

Manfred Hutter

Der mehrfache Wandel des Radhasoami-Glaubens. Vom Hindu- und Sikh-Milieu zum universellen Anspruch

In der Mitte des 19. Jh. ist in Agra ein neuer „Glaube“ entstanden, der in der Tradition einer nordindischen Frömmigkeit von Heiligen, sogenannter Sants, steht. Die Tatsache, dass sich schnell nach dem Tod des Gründers der Bewegung neben der Gemeinschaft in Agra eine weitere im Punjab etablierte, bedeutet von Beginn an einen religiösen Wandel, indem der Punjab-Zweig ungleich stärker vom Sikh-Milieu geprägt wurde, während der Agra-Zweig hinduistisch dominiert blieb. In den beinahe eineinhalb Jahrhunderten des Bestehens haben sich daraus rund dreißig Gruppierungen entwickelt, an deren Spitze in der Regel ein Sant bzw. lebender Guru steht und von denen fünf Gruppierungen auch im deutschsprachigen Raum aktiv sind.¹ Reinhart Hummel hat dabei in einem kurzen, jüngst erschienenen Beitrag die Gruppen folgendermaßen charakterisiert:

„Die Radhasoami-Gruppen sind ... kein Produkt westlicher Religiosität, sondern ein Stück indischer Spiritualität auf westlichem Boden. Bildlich gesprochen: Kein indisches Strandgut, das an den Ufern des Westens aufgelesen wird, sondern eine komplette Schiffsladung, von sendungsbewussten Kapitänen ans Land gebracht.“²

Diese durchaus treffende Umschreibung erlaubt dennoch zu fragen, inwieweit diese „Schiffsladung“ von den jeweiligen Gurus bereits in Indien reinterpretediert und auf eine universelle Zielrichtung hin adaptiert wurde, ehe diese Traditionen im deutschsprachigen Raum Fuß gefasst haben. Die

¹ Im deutschsprachigen Raum aktiv sind folgende Gruppen: Radhasoami Satsang Beas; Kirpal Ruhani Satsang Society (Holosophische Gesellschaft); Sawan Kirpal Ruhani Mission (Wissenschaft der Spiritualität); Unity of Man; Form für die Universale Religion. – Religionshistorisch dürfen auch die Divine Light Mission sowie Eckankar in die weitere Geschichte des Radhasoami-Glaubens eingebettet werden, allerdings lehnen diese beiden Gruppierungen in ihrem Selbstverständnis eine Beziehung zur Radhasoami-Tradition ab, so dass sie in den folgenden Überlegungen unberücksichtigt bleiben können. Vgl. dazu auch Hummel 2001: 353.

² Hummel 2001: 355.

Rolle des Gurus – und die Gestalt des wahren und lebendigen Gurus – ist dabei innerhalb dieser Bewegungen der Eckstein, der zentraler ist als unterschiedliche Lehrinhalte; dennoch ist gerade das Beachten der Nuancen der Lehrinhalte in Verbindung mit dem geographisch-kulturellen Kontext der jeweiligen Gurus derjenige Punkt, der Aufschluss darüber gibt, inwieweit man die Radhasoami-Traditionen als westliche Formen des Hinduismus betrachten kann.

Historische Skizze der wichtigsten Gurus und ihrer Gruppierungen

Der Gründer dieser Richtung der indischen Religionsgeschichte ist Seth Shiv Dayal Singh (1818–1878), genannt Soamiji Maharaj.³ Seine Wirkungsstätte lag in Agra, wo sich bis in die Gegenwart Niederlassungen verschiedener der Bewegungen angehöriger Gemeinschaften befinden, v. a. Soami Bagh und Dayal Bagh. Dayal Singhs Familie stand unter dem spirituellen Einfluss von Tulsi Sahib aus Hathras, einem rund 50 Kilometer von Agra entfernten Ort, wobei im Laufe der verästelten Geschichte der Radhasoami-Traditionen das Abhängigkeitsverhältnis von Dayal Singh zu Tulsi Sahib unterschiedlich interpretiert wird. Im Jahr 1861 begann er mit einer eigenen Lehrtätigkeit;⁴ über die Lehrinhalte sind wir durch sein Hauptwerk, den zweiteiligen *Sar Bachan*, informiert. Dabei handelt es sich um Lehrgedichte in Hindi in einer Prosa- und einer Versversion. Ein zentraler Punkt ist die Betonung der Notwendigkeit, dass man, um mukti zu erlangen, einen vollkommenen und lebendigen Guru besitzen müsse. Die Bedeutung des Sat Guru, als welcher Dayal Singh von seinen Anhängern betrachtet wurde, so dass er auch mit dem Ehrentitel Soamiji bezeichnet wird, ist dabei zugleich grundlegend für die weitere Entwicklung der Bewegung: Denn die Frage, *wer* dieser wahre und lebendige Guru ist, lässt von Beginn an Ansprüche entstehen, die zu einer starken Verästelung der jeweiligen Anhänger⁵ führen, v. a. gegen Lebensende bzw. nach dem Tod des Gurus. Die Ursache für diese Gruppenbildungen waren dabei bislang kaum lehrmäßige Differenzen, sondern Fragen von Legitimität und Authentizität der Nachfolge.

Dass dabei zu Lebzeiten von Dayal Singh die erste Weichenstellung geschieht, kristallisiert sich an der Gestalt seines Nachfolgers. In Agra setzt Dayal Singh seinen Schüler Rai Saligram (1829–1898), auf den in-

³ Vgl. Lane 1992: 41 ff.

⁴ Die Datierung auf den 5. Tag des Frühlingsmonats (*basant panchmi*), der ein Hindu-Feiertag ist, soll zugleich den Neubeginn, der hier einsetzt, markieren. Vgl. dazu Babb 1986: 21.

⁵ Vgl. etwa den Überblick über die „Stammbäume“ der einzelnen Radhasoami-Gruppen, die sich alle auf Dayal Singh zurückführen, bei Lane 1992: 285, 287.

nerhalb der Gemeinschaft in Agra⁶ auch mit dem Ehrentitel Huzur Maharaj Bezug genommen wird, als Nachfolger und somit zukünftigen lebendigen Guru ein. Zugleich hat Dayal Singh einen anderen Schüler, nämlich den Sikh-Soldaten Jaimal Singh (1836–1903), beauftragt, im Punjab die Lehre zu verbreiten.⁷ In der unmittelbaren Nachfolgediskussion nach dem Tod von Dayal Singh im Jahre 1878 scheint dabei Jaimal Singh keine direkte Rolle gespielt zu haben, doch sind danach die Kontakte zwischen Agra und Jaimal Singhs Wirkungsstätte in Beas weitgehend abgebrochen, so dass sich Beas zu einem eigenen Zentrum – mit Jaimal Singh als lebendigen „Guru“ für die dort anwesenden Anhänger – zu entwickeln begann. Gegen Ende von Jaimal Singhs Leben wurde dabei seine „Guruschafft“ in Beas von Agra aus entscheidend in Frage gestellt bzw. abgelehnt.

Mit dieser ersten Aufspaltung der Radhasoami-Bewegung in einen Zweig in Agra und einen weiteren in Beas setzte ein tiefer gehender Wandel innerhalb der Bewegung ein, der über die Frage der Authentizität des lebendigen Gurus hinausgehend auch Akzentsetzungen der Lehrinhalte betraf. Denn während der Agra-Zweig dem Hindu-Milieu verbunden blieb, adaptierte der Beas-Zweig in wesentlich stärkerem Ausmaße auch Gedanken und Traditionsstränge, die dem Sikh-Milieu vertraut waren. Nicht nur Jaimal Singh, sondern auch sein Nachfolger Baba Sawan Singh (1858–1948) betonten besonders stark die Kontinuität der Lehre mit den spirituellen Aussagen anderer großer Gurus und Mystiker wie Kabir oder Guru Nanak. Dennoch kann Sawan Singh trotz dieser klaren Orientierung an Sikh-Gedankengut die Beziehungen zu den – sich inzwischen in Agra vermehrten Subgruppierungen – verbessern; beispielsweise einigt er sich 1932 mit dem Dayal Bagh Ashram zu einer gemeinsamen Erklärung, die die gemeinsamen Lehrinhalte gegenüber der organisatorischen Trennung in den Mittelpunkt rückt.

Zugleich fällt in die lange Zeit des Wirkens von Sawan Singh die erste „Internationalisierung“ der Bewegung: In den dreißiger Jahren des 20. Jh. kann er den ehemaligen Baptistenprediger Julian P. Johnson in den spirituellen Weg unter der Führung eines lebendigen Gurus initiieren, wobei Johnson wirkkräftig als „internationales“ Sprachrohr die Radhasoami-Bewegung (von Beas) auch außerhalb Indiens bekannt macht.⁸ Dadurch wird Johnson zweifellos ein wesentlicher Wegbereiter für die Kenntnis dieser Form indischer Spiritualität im Westen, worauf Charan Singh (1916–1990) in der Nachfolgelinie von Sawan Singh sowie Kirpal Singh

⁶ Für die Skizzierung des Stammbaums und der Ereignisse bzw. Gruppen in Agra, worauf hier nicht im Detail eingegangen zu werden braucht, vgl. Babb 1986: 22–33; Juergensmeyer 1995: 69–75.

⁷ Vgl. Lane 1992: 98–120.

⁸ Vgl. z. B. die Sammlung seiner Briefe: Johnson 1987.

(1894–1974) als lebendiger Guru einer weiteren Aufspaltung⁹ des Beas-Zweiges bei ihren Reisen in den Westen aufbauen können. War die Initiation von Julian Johnson durch Sawan Singh noch ein Ausnahmefall, so haben sowohl Charan Singh¹⁰ als auch Kirpal Singh nicht-indische Schüler in großer Zahl angenommen, eine Entwicklung, die sich bis heute fortgesetzt – und dadurch auch noch verästelt hat, dass nach Kirpal Singhs Tod sich mehrere Gruppen in seiner Nachfolge sehen. Andererseits haben die einzelnen Zweige aus Agra bislang kaum nennenswerte Zahlen aktiver westlicher Anhänger aufzuweisen.

In den weniger als einhundertfünfzig Jahren hat sich somit die Nachfolgerschar von Dayal Singh in unterschiedliche Richtungen entwickelt, wobei exakte Zahlen zur Verbreitung aktiver Initiierter nicht mit letzter Sicherheit benannt werden können. Für alle Richtungen zusammen darf man in Indien mit etwa zwei Millionen Mitgliedern rechnen.¹¹ Die zahlenmäßig größte Gruppe ist der Beas-Zweig, der heute von Charan Singhs Neffen Gurinder Singh Dhillon (geboren 1955) geleitet wird; einigermaßen verlässliche Schätzungen gehen dabei davon aus, dass der Beas-Zweig etwa fünfzehnmal so viele initiierte Anhänger hat wie die Anhänger derjenigen Gruppen, die sich auf Kirpal Singh berufen.¹² Die Agra-Zweige ihrerseits haben heutzutage wesentlich geringere Anhängerzahlen. Anders stellt sich das Verhältnis im Westen dar, wo die Zahl der Anhänger, die sich auf Kirpal Singh zurückführen, diejenigen des Beas-Zweiges in der Nachfolge von Charan Singh bei weitem übertreffen.

Die Deutung der Aufspaltungen

Für die Verästelungen, die sich seit dem Wirken von Dayal Singh ergeben haben, waren nicht primär Lehrinhalte die Ursache, sondern jeweils die Frage nach dem wahren Guru. Bei näherer Betrachtung lassen sich aber dennoch auch kleine Lehrunterschiede erkennen, die für die einzelnen Richtungen charakteristisch sind. Dabei geht es v. a. um den Begriff Radhasoami, um das Verhältnis zwischen Schüler und Guru sowie um das Verhältnis der einzelnen Richtungen zu anderen Religionen.

⁹ Kirpal Singh hat 1948 den von Sawan Singh eingesetzten Nachfolger Jagat Singh (1884–1951) nicht anerkannt und 1950 in Delhi zunächst den Ruhani Satsang und im folgenden Jahr den Sawan Ashram für die von ihm initiierten Schüler errichtet.

¹⁰ Vgl. z. B. auch die Sammlung von Briefen Charan Singhs an seine „internationalen“ Schüler: Charan Singh 1987.

¹¹ Juergensmeyer 1991: 237 f.

¹² Vgl. Lane 1992: 195, Anm. 7.

Radhasoami

Die Gottesbezeichnung, die Dayal Singh favorisiert und für das höchste Wesen verwendet hat, lautet Radhasoami, „Gatte der Radha“. Nach der Auffassung des Agra-Zweiges wurde diese Gottesbezeichnung von Dayal Singh nicht nur seinem Hauptschüler Rai Saligram offenbart, sondern damit war auch der Ausgangspunkt für den Radhasoami-Glauben geschaffen.¹³ Die so bezeichnete Gottheit steht dabei klar an der höchsten Stelle der Kosmologie, wobei das Göttliche im Klang und im Licht für die Menschen manifest wird, und die Meditation auf dieses göttliche Licht und den Klangstrom dem Menschen auch die Vereinigung mit Radhasoami ermöglicht. In dieser Hinsicht bleibt der Agra-Zweig einerseits in einer Hindu-Tradition bezüglich einer letztlich nicht vollkommen apersonalen Auffassung des Göttlichen, dem sich der Gläubige auf einem Weg der Hingabe nähern kann. Denn Rai Saligram sieht in Dayal Singh nicht nur seinen Guru, der ihm die Kunde von der höchsten Gottheit und dem wahren Namen der Gottheit bringt, sondern zugleich die wesensmäßige Identität zwischen seinem Guru und der Gottheit. Diese Überzeugung von Rai Saligram macht dabei den Ausgangspunkt für den Radhasoami-Glauben als vollkommen eigenständigen Zweig in der Welt der (Hindu-)Religionen aus, entsprechend der Sichtweise von Agra.

Dagegen steht die Interpretation des Beas-Zweiges, der nicht nur die Rolle von Rai Saligram als Nachfolger von Dayal Singh ablehnt, sondern v. a. bezüglich des „Gottesbildes“ hier grundlegend einwendet, dass die Verkündigung eines solchen Gottesnamens nichts Neues darstellt und man diesem Gottesnamen keineswegs die singuläre Bedeutung zumessen darf, die ihr in Agra gegeben wird. Denn Radhasoami sei keineswegs der Name einer höchsten Hindu-Gottheit, sondern lediglich eine Bezeichnung, die Dayal Singh als Synonym für anami, das „Namenlose“, verwendet habe.¹⁴ Entscheidend an diesem Unterschied ist jedoch dabei, dass nach der Auffassung des Punjab-Zweiges das Namenlose zwar die oberste Ebene der verschiedenen Stufen von sat lok darstellt, aber letztlich nicht fundamental von den übrigen unterschieden wird. Anders formuliert bedeutet dies, dass in der jeweiligen Akzentsetzung des Namens klar theologische Unterschiede bezüglich des Gottesbildes zum Tragen kommen. In der meditativen Praxis führt dies dabei auch dazu,¹⁵ dass die Anhänger des Agra-Zweiges nur den Gottesnamen Radhasoami als Mantra verwenden, wobei dessen interne und mentale Wiederholung (und Verinnerlichung) die Vereinigung mit der Gottheit erfahren lässt. Im Kontext des von der Hindu-Umgebung geprägten Agra-Zweiges billigt

¹³ Babb 1986: 22 f.

¹⁴ Babb 1986: 47.

¹⁵ Babb 1986: 50.

man dabei auch der äußerlichen wiederholenden Rezitation des Gottesnamens Radhasoami heilbringende Wirkung zu, aber die innere gedankliche Wiederholung gilt als wichtiger. Ferner kennt die Agra-Richtung neben Meditation (*dhyana*) auch die Verwendung von *bhajans*, indem der äußerliche Klangkörper der *bhajans* den Anfängern nützlich ist und den fortgeschrittenen Schülern zugleich erlaubt, dahinter den inneren Klang der höheren kosmischen Regionen zu hören. Demgegenüber betonen die Anhänger der von *Beas* abhängigen Richtungen in der praktischen Umsetzung ihrer „Namenstheologie“, dass es nur um die innere Wiederholung der fünf Gottesnamen (*simran/sumiran*) geht, die der Adept vom Meister bei der Initiation mitgeteilt bekommt und die geheim zu halten sind, wodurch auch deren äußerliche Verwendung in der Mantra-Rezitation ausscheidet. Die Fünffzahl dieser Namen wird zugleich mit den kosmischen Stufen verbunden, über die sich der Mensch in seinem Streben nach Vervollkommnung erheben muss, um zu *sat lok* zu gelangen.¹⁶

Der entscheidende Unterschied ist dabei weniger die unterschiedliche Zahl, sondern die Deutung der Namen. Für den Agra-Zweig ist der Gottesname die entscheidende Repräsentation der Gottheit, durch die sie den Menschen fassbar wird, was aus der Sicht von *Beas* als eine „Verdinglichung“ und Verfälschung gilt. Denn das Göttliche wird zwar im Klang und im Licht manifest, ist aber im namenlosen Zustand (*anami*) weder Licht noch Dunkelheit, weder Klang noch Stille.¹⁷ Nur damit das Göttliche dem Menschen (in Meditation) erfahrbar wird, nimmt es Klang und Licht als Attribute an. In der meditativen Praxis – als Weg des *Surat Shabd Yoga*¹⁸ – soll die Seele befähigt werden, den Körper zu verlassen und sich in immer höhere göttliche Sphären zu erheben, ohne dabei den Kontakt zum Körper zu verlieren. Im Kontext der indischen Religionsgeschichte kann man den *Surat Shabd Yoga* der *Nirguna-Bhakti* zuordnen,¹⁹ wobei die Akzentsetzung mit der Meditation auf den Klangstrom und die Gestaltlosigkeit der Gottheit es dem Punjab-Zweig durchaus erlaubt, dass auch andere indischer „Mystiker“ wie beispielsweise *Kabir*, *Guru Nanak*, *Dadu* oder der *Sikh-Guru Gobind Singh* als *Sant Satgurus* gelten, so wie auch im Punjab-Zweig *Tulsi Sahib* als *Guru* von *Dayal Singh* gewertet wird. Ferner ist für diese *Yoga-Praxis* charakteristisch, dass es sich um einen Weg ohne komplizierte Übungen wie Sitzhaltungen oder Atemkontrolle handelt. Um jedoch dem göttlichen Licht bzw. Klang in der

¹⁶ Vgl. zu Kosmologie: *anami*, darunter sind wenigstens fünf weitere Ebenen bzw. Stufen vorhanden (vgl. zu dieser kosmischen Schichtung *Babb* 1986: 35–42): *Sach Khand* – *Supra-Kausalebene* – *Kausalebene* – *Astralebene* – *physische Ebene*. Der menschliche Körper hat an den drei untersten Schichten Anteil, wenn sich die Seele (*surat*) jedoch im *Yoga* vom Körper trennt, so kann sie bis *Sach Khand* aufsteigen.

¹⁷ *Kirpal Singh* 1987: 162–166.

¹⁸ Vgl. dazu die kurze Beschreibung bei *Lane* 1992: 29–31.

¹⁹ *Babb* 1986: 20.

Meditation zugänglicher zu sein, können Augen und Ohren in der Meditation verschlossen werden.²⁰ – Diese „Nirguna-Form“ ist mit der Punjab-Tradition des anami und der Ablehnung des Gottesnamens Radhasoami als „Wesensbezeichnung“ der Gottheit durchaus übereinstimmend, während man für die Agra-Tradition festhalten sollte, dass sie eine personale Gottesbeziehung bewahrt und damit der Formgebundenheit zumindest ansatzhaft nahe steht.²¹

Das Verhältnis zwischen Meister und Schüler

Ein zentraler Lehrinhalt aller Radhasoami- bzw. Sant Mat-Richtungen ist die Bedeutung, die dem lebendigen Meister für den Heilsweg des Individuums zugesprochen wird, da nur ein solcher Guru dem Schüler die Gottesliebe vermitteln kann, wie es im Sar Bachan von Dayal Singh formuliert wird.²²

„Niemand kann den Samen der Bhakti einpflanzen als der Sant Sat Guru. Nur ein gnädiger Sant kann den geraden Weg dem Jiv zeigen – alles andere führt den Menschen in die Irre und lässt ihn nur umherschweifen und täuscht ihn.“

Der Körper des Meisters ist dabei zwar eine nützliche äußerliche Erscheinung, da der Guru auch als Vorbild fungiert und der Schüler ihn direkt befragen kann. Entscheidend ist jedoch, dass im lebendigen Meister das Göttliche erfahrbar wird und über den Guru dem Schüler die richtige Lehre vermittelt wird.²³ Ein „toter“ Meister (z. B. ein früherer Religionsstifter oder Heiliger) nützt wenig, denn seine schriftliche Hinterlassenschaft ist nicht wirkmächtig, sondern nur verständlich, wenn sie unter der Führung (und in der Auslegung) eines jetzt lebenden Sant Satguru gelesen wird.²⁴ Dieses Guru-Verständnis formulierte Rajinder Singh im Swan Kirpal Ashram in Delhi mir gegenüber in folgender Weise:²⁵

„Die Bedeutung eines lebenden Meisters oder Lehrers kann man sehr gut im täglichen Leben sehen, der für alle Sparten der Ausbildung gefragt ist. Insofern ist es in spirituellen Angelegenheiten nicht anders. Wenn man es richtig bedenkt, waren ja auch Gestalten wie beispielsweise Jesus oder Muhammad lebende Meister, die für ihren Jüngerkreis die Verbindung zum Göttlichen hergestellt haben, während

²⁰ Vgl. die Beschreibung der Technik z. B. bei Kirpal Singh 1958: 30 f.; ders. 1987: 175 ff.

²¹ Eventuell ist erwähnenswert, dass der mit „radha“ gebildete Gottesname im Hindu-Kontext unweigerlich auch an die Radha-Krishna-Bhakti als ausgeprägte Saguna-Mystik anklängt.

²² Dayal Singh 1991: 103 Nr. 182.

²³ Vgl. zu diesem Guru-Bild auch Thiel-Horstmann 1989: 320, 323.

²⁴ Kirpal Singh 1958: 25 f.; vgl. auch Babb 1986: 34 f.; ferner Kirpal Singh 1987: 188–208.

²⁵ Gesprächsnotiz vom 14. Februar 1997.

das Christentum bzw. der Islam ja erst im Nachhinein entstanden sind. Berücksichtigt man diese Zusammenhänge, so besteht kein substantieller Gegensatz zwischen der Betonung des lebenden Meisters in der ‚Wissenschaft der Spiritualität‘ und der Stellung, die Jesus oder Muhammad zunächst eingenommen haben.“

Der lebende Meister ist daher für den Schüler unabdingbar, wobei ab dem Augenblick der Initiation²⁶ des Schülers durch einen Meister der Schüler befähigt wird, mit Hilfe des Meisters die Lehre im eigenen Leben so zu verwirklichen, dass er eine Verbindung zum Göttlichen durch den Klangstrom herzustellen vermag. Ferner übernimmt der Meister das im bisherigen Leben vom Schüler angesammelte Karma und übernimmt auch die Verantwortung für die Seele des Individuums. Als Hilfestellung auf dem Weg zum Göttlichen erhält der Schüler bei der Initiation in den Pfad der Meister des Beas-Zweiges auch fünf geheimzuhaltende Gottesnamen anvertraut, die ihm im meditativen Aufstieg von pind bis sat lok helfen sollen. Auf Grund des anderen theologischen Verständnisses des Gottesnamens Radhasoami in der Agra-Tradition²⁷ handelt es sich hierbei um ein Eigengut der Beas-Tradition.

Der Pfad der Meister und die Religionen

Ausgehend vom Beas-Zweig, dessen kulturelles Nahverhältnis zur Sikh-Religion unübersehbar ist, ist gerade wegen der Betonung der Notwendigkeit des lebenden Meisters gut zu sehen, dass man diese Tradition keineswegs der Sikh-Religion zuordnen kann. Denn die „Verschriftlichung“ des Gurutums im Adi Granth Sahib ist für den Sant Mat nicht geeignet, heute noch den Zugang zum Göttlichen zu gewähren, trotz großer kulturspezifischer Nähe zu den Sikhs. Auf dieser Beobachtung aufbauend kann man daher nach dem Verhältnis der Sant-Mat-Tradition zu den anderen Religionen – und auch dem eigenen Selbstverständnis als „Religion“ – fragen.

Zunächst ist dabei nochmals an das Verhältnis zwischen Shiv Dayal Singh und Tulsi Sahib aus Hathras zu erinnern, das aus der Perspektive von Agra bzw. Beas unterschiedlich gedeutet wird. Der Agra-Zweig betont, dass Tulsi lediglich der Guru von Shiv Dayal Singhs Eltern gewesen ist, d. h. Dayal Singh selbst als unabhängiger Guru fungiert, der nicht die

²⁶ Zur Initiation, bei der durch den Blick des Meisters auf den Schüler die göttliche Kraft durch die Augen übertragen wird, vgl. Babb 1986: 76; Lane 1992: 185.

²⁷ Auf Grund des Hindu-Kontextes spielt in der Guru-Schüler-Beziehung in Agra die Vorstellung von Prasad eine wesentlich größere Rolle als in den Beas-Zweigen. Prasad sind Dinge, die mit dem Guru in Berührung gekommen sind (z. B. Speise), von denen man glaubt, dass in ihnen die Kraft des Meisters vorhanden ist, wobei bei der Übergabe von Prasad vom Guru an den Schüler diese Kraft den Schüler stärkt. Vgl. Babb 1986: 53, 63, 67; Thiel-Horstmann 1989: 323.

Tradition älterer Heiliger fortsetzt, sondern etwas vollkommen Neues schafft, indem er seinen Schülern den „neuen“ Gottesnamen Radhasoami offenbart und dadurch zugleich eine neue Religion initiiert. Dem steht die Deutung der Anfänge der Bewegung aus der Sicht von Beas gegenüber:²⁸ Tulsi Sahib gilt in deren Sichtweise als der Guru von Dayal Singh, wodurch Dayal Singh nicht nur in die Reihe der Sants systematisch eingefügt ist – und dadurch die Rückbezüge zur „Sukzessionskette“ auf frühere Sants ungleich fester konzipiert ist, sondern zugleich die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit Dayal Singhs als Urheber der Verehrung Radhasoamis als „neuer“ Religion abgelehnt wird. Dayal Singh steht „lediglich“ in einer Reihe von vollkommenen Heiligen, die man grundsätzlich für gleich wichtig hält: Gegenüber dem Agra-Zweig erhebt man dabei den Vorwurf,²⁹ dass dort diese Gleichheit aufgegeben sei, indem man Dayal Singh zum Größten dieser Sants mache; als Folge davon werde der Sant Mat eine dogmatische Religion. Damit geschieht derselbe Fehler wie in anderen Religionen, indem statt der Spiritualität des lebenden Meisters, die zum Göttlichen führt, die etablierte Religion steht, die die Anhänger jedoch vom Göttlichen letztlich fern hält.

Diese unterschiedliche Bewertung des Werkes von Shiv Dayal Singh durch die beiden Hauptzweige von Beginn an setzt sich dabei – besonders im Kontext des Beas-Zweiges – auch in Bezug auf andere Religionen fort. Beispielhaft sind etwa die Aussagen von Charan Singh bzw. Kirpal Singh. Bei Charan Singh heißt es:³⁰

„Obgleich alle Heiligen über denselben Gott sprachen, haben wir, ihre Schüler, Mauern aufgerichtet und Ihn zu unterschiedlichen Wesen gemacht. Wir haben nicht bedacht, dass die Welt viel älter ist als die einzelnen Religionen und dass die verschiedenen Namen Gottes auf bestimmte Räume und Zeiten beschränkt sind. Der Schöpfer hingegen ist grenzenlos, zeitlos und ewig.“

Kirpal Singh illustriert seinerseits die „Verengung“ des Göttlichen an Hand der Sikh-Religion:³¹

„Die Sikh-Schriften nehmen in der religiösen Geschichte eine einzigartige Stellung ein. Sie zeigen nicht nur den ersten, wohlüberlegten Versuch auf, die Einheit der Religionen zu veranschaulichen, sondern sind auch in einer Sprache verfasst, die noch lebendig ist und nicht der Vergangenheit angehört. ... Aber die Lehren aller großer Meister sinken gewöhnlich zu Institutionen herab, wenn sie selbst diese Welt verlassen haben; die der Sikh-Gurus sind darin keine Ausnahme. Zwar üben sie auf die Massen noch einen erhebenden Einfluss aus, spornen aber diese nicht mehr zu mystischen Anstrengungen an, wie es einmal war. Was einst alle

²⁸ Puri 1993: 6.

²⁹ Puri 1993: 264.

³⁰ Charan Singh 1991: 9.

³¹ Kirpal Singh 1987: 243, 251.

religiösen Spaltungen zu überwinden suchte, ist heute selbst eine Religion geworden.“

Beide Zitate bringen die Unterscheidung auf den Punkt: Die heutigen Religionen haben mit der Lehre der großen Sants kaum mehr etwas zu tun, sie sind zu sozialen und moralischen Institutionen geworden oder Plattformen für politische Diskussionen, während die Sants von der reinen Spiritualität sprechen und ihre Anhänger frei von solchen weltlichen und dogmatischen Bindungen halten.³² Diese Spiritualität ist in allen Religionen vorhanden, so dass es naheliegend ist, dass die einzelnen Sant Mat Gruppierungen im Westen inzwischen auch interreligiöse Organisationen geschaffen haben, um die Einheit der Religionen zu fördern, bzw. dass einzelne Mitglieder sich im interreligiösen Dialog engagieren.³³ Denn der göttliche Klang und das Licht ist in allen Religionen vorhanden, wie etwa schon Sawan Singh ausführlich beschrieben hat. Dabei ist auffallend, dass Sawan Singh – in der „Frühzeit“ der Bewegung in Beas – noch ungleich stärker betont, dass v. a. Hindu-Schriften und die Heiligen der Hindus den göttlichen Klang mit größeren Details beschreiben als andere Religionen.³⁴ Mit der „Internationalisierung“ des Beas-Zweiges ist dieser Bezug auf das Hindu-Schrifttum etwas in den Hintergrund getreten.³⁵

Rekapituliert man die Stellung zu den Religionen, so ist Folgendes klar: Die im Westen aktiven Vertreter der Beas-Zweige des Sant Mat betonen die Einheit der Lehren der Meister und deren Spiritualität, setzen sich dabei aber zugleich von einer institutionalisierten Form von Religion ab, auch von den Sikhs, trotz kultureller Gemeinsamkeiten mit der Sikh-Tradition. Der Anspruch, dass der eigene lebende Meister denselben Gott verkündet wie andere früher lebende Meister, ermöglicht dabei einerseits die Universalisierung der eigenen Lehre, andererseits aber auch das Ansprechen von Angehörigen anderer Religionen, denen heute bewusst nahe gelegt wird, in der angestammten Religion zu verbleiben, weil auch der Gründer „ihrer“ angestammten Religion ein solcher „Lebender Meister“ war, dessen Werk lediglich durch seine Schüler mit „Mauern“ umgeben wurde. Findet der Angehörige einer Religion aber über den jetzt lebenden Meister den Zugang zum Klang und Licht des Göttlichen, von dem auch der Meister am Anfang seiner Religion gesprochen hat, so kann diese Religion mit ihrem spirituellen Reichtum wiederum lebendig werden, der schließlich auch zu innerweltlichen Veränderungen führt. Vor diesem Hintergrund ist daher auch zu verstehen, dass sich die Sant Mat Strömung

³² Vgl. Puri 1993: 17.

³³ Vgl. Hummel 2001: 355.

³⁴ Schon Sawan Singh betont, dass alle Religionen den göttlichen Klang (shabd) verkünden, vgl. Huzur Maharaj Sawan Singh 1967: 121–134.

³⁵ Vgl. etwa Kirpal Singh 1958: 19.

gen nicht besonders in sozialen Projekten engagieren oder gesellschaftliche Veränderungen anstreben; diese sollen als Ausdruck der Spiritualität von selbst kommen; diesbezüglich sagte mir Rajinder Singh im Gespräch am 14. Februar 1997:

„Die Wissenschaft der Spiritualität kann durchaus auf Sozialprojekte verweisen, etwa hier im Ashram oder auch in Kirpal Bagh, wo mit der Freiküche bis zu etwa 25.000 Personen verköstigt werden können (bei Großveranstaltungen auch mehr). Ferner gibt es im Ashram beispielsweise auch eine auf ayurvedischer, homöopathischer und allopathischer Basis ausgerichtete medizinische Versorgung, die unentgeltlich von der Bevölkerung in Anspruch genommen werden kann. Einige andere indische Projekte, die man noch nennen könnte, sind folgende: In Meerut gibt es eine Schule, in der auch regelmäßig die spirituelle Entwicklung der Kinder gefördert wird. Für den projektierten neuen Ashram im Norden von Delhi wird es in Zukunft neben dem Satsang-Areal und der Meditationshalle auch Sozialeinrichtungen geben, z. B. ein Altersheim, ein Spital und eine Schule. Manchmal werden kostenfrei Augenuntersuchungen für die Öffentlichkeit angeboten; dabei werden bei Bedarf auch entsprechende Brillen ausgegeben. In Agra werden regelmäßig Nähkurse für Frauen angeboten und – um ein kleines, aber aktuelles Beispiel zu nennen – heute am Morgen habe ich einen Anruf aus Madras/Chennai erhalten, in dem ich um eine finanzielle Unterstützung gebeten wurde, damit die Brauteltern die Mitgift aufbringen können. Ferner hilft die Wissenschaft der Spiritualität Opfern von Naturkatastrophen, wie beispielsweise bei Überschwemmungen, Vulkanausbrüchen usw. – Zu betonen ist allerdings, dass trotz dieser Tätigkeiten für die Wissenschaft der Spiritualität Sozialprojekte nicht im Vordergrund stehen, auch nicht, um damit zu werben oder ‚Imagepflege‘ zu betreiben. Denn in erster Linie muss es immer um die Förderung der Spiritualität, um die Verbesserung der Meditation und um die Verbindung des Individuums mit dem Göttlichen gehen.“

Resümee: Wie viel „Hinduismus“ enthält der Radhasoami-Glaube?

Die der Religionswissenschaft vertraute Kategorisierung indischer Religionswelt in Sikhismus und Hinduismus ist – wie weithin bekannt ist – ein Produkt europäischer Fremdwahrnehmung bzw. Kategorienbildung, die im 18. Jh. entstanden ist, der in der indischen Religionsgeschichte nicht entsprechende klar definierte Größen entsprechen, wie für solche Kategorien eigentlich wünschenswert wären. Dies ist dabei auch bei dem Versuch, die Radhasoami-Gruppen in solche Kategorien einzuordnen, zu berücksichtigen. Insofern ist die Betonung von R. Hummel, dass die Radhasoamis weder Sikhs noch Hindus sind, „obgleich sie oft als hinduistische Reformbewegung bezeichnet oder dem Sikhismus zugerechnet

werden“;³⁶ richtig. Doch denke ich, dass man bei dieser Aussage noch präziser hinsichtlich des Beas- und Agra-Zweiges unterscheiden sollte.

Die im Westen verbreiteten Sant Mat Gruppen stehen alle in der Beas-Tradition, d. h. betonen, wie vorhin erwähnt, dass Shiv Dayal Singh keine neue Religion gebracht hat, sondern ein Sant ist, der einen Weg zum namenlosen (anami) Göttlichen weist. Diese schon in Indien – besonders ab Sawan Singh verbreitete Sichtweise der Abgrenzung (dort zunächst v. a. gegenüber der Agra-Tradition) wird dabei mit der Verbreitung in den Westen verstärkt, wodurch ein Aufbrechen des „Indien-Bezugs“ möglich wird, so dass dieser auf dem Weg der Internationalisierung auf zentrale Elemente wie Meditationsweg und Verehrung des lebenden Meisters reduziert werden kann. Insofern ist es für die in der Beas-Tradition stehenden Gruppen in der Tat zutreffend, dass man sie weder dem Hinduismus noch dem Sikhismus zuordnen kann, aber sie bleiben Ausdruck indischer Spiritualität im Westen, deren Verbreitung außerhalb des indischen Kulturraums zuerst im Wesentlichen durch Vivekananda am Ende des 19. Jh. initiiert worden ist. Bemerkenswert an diesen Gruppen ist dabei sicherlich, dass sie ihre Lehrinhalte auch im Westen in der Substanz unverändert beibehalten haben.

Anders stellt sich die Situation aber m. A. n. für die Gruppen des Agra-Zweiges dar, die bislang praktisch in ihrer Wirksamkeit auf Indien beschränkt geblieben sind. Dass sich dieser Zweig als neue „Religion“ versteht, die von Shiv Dayal Singh initiiert wurde, kam schon zur Sprache. Interessant ist dabei zu beobachten, dass es den Anhängern dabei nicht darum geht, sich innerhalb der „europäischen“ Kategorien Hinduismus oder Sikhismus zu positionieren, sondern gegenüber dem Beas-Zweig als Anhänger des „authentischen“ lebenden Meisters. Da das für Beas prägende kulturelle Sikh-Milieu in Agra praktisch keine Rolle spielt, bleibt dieser Radhasoami-Strang äußerlich leichter dem Hinduismus verbunden. Wesentlich für eine Bewertung des „Hindu-Seins“ der Agra-Gruppen ist aber das Gottesverständnis mit der personalen Komponente Radhasoamis. Insofern scheint es mir gerechtfertigt zu sein, die Agra-Gruppen des Radhasoami-Glaubens als hinduistische Gemeinschaft anzusprechen. Sollten sich in Zukunft Vertreter dieser Gruppen auch um eine internationale Anhängerschaft außerhalb des indischen Subkontinents bemühen – eventuell angeregt von Erfolgen der Beas-Gruppen, womit eine Rückwirkung von westlichen Entwicklungen nach Indien gegeben wäre – dann würde eine weitere Form des Hinduismus im Westen fassbar sein.

Als Ergebnis dieser Ausführungen ist somit die im Titel formulierte Thematik dahingehend zusammenzufassen, dass wir es mit einer Hindu-Richtung und einer universellen Richtung in der Radhasoami-Tradition zu tun haben, wobei die „Universalisierung“ bereits im Kontext der un-

³⁶ Hummel 2001: 353.

terschiedlichen Interpretation des Lebenden Meisters Shiv Dayal Singh nach seinem Tod durch die nachfolgenden Meister Jaimal Singh bzw. Sawan Singh einsetzte. Dabei mögen deren Sikh-Hintergrund und die Sikh-Doktrin „Weder Hindu noch Muslim“ eine Rolle gespielt haben, die zur Überwindung der Zuordnung auf eine einzige Religion(sgemeinschaft) geführt haben, wobei konsequenterweise aber auch keine Zuordnung zur Sikh-Religion – trotz der dementsprechenden religiösen Herkunft der beiden genannten Meister – vorgenommen wurde. Dieser Wandel der Tradition setzte aber bereits im indischen Kontext vor der „praktischen“ Internationalisierung ein, so dass keine weitere Reinterpretation im westlichen Kulturraum notwendig war.

Literatur

- Babb, L. A. 1986: Redemptive Encounters. Three Modern Styles of Hindu Tradition. Berkeley.
- Charan Singh, Maharaj 1987: Der Weg zum Licht. Frankfurt
- Charan Singh, Maharaj 1991: Botschaft der Meister. Die Lehre vom Surat-Shabd-Yoga, dem Yoga des göttlichen Klangstroms. o. O.
- Dayal Singh⁹ 1991: Sar Bachan. Übersetzt von Sardar Sewa Singh, Beas.
- Hummel, R. 2001: Radhasoami-Gruppen. In: Hempelmann, R. u. a. (Hrsg.): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gütersloh. S 352–356
- Huzur Maharaj Sawan Singh 1967: Philosophy of the Masters. Gurmat Siddhant. Vol. 4: The Lord and his Name. Beas.
- Johnson, J. P. 1987: Reise zum Licht. Mein Weg. Ergolding.
- Juergensmeyer, M. 1991: Radhasoami Reality. The Logic of a Modern Faith. Princeton.
- 1995: The Social Significance of Radhasoami. In: Lorenzen, D. N. (Hrsg.): Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action. Albany. S. 67–93.
- Kirpal Singh 1958: Mensch erkenne dich selbst. Eine Ansprache für Wahrheitssucher. Korntal.
- ²1987: Die Krone des Lebens. Die Yogalehren und der Weg der Meister-Heiligen. Bern.
- Lane, D. C. 1992: The Radhasoami Tradition. A Critical History of Guru Successorship. New York.
- Puri L. R. 1993: Radha Soami Teachings. Beas.
- Thiel-Horstmann, M. 1989: The Sants and Other Hindu Devotional Traditions. In: Religious Studies Review 15: 319–325.