegensatz der Kultur, der Werte und des Lebensstils: Zwischen der Nützlichkeit der (ländlichen) Reproduktionslogik und der scheinbar zweckfreien (städtischen) Entfaltung ästhetischer Bedürfnisse – dabei hat aber selbstverständlich auch das Treiben

¹² Witzel meint, dass diese Entwicklung von den Kushanas und Griechen vorbereitet worden sei: Letztere haben sich als *sotér* (Retter, Heiland) bezeichnet, die Kushanas als *devaputra* (Göttersohn), was eine gewisse ›Verpersonlichung‹ mit sich gebracht haben mag (vgl. Witzel 2003, S. 119).

des städtischen Liebhabers seine »Zwecke«: nämlich verschiedene Bedürfnisbefriedigungen und Ästhetik.

Vor dem Hintergrund dieser dominanten ländlichen Kultur mit ihren spezifischen Idealen und Werten ist es verständlich, wenn das Kāmasūtra in Indien keine große, zur Nachahmung auffordernde Popularität genießt. Im Gegenteil: Zwar ist das Kāmasūtra für alle in Indien ein bekannter Begriff, aber es wird besonders von religiös empfindenden Menschen auch tabuisiert.

Abbildung 3: Mithuna-Szene am Sūrya-Tempel von Konarak, Orissa, der auf König Narasimhadeva (ca. 1238-64, Ganges-Dynastie) zurückgeht.



Foto: Ulrich Oberdiek – Nach dem Kāmasūtra Buch 2, Kap. 6 wäre dies am ehesten die »hängende Vereinigung«.

Ein ethnologisch-reflexiver Kāmasūtra-Überblick

Zunächst einmalbettet der Autor des Kāmasūtra sein Liebeslehrbuch ausführlich in die indischen religiösen Traditionen ein. Deshalb ist es sinnvoll, andere indische Traditionen im Auge zu behalten, wenn man die für westliches Verständnis kunstvollen, vielleicht gekünstelt erscheinenden Positionen beim Geschlechtsverkehr zur Kenntnis nimmt. Denn auch im Yoga gibt es ja zahlreiche schwierige und exakt auszuführende Körperstellungen, auch wenn sie einen ganz anderen Zweck verfolgen. So gibt es für einzelne Stellungen im Kāmasūtra dieselben Bezeichnungen wie im Yoga, etwa *Padmāsana* (Kokashastra X.25) für eine Stellung, in der die Frau ihre Beine kreuzt.

Sowohl Kāmasūtra als auch Yogasysteme benutzen gezielt den Körper als Instrument, um Zustände, Gefühle, Empfindungen hervorzurufen. Es ist ein intensiver, praktischer Umgang mit dem Körper, den abendländische Traditionen nicht in dieser Ausgeprägtheit aufzuweisen haben. Auch die traditionelle indische Heilkunde, Ayurveda, wirkt auf den Körper nicht nur mit regulären, »materiellen« Arzneimitteln ein, sondern schreibt allen Substanzen, beispielsweise auch der Nahrung, bestimmte Eigenschaften und Wirkungen zu und gibt an, wie sie auf Menschen wirken. Die Einteilung der Substanzen nach Eigenschaften richtet sich nach der in alten Texten überlieferten *gunā*-Lehre, wonach der Einfluss von Substanzen, also beispielsweise auch der Nahrung, positiv (geistig), aktivierend (anfeuernd) oder dumpf (träge machend, unbewusst) sein kann. Deshalb werden Nahrungsmittel gezielt eingesetzt, um die Stimmung, die Befindlichkeit des Körpers zu beeinflussen. Da es beim Kāmasūtra um die Aktivierung der Sexualität geht, werden Nahrungsmittel empfohlen, denen nach der *gunā*-Lehre die Stärkung und Aktivierung des Sexualtriebes zugeschrieben wird: Man soll Fleisch und scharfe, würzige Speisen essen, dazu Rauschmittel wie Alkohol zu sich nehmen. Da dies Anweisungen sind, die in der dominanten brahmanischen religiös geprägten Kultur sonst sehr negativ bewertet werden und für höhere Kasten verboten sind, erklärt sich aus diesem Umstand auch ein Teil der Ablehnung des Kāmasūtra durch die dominante »puristisch« geprägte Kultur.

Das **erste Buch** des Kāmasūtra beginnt – wie wir sagen würden – bei Adam und Eva, nämlich mit der »Herabkunft« des Textes, der Entstehung oder Genealogie. Dies ist die übliche und notwendige Art im alten Indien, Texte zu legitimieren. Das Kāmasūtra stammt, so schreibt der Autor Vātsyāyana, vom Schöpfergott Prajāpati ab – der habe das gesamte Wissen über die drei Lebensziele, *dharma*, *artha* und *kāma*, in Form von 100.000 Versen übermittelt. Verschiedene Autoren

haben diese Themen dann bearbeitet, Nandin übernahm den *kāma*-Teil, der dann durch verschiedene Hände ging, bis der Text auf 150 Kapitel verkürzt worden war, das ist die Fassung, aus der Vātsyāyana dann die heutige Form des Kāmasūtra zusammenschrieb.

Danach erklärt das Kāmasūtra (1.1) die Vorherrschaft der religiösen Pflichten (*dharma*) vor dem Genuss (*kāma*), es ordnet sich also der brahmanischen hinduistischen Wertehierarchie unter. Dann folgen Abwägungen verschiedener Art, wann welche Lebensziele zu verfolgen seien, dass sie nicht miteinander kollidieren sollten und alles zu seiner Zeit stattfinden solle. Damit zollt Vātsyāyana einerseits den dominanten religiösen Werten in Indien Tribut, erhebt aber gleichzeitig auch Anspruch darauf, sein eigenes Projekt des Sinnengenusses (*kāma*) leben zu dürfen. Diese Haltung des Auslebens von *kāma* wird von asketischen Schulen und Texten natürlich nicht so gesehen – sie fordern ein Leben der Askese, das den Sinnen nicht stattgibt. Denn es gibt sogar für das Leben der Laien höherer Kasten strenge Speisegebote, das Verbot des Fleischessens und Alkohols, und natürlich auch das Verbot ungezügelter Sexualität. Da das Kāmasūtra aber ein Lehrbuch für das städtische, auch höfische Genussleben ist, betraf es vornehmlich jene Kastenebene, die am höfischen Leben beteiligt ist: Die Kṣatriyas, die traditionell administrative und kriegerische Funktionen hatten – obwohl es ausdrücklich allen Kasten offen steht. Und obwohl diese Kaste zu den höheren zählt, ist sie traditionell nicht denselben asketischen Lebensregeln unterworfen wie die anderen beiden höheren Kastengruppen, die Brahmanen und die Händlerkasten.

Anschließend werden im Kāmasūtra die schönen Dinge besprochen, mit denen sich die Praktiker des Lehrbuches beschäftigen sollten – Musik, Dichtkunst, Theater und andere Zerstreuungen. Auch die Akteure des Kāmasūtra werden beschrieben: der elegante Stadtbewohner und Liebhaber, und seine Freunde, die Frauen, insbesondere Prostituierte sowie Liebesboten.

Das **zweite Buch** handelt dann gleich vom Geschlechtsverkehr, und zwar geht es zunächst um Allgemeines und Grundsätzliches, dann um Details. So heißt es zuerst – ganz im Sinn des in allen alten indischen Texten praktizierten Klassifizierens – es komme auf gleiche Größe der Geschlechtsorgane an, auf gleiches Temperament, gleiche Intensität usw. Und wenn dies nicht gegeben ist, so sollten die Partner versuchen, Defizite der einen oder anderen Art mit bestimmten Methoden auszugleichen. Wenn die Größe der Geschlechtsorgane nicht zusammen passt, sollte der Mann mit zu kleinem Penis dies beispielsweise durch einen längeren, zeitlich hinausgezögerten Akt oder durch größere Intensität ausgleichen, die Frau sollte, je nach Erfordernis,

Abbildung 4: Der Kandāriyā Mahādeva Tempel in Khajuraho im indischen Unionsstaat Madhya Pradesh (ca. 1025-50)



Foto: Ulrich Oberdiek – Der Kandāriyā Mahādeva Tempel in Khajuraho im indischen Unionsstaat Madhya Pradesh (ca. 1025-50) hat die größte Skulpturen-dichte der dortigen Tempel und weist zahlreiche erotische Motive auf. Diese Tempel wurden zwischen ca. 950-1150 überwiegend von den regionalen *Chandella*-Herrschern erbaut. Hindutempel sind gewissermaßen ein Abbild des Kosmos. Alte Vorstellungen vom Kosmos setzen zentral einen »Weltberg« (*Meru*), um den sich Ozeane und Kontinente gruppieren. Unter dem Berg stellte man sich eine Höhle vor, die wie ein mütterlicher Schoß die Natur hervor-brachte. Das Zentrum (*sanctum sanctorum* = *garbha grha*) ist ebenfalls eine kleine, fensterlose Höhle, in der sich die dort verehrte Gottheit befindet. An den Außenseiten des Tempels spielt sich sozusagen das gesamte Treiben der Welt ab: An frühen Tempeln werden hauptsächlich Götter sowie Heilige und ihre Taten abgebildet, später kommen auch lokale und Volksgötter hinzu, besonders seit dem feudaler werdenden indischen Mittelalter der Kriegeradel, der (beson-ders zwischen 900 und 1400) diese Kultbauten errichten ließ, auch Helden aus den Epen. Dargestellt wurde auch das Leben dieser Tempelstifter, und zwar alle drei Hindulebensziele betreffend: Wohlstand, Krieg (*artha*), religiöse Verrich-

tungen (*dharma*), und auch die Liebe (*kāma*), also erotische Szenen. An den vier Himmelsrichtungspunkten standen Wächtergottheiten mit zornigem, abschreckendem Ausdruck, an Türeingängen oft Glück verheißende Götter. Elefantenfriese symbolisierten die Beständigkeit des Königtums, Pferde und Reiter dessen Dynamik, und es wurden auch Schlachten dargestellt.

mittels ihrer Haltung ihre Scheide verengen oder weiten. Zwar wird hier und an vielen anderen Stellen des Kāmasūtra genau angegeben, was getan werden soll und welche Möglichkeiten es gibt, aber es wird auch immer wieder die goldene Regel mitgegeben: Wenn die Leidenschaft erst erwacht ist, bedarf es keiner Regeln mehr: *alles* ist möglich und erlaubt.

Wenn sich gleiche Größenformate der Organe begegnen, dann ist die »Wonne« für beide am größten. Die Temperamentklassifikationen – bei Männern wie bei Frauen – sind: kühl (geringes Feuer), mittel und feurig, Hinsichtlich der Zeit, also bis der Orgasmus erreicht wird, gibt es – ebenfalls bei Männern wie bei Frauen – schnelle, mittlere und langsame.

Da sich wegen der Mischungen bei sexuellen Begegnungen aufgrund der Größe, des Temperamentes und der Geschwindigkeit bis zum Orgasmus je neun Möglichkeiten ergeben, ist die Gesamtzahl der möglichen »Liebesgenüsse« aus allen Faktoren außerordentlich groß meint Vātsyāyana, und sein Kommentator zählt und kommt auf 729.

Das Kāmasūtra geht also auch hier, im »technischen« Teil des Buches – dem einzigen, das überhaupt und dazu oberflächlich im westlichen Kulturbereich rezipiert wird – nicht nur auf physische Komponenten ein, sondern auch auf Temperament, Gefühl usw. Dementsprechend werden hier auch vier Arten von Liebe unterscheiden:

1. Aus Worten und Gewohnheit (wie Jagd, Trunk, Spiel) der Beschäftigung entstandene Liebe;
2. Liebe, die sich aus der Vorstellung, Einbildungskraft und dem Gefühl nährt. Wesentlich dabei ist ein »Selbstgefühl« – z.B. Vorstellungen, Fantasien;
3. Liebe, deren Wesen das Vertrauen ist – etwa die Beständigkeit einer Paarbindung;
4. doch die sinnliche, von allen wahrnehmbare Liebe und ihre »Frucht«, die sinnliche Lust, ist am stärksten – weshalb sie die anderen drei übertrifft und einschließt, meint Vātsyāyana.

Danach werden Umarmungsformen, Arten der Küsse, Nägelwunden

zum Ausdruck der Leidenschaft, Bissformen, Arten von Schlägen und Geräuschen beim Geschlechtsverkehr und natürlich die Stellungen genau beschrieben. Vieles davon wird westlichen Lesern eher als öde Aufzählung erscheinen, aber das Klassifizieren ist eben ein typisches Merkmal vieler indischer Sachliteratur-Texte: jede denkbare Möglichkeit wird akribisch aufgeführt.

Abbildung 5: *Figur am Kandāriyā Mahādeva Tempel, Khajuraho*



Foto: Ulrich Oberdiek – Die Linienführung der Form dieser Figur am Kandāriyā Mahādeva Tempel, Khajuraho, beruht offensichtlich auf Yantras nach den Architekturlehrbüchern (*Śilpa śāstras*) und ist mit der esoterischen Yoga-physiologie in Verbindung gebracht worden (vgl. Desai 1996: 195).

Schließlich lassen sich die knapp 30 Stellungen beim Geschlechtsverkehr in drei Gruppen unterteilen. Die erste Gruppe bezieht sich auf die Größe der Sexualorgane, ob sie passen, zu groß oder zu klein sind; dementsprechend soll sich die Frau hinlegen. Die zweite und größte Gruppe betrifft Anweisungen zu Bein- und Lagehaltungen sowie die weite Öffnung beziehungsweise Kontraktion der Scheide. Die dritte Gruppe betrifft die Zahl und Zusammensetzung der Teilnehmer: Ein Mann mit zwei Frauen, mit vielen Frauen oder mehrere Männer mit einer Frau. Schließlich wird als letztes der Analverkehr genannt, der auch als »mindere Vereinigung« bezeichnet wird: Das Buch begründet es nicht explizit, aber eine solche Praxis ist rituell-reinheitsgeprägten Hindus, denen der Kopf das höchste, die Füße das unreinste und körperliche Ausscheidungen für jeweils andere Menschen ebenfalls unrein sind – eindeutig zu viel!

Das Kapitel (2.8) beschreibt die Koitusbewegungen des Mannes,

neun an der Zahl, wie schnelle, langsame, tiefe und flache Bewegungen mit dem Penis.

Der Oralverkehr wird in Kapitel (2.9) beschrieben und meint hauptsächlich das sexuelle Bedienen von Männern durch Eunuchen, und es wird genau angegeben, was der Eunuch jeweils auf Anweisung zu tun hat. Analverkehr mit Frauen wird aus den oben erwähnten Gründen relativ negativ beschrieben und beurteilt, er wird offensichtlich als eine unreine Angelegenheit betrachtet, und Vātsyāyana weist Analverkehr mit dem Mittel des Raumes weit von sich: Der in Nordostindien lebende Vātsyāyana schreibt, die Frauen seiner Gegend würden dies nicht tun!

Abbildung 6: Vereinigung »von hinten«



Foto: Ulrich Oberdiek – Die Vereinigung »von hinten« wird nach dem Kāma-sūtra Buch 2, Kap. 6, als »Kuh« bezeichnet (am Kandariyā Mahādeva Tempel in Khajuraho).

Buch 3 des Kāmasūtra handelt dann sowohl von der Kontaktherstellung, der Vereinigung, als auch der Hochzeitsanbahnung, weshalb es also nicht nur »reproduktions-zweckfrei« auf Geschlechtsverkehr ausgerichtet ist. Bei der Brautwahl ist zu beachten, dass die Braut nicht irgendwie krank ist (die Krankheiten werden genau aufgezählt), dass sie eine Jungfrau ist, einen angenehmen Charakter hat usw., aber am wichtigsten ist, dass man sie wirklich liebt! Ferner empfiehlt das Kāmasūtra ein sanftes Kennenlernen: Der Mann sollte in den ersten zehn Tagen die Geehelichte nur besuchen, aber noch nicht mit ihr schlafen. Erst ab der elften Nacht soll der Sexualverkehr langsam angebahnt werden. Andererseits gibt es Anweisung für die Braut, sie solle keine Begehrlichkeit zeigen! Daraus könnte man schließen, dass ihre Weltfremdheit (oder Unerfahrenheit) vielleicht doch nicht so ausgeprägt zu sein pflegte. Die nächsten drei Kapitel (3.3-3.6) sind sehr stark vom Arthaśāstra inspiriert, denn es geht um das Kennenlernen, für sich gewinnen, das Herstellen von Bindungen und das Rauben des Mädchens. Wenn alle friedlichen und freundlichen Mittel ein Mädchen zu gewinnen nicht fruchten, soll Gewalt angewendet werden, d.h., dass das Mädchen geraubt werden sollte: Der Freier kann das Mädchen unter einem Vorwand zu sich kommen lassen, eine Liebesbotin beauftragen, einen Brahmanen und die nötigen Utensilien holen, um dann das Mädchen mit der Hochzeitsfeier zu überrumpeln; er kann die Braut entführen, zum Beispiel auch während sie schläft, oder er überfalle das Haus, überrumpeln die Wachpersonen und raube sie; all dies sind Varianten der *Gandharva*-Ehe, also der »räuberischen« Form der insgesamt acht klassischen Hindu-Eheformen.

Das **4. Buch** über das Leben der verheirateten Frauen ist männlich kontroll-orientiert und behandelt die Verhaltensnormen für die einzige Gattin eines Mannes, z.B. auch in seiner Abwesenheit, das Leben im Harem, das Leben von Witwen, von wiederverheirateten Frauen – also eine breite Palette gesellschaftlicher Normen, die für ethnologische Auswertungen sehr fruchtbar sind.

Das **5. Buch** ist wieder stärker aus männlicher Sicht eroberungsorientiert und behandelt die Frau als sexuelle Beute. Damit folgt das Kāmasūtra seinem Vorbild, dem Arthaśāstra. Aber: Bevor die strategischen Ratschläge gegeben werden, wird eine auch in anderen Texten verbreitete Liste von Stadien der Liebeskrankheit angeführt, die den Grund, die Legitimation für die regelwidrigen Eroberungen bieten soll. Darauf folgen aber erst einmal Klassifizierungen: Typen von Männern, die bei Frauen meist Erfolg haben und Typen von Frauen, die leicht zu gewinnen sind. Des weiteren folgen strategische Anweisungen zur Begegnungsanbahnung, der Erforschung der Neigungen einer Frau

zum Zweck des Einschmeichelns, Arten von Verführungsversuchen und Angaben, wie man bei welcher Reaktion weiter vorgehen soll, und schließlich die Tätigkeiten und Aufgaben einer Kupplerin, einer Botin, die Kontakte herstellt. Kapitel (5.5) geht auf besondere Vorsichtsmaßnahmen für Herrscher und hohe Beamte ein: Sie sind wegen ihrer Machtposition besonders gefährdet und sollen vor Fallen bewahrt werden. Im alten (aber nicht nur im alten!) Indien wurde aus Macht- und Herrschaftsgründen viel vergiftet und gemordet. Das letzte Kapitel dieses Buches (5.6) schließlich wendet sich wieder an die Frauen: Es beschreibt, wie sich Haremssinsassinnen zu sexueller Lust verhelfen, entweder gegenseitig und mit gewissen technischen Utensilien, oder indem sie Männer als Frauen verkleidet in den Harem einschmuggeln. Das Kāmasūtra rät den Männern, hierbei äußerst vorsichtig zu sein; es scheint sehr gefährlich gewesen zu sein, und wer ertappt wurde, war des Todes sicher.

Das **6. Buch** über die Hetären und Prostituierten wendet sich an diese, und es wird von manchen Autoren auch vermutet, dass Vātsyāyana der Sohn einer Prostituierten gewesen ist, weil er so gut über diese Verhältnisse Bescheid weiß. Das Kāmasūtra unterscheidet verschiedene Typen von Prostituierten, von der edlen bis zur ganz einfachen, wobei auch Unkeusche, Fremdgehende und Tänzerinnen dazu gerechnet werden. Dieser Teil behandelt konsequent und erbarmungslos das Ziel einer Prostituierten: Männer bis zum Ruin nach allen Regeln der Kunst auszunehmen. Dabei geht das Kāmasūtra buchhalterisch genau vor und versucht, alle Möglichkeiten, Situationen und Bedingungen zu erfassen, gegeneinander abzuwägen und auch die zu erwartenden Ergebnisse aus *Mischungen* verschiedener Bedingungen, die Gewinn, Verlust und Risiko betreffen, vorherzusagen. So sind für eine Prostituierte bei der Verbindung mit einem Mann dem Kāmasūtra nach mehrere Komponenten wichtig, die den religiösen normativen Ansprüchen der drei Lebenszwecke *dharma*, *artha* und *kāma* Genüge tun – zunächst das Geld, dann auch ihr persönliches Empfinden und zum Beispiel strategische Überlegungen: Was sie durch ihn erreichen kann, was ihr dabei entgehen kann usw. Auf diese Weise werden alle Möglichkeiten durchkalkuliert. Und wenn es mehrere Möglichkeiten des Ausgangs einer Situation gibt, so ist das ein gemischtes oder mehrfaches Risiko. Dies kann auch hinsichtlich der Gewinn- und Verlustarten (seelisch, geldlich, lustbezogen) gemischt sein: Eine Verbindung mag der Hetäre zwar Geld bringen (Gewinn auf der *artha*-Ebene), aber lustbezogen uninteressant sein (Verlust auf der *kāma*-Ebene), während sie aber seelisch aus irgendeinem Grund ein »gutes Werk« tut (Gewinn auf der *dharma*-Ebene) usw. Fälle doppelten Gewinnes und Ver-

lustes werden auf den alten Lehrer Bābhravya zurückführt: Wenn die Kurtisane Geld von einem Mann bekommt, den sie besucht, aber (zur gleichen Zeit) auch von einem Mann Zuwendungen erhält, den sie nicht besucht. Das Gegenteil wäre, wenn bei einem Liebhaberbesuch ein Aufwand entsteht, der sich nicht lohnt – und gleichzeitig bei einem nicht stattfindenden Besuch ein Verlust. Die Prostituierte sollte sich immer für die gewinnträchtigsten Situationen und Kombinationen entscheiden. Und natürlich wird auch in diesem Buch wieder genau aufgelistet, wen die Prostituierte akquirieren sollte, welche Männer sie meiden sollte, mit wem sie sich gut stellen sollte, um etwas erreichen zu können usw. Im Fazit heißt dies, dass alle Möglichkeiten und Eventualitäten akribisch – wie in einem Computerprogramm – einbezogen, aufgezählt, kombiniert und in Relation gesetzt werden, damit in jeder Situation nach festen Regeln der nächste Schritt getan werden kann. Diese Regelungsdichte ist besonders im sechsten und im zweiten Buch (Stellungen beim Geschlechtsverkehr und damit verbundene Gefühlszustände) vorhanden, aber letztlich durchgängig im ganzen Kāmasūtra.

Das **7. Buch** wird Geheimmittel oder Geheimlehre genannt (*upaniṣad*), in Anlehnung an den gleichnamigen Begriff für die geheimen, esoterischeren Texte des Veda, also Texte der religiösen Literatur. Dieser letzte Teil des Kāmasūtra beschreibt äußerliche Hilfsmittel, welche die Sexualität intensivieren sollen: Aphrodisiaka zur inneren Einnahme, auch Salben zur äußerlichen Anwendung, Gegenstände wie Dildos und magische Sprüche, die Personen zur Liebe beeinflussen oder Nebenbuhler beseitigen sollen.

Epilog

Das Kāmasūtra hat *kāma* – sinnlichen Genuss und hier besonders die »Liebe« – als »Geschlechtsverkehr« definiert und damit radikal den menschlichen Körper fokussiert. Um dieses Thema wie um das Erreichen von Geschlechtsverkehr und den dadurch zu erlangenden Genuss geht es in dem Buch. Es wurde versucht, Aspekte dessen aufzuzeigen, wie dieses Buch im Westen und in Indien rezipiert wurde – wie seine Botschaft aufgenommen wurde, wie die jeweiligen Rezeptionen interpretiert werden können und was dies über die jeweiligen Kulturfelder aussagt. Dabei konnte im Westen zunächst eine elitär-künstlerische, dann eine populäre, und danach eine populär-aktionistische hedonistische Rezeption, sowie eine ökonomische Verwertung festgestellt werden. Dabei förderte die indische (Nicht-)Rezeption des Stoffes eine

indische Kulturlogik zu Tage, welche die Reproduktion an erste Stelle setzt und so dem »Zweck« des Körpers einen ganz anderen Vorrang gibt, weshalb man dort mit dem Kāmasūtra nicht viel anfangen kann beziehungsweise will: Letzteres ließ eine »puritanische« Logik erkennen, die heute dominant zu sein scheint. Und schließlich wurden dem Kāmasūtra selbst innwohnende Logiken dargestellt, die viel über das Leben im alten Indien zeigen, fast mehr, als über eine spezifische Sexualität in Indien.

Nun soll – gewissermaßen um dem hedonistischen Gesamtthema gerecht zu werden und auch, um die beschriebenen Logiken an einem Beispiel zu reflektieren – am Schluss noch etwas »Angenehmes« folgen, nämlich ein Film, der hier freilich beschwerlich über Worte behandelt werden muss. Es handelt sich um eine kurze Analyse der Kāmasūtra-Verfilmung Mira Nairs »Kama Sutra – A tale of love« (1996). Der Film hat schlechte Kritiken bekommen, da er zu schwergewichtig und eher eine Seifenoper sei, außerdem seien die Charaktere eindimensional, wenngleich dem Film auch eine gewisse Intensität zugeschrieben wird. Dabei kommen »westliche« Kritiker (wie W. P. Coleman) völlig ohne einen inhaltlichen Bezug zum Kāmasūtra-Inhalt aus, während indische Kritiken (wie Srini Narayan) kulturell und textbezogen kenntnisreicher sind. Die Kritiken treffen vielleicht zu, wenn man den Film ins Verhältnis mit anderen Filmen setzt, aber sie werden dem Kāmasūtra-Text nicht gerecht. Dieser ist ja tatsächlich schwer, manchmal langweilig, pompös und ähnliches, und es ist sicher nicht leicht, Inhalt und Botschaft des Kāmasūtra in einem Film zu vermitteln, denn es muss ja ein Lehrbuchstoff in eine goutierbare Handlung umgesetzt werden – was in Nairs Verfilmung aber durchaus gelingt.

Das Setting ist höfisch (1. Buch), wenngleich der Film im 16. Jahrhundert und nicht zur Zeit des Kāmasūtra spielt. Eine Dienerin verführt (aus Neigung) den Prinzen (3. Buch), der dann ihre Herrin heiratet (4. Buch). Am Hof werden Feste gefeiert (1. Buch), es gibt Tänzerinnen und es werden Aphrodisiaka (7. Buch) gereicht. Die Ehebeziehung ist Pflicht (4. Buch), während zwischen Prinz und Dienerin die Leidenschaft herrscht (2. Buch). Die Affäre mit der Dienerin wird öffentlich gemacht, weshalb sie verbannt werden muss (Intrigen). Sie trifft einen jungen Bildhauer, der erotische Skulpturen meißelt und hat auch mit ihm eine Affäre. Später nimmt sie Unterricht bei einer Lehrerin, die die 64 Künste (1. Buch) sowie Variationen und Techniken der Liebe (2. Buch) lehrt – sie wird zur Kurtisane (6. Buch) und kehrt an den Hof zurück, wird dort Kurtisane des Herrschers, mit dem sie anfangs die Affäre hatte. Die Darsteller sind in Positionen des 2. Buches zu sehen, sie sinnieren über die Liebe, und diverse Vermittler

kommen zum Einsatz. Der Herrscher welkt langsam wegen seines genusstüchtigen Lebensstils dahin – eine moralische Botschaft, die nicht so direkt dem Kāmasūtra zu entnehmen ist! – die Dienerin bringt der Ehegattin die Liebeskünste bei, damit sie für ihren Gatten attraktiv wird, aber insgesamt endet der Film nicht gut: Der Herrscher kann die Liebe der Kurtisane und ehemaligen Dienerin nicht erringen – denn sie ist eine Kurtisane und liebt außerdem den Bildhauer. Deshalb lässt der Herrscher den Bildhauer festsetzen und schließlich töten. Die meisten der vielfältigen Stoffe des Kāmasūtra werden also durchaus inhaltlich abgehandelt – dies in eine elegante Gesamthandlung zu bekommen, ist allerdings schwierig. Das Ende des Films ist eigentlich ein Votum für die Entzagung und Askese: Die ehemalige Dienerin und Kurtisane, die den nun getöteten Bildhauer geliebt hatte, löst sich wegen des großen Schmerzes innerlich von den Dingen der Welt, von Anhaftungen und Gefühlen und lässt sich als ein Mensch, der nicht mehr an den Dingen haftet, »offen für alles« durch die Welt treiben: Sie ist nicht mehr der Welt verhaftet und entspricht damit dem religiösen, asketischen Ideal. Dieses Ende kann allerdings auch als eine konsequente Haltung des Autors, Vātsyāyana, gewertet werden, der ja am Anfang des Kāmasūtra dem *dharma* den Vorrang gelassen hatte – beziehungsweise sich dafür ausgesprochen hat, alles zu seiner Zeit zu tun, womit Mira Nair dann Vātsyāyana so interpretiert, dass er letztlich der Erlösung (*mokṣa*) das Wort redet.

Und was bedeutet diese Art der Verarbeitung des Kāmasūtra durch eine Inderin, wie hat sie den Stoff umgesetzt? Man kann sicher nicht sagen, dass ihre Adaptation »repräsentativ« für heutiges indisches Empfinden ist, und es fließen sicher auch Rationalitäten des Films, der filmisch notwendigen Aufbereitung ein – etwa, eine »Geschichte« daraus machen zu müssen. Aber die von Nair gewählte Form hat manifest folgende Merkmale: Aus der Lehrbuchstruktur der Aufzählung der Sachgebiete und -verhalte ist eine »persönliche Geschichte«, ein Drama geworden, und zwar ein Drama nach dem Muster des typischen Hindifilms, in dem (für westliches Empfinden) schwülstige Gefühle immer gleicher Art, nämlich des Treffens, Heiratenwollens, der dazwischenkommenden Ungemach und schließlich der Heirat, abgehandelt werden. Normativ-moralisch folgt Nair ebenfalls dem Hindifilm-Muster: Drei Personen werden in den Mittelpunkt gestellt, die Kurtisane, der Bildhauer, in den sie verliebt ist und der Herrscher, der sie will und in sie verliebt ist, der aber letztlich den Bösen spielt, weil er den Bildhauer vernichtet. Der Unterschied zum typischen Hindifilm ist der negative Ausgang: Keine Heirat der »Guten«, sondern eine Vernichtung des guten Aspiranten, dafür aber ein Sieg des guten

moralischen Prinzips (*mokṣa*). Ob dies nun das filmische Kalkül der Regisseurin oder Nairs Überzeugung ist, kann von hier aus nicht festgestellt werden. Jedenfalls hat sie mit dem Ende des Films dem Kāmasūtra-Stoff eine so starke Wendung ins Religiöse (*dharma*) gegeben, dass es dem Buch nicht recht entspricht.

Literatur

- Chakladar, H. C. (1976) [1921]: *Social Life in Ancient India*. Delhi.
- Chatterjee, B. C. (1991) [1886]: *Krishna-Charitra*. Translated from Bengali and with an introduction by Pradip Bhattacharya. Calcutta.
- De, S. K. (1969): *Ancient Indian Erotics and Erotic Literature*. Calcutta.
- De Zoysa, A. (1997): »Blutrünstige Braminen am heiligen Strom«. Indienbilder in der deutschen Unterhaltungsliteratur zwischen Aufklärung und Restauration. Frankfurt am Main.
- Desai, D. (1975): *Erotic Sculpture of India. A Socio-cultural Study*. New Delhi.
- (1996): *The Religious Imagery of Khajuraho*. Mumbai.
- Hart, G. L. III. (1980): »The Theory of Reincarnation among the Tamils«. In: O'Flaherty/Doniger, W. (Hg.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: S. 116-133.
- (1975): *The Poems of Ancient Tamil: Their Milieu and their Sanskrit Counterparts*. Berkeley.
- Hesse, H. (1976): *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. Frankfurt am Main.
- Kakar, S. (1982): *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. 2. ed. Delhi.
- (1990): *Intimate Relations. Exploring Indian Sexuality*. New Delhi.
- Das Kāmasūtram des Vātsyāyana*. Die indische Ars Amatoria nebst dem vollständigen Kommentare (Jayamangalā) des Yaśodhara. Aus dem Sanskrit übers. von Richard Schmidt. Nachdruck der 5. Aufl. Schmid, o.J.
- Das Kamasutram des Vatsyayana*. Ungekürzte, vollständig deutsche Ausgabe. Aus dem Sanskrit übertragen von Sir Richard Burton u. F.F. Arbuthnot. Hanau, 1964.
- The Kamasutra of Vatsyayana*. Translated by Sir Richard F. Burton. New York, 1962.
- Karve, Irawati (1993) [1953]: »The Kinship Map of India«. In: Überei, P. (Hg.), *Family, Kinship and Marriage in India*. Delhi: S. 50-73.
- The Kokashastra (Rati Rahasya) of Pandit Kokkoka*. Translated from the original Sanskrit by S. C. Upadhyaya. Bombay, 1981.

- The Laws of Manu.* With an introduction and notes translated by Wendy Doniger with Brian K. Smith. Harmondsworth, 1991.
- Leiter, F./Thal H. H. (Hg.) (o.J.): Liebe im Orient. Das Kamasutram des Vatsayayana. Erste vollständig deutsche Ausgabe. Mit einem Anhang: Das Erotische in der indischen Kunst. Lindau.
- Manusmṛti, siehe: *The Laws of Manu*.
- Marglin, F. A. (1985): Wives of the God-King. The Rituals of the devadasis of Puri. Delhi.
- Namouchi, N. (1995): Käufliche Liebe. Prostitution im alten Indien. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII: Asiatische und afrikanische Studien 48.) Frankfurt am Main.
- Oberdiek, U. (1999): The ›Transition‹ of the Ethnographer into Indigenous Culture: Talks with a Brahmin in Rajakshetra, Uttar-Pradesh-Himālaya. *Journal of the Indian Anthropological Society* 34: S.103-117.
- (2002): Gespräche mit einem Brahmanen im Kumaon-Himālaya. Diskursanalytische Transkripte und annotierender ethnographischer Kommentar. (Ethnologie 3) Hamburg.
- (2004): Kamasutra. (Diederichs kompakt) München.
- (im Druck): ›Puritanismen‹ bei indischen Kasten? Die Agravāl-Kaste in Rajakshetra, Kumaon-Himālaya.
- Obeyesekere, G. (1990): The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology. Chicago.
- O'Flaherty, W. D. (1987): Tales of Sex and Violence. Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa. Delhi.
- Roy, M. (1975): Bengali Women. Chicago.
- Schomer, K. (1982): »Where have all the Rādhās gone? New Images of Women in Modern Hindi Poetry«. In: J. S. Hawley/D. M. Wulff (Hg.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*. Berkeley: S. 89-115.
- Siegel, L. (1978): Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions as Exemplified in the Gitagovinda of Jayadeva. Delhi.
- (1999): Love in a Dead Language, a romance... being the Kamasutra of Guru Vatsayayana Mallanaga.... Chicago.
- Svejda-Hirsch, L. (1992): Die indischen devadasis im Wandel der Zeit. ›Ehefrauen‹ der Götter, Tempeltänzerinnen und Prostituierte. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XIX, Volkskunde/Ethnologie, Abt. B: Ethnologie 26) Bern.
- Tagare, G. V., (1976-1979): *The Bhāgavata Purāṇa*. Pt. I-V. Delhi.
- Tulasi Dāsa (o.J.): Śrī Rāmacaritamānasa. Or: The Mānasa lake brimming over with the exploits of Śrī Rāma. (With Hindi text and English translation) 7th edition. Gorakhpur.

- Vātsyāyana, M. (1987): *Kāmasūtram*. Leitfaden der Liebeskunst. Hrsg. [u. übers.] von Klaus Mylius u.a. München.
- (2002): *Kamasutra. A new, compl. engl. transl. of the Sanskrit text with excerpts from the Skt. Jayamangala comm. of Yashodhara Indrapada, the Hindi Jaya comm. of Devadatta Shastri, and expl. notes by the translators Wendy Doniger and Sudhir Kakar*. Oxford.
- (Nitāntam gopaniyam) Śrī Vātsyāyanapraṇītam Kāmasūtram Yaśodhara viracitayā Jayamangalākhyayā tikayā sametam. Bombay, 1891.
- Wezler, A. (1972): Zum Verständnis des Kāmasūtra. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 121: S. 269-283.
- Wilhelm, F. (1966): Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthashastra. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 116: S. 291-310.
- Witzel, M. (2003): *Das alte Indien*. München.

