

Andreas Nehring

Der Weg des Meisters – religionswissenschaftliche Annäherungen an eine Gurubewegung aus Indien

„Ich glaube, die Weisheit der indischen Heiligen und Meister hat Gebräuche geschaffen, die auf der spirituellen Hochzeit der Seele mit Gott basieren.“¹

Indische Gurus bieten auch außerhalb ihres Herkunftslandes in Europa, Asien, Amerika und Australien ihre Weisheit und entsprechende Übungswege an. Der folgende Aufsatz ist ein Versuch einer Annäherung an einen dieser Meister aus der Sant-Mat-Tradition. Er versteht sich als eine methodische Vorüberlegung zur Analyse des Transfers indischer Weisheit in den Westen und ihre Rezeption durch deutschsprachige Anhänger eines indischen Meisters.

Vor zehn Jahren, im April 1992, wurde in Bayreuth die „Holosophische Gesellschaft e. V.“ gegründet, deren Zweck laut Satzung die „Förderung des ganzheitlich heilen Menschen auf der Ebene von Körper, Geist und Seele durch die Vermittlung von theoretischen und praktischen Kenntnissen über a) natürliche Ernährung, b) natürliche Lebensweise und c) im physischen und psychischen Bereich heilsam wirkende Methoden und Therapien zur körperlichen und geistigen Gesundheit und Entspannung durch Selbsterfahrung, Meditation und Konzentration“² ist. Ein Neuanfang, der zugleich ein Verbergen ist. Als gemeinnütziger Verein fügt er sich den Regeln des deutschen Vereinsrechtes und differenziert Ziele und religiöse Begründung der Vereinstätigkeit. Die Gründe für das Verschweigen der religiösen Fundierung des Vereines liegen vermutlich nicht in einer „hidden agenda“ missionarischer Strategie des Vereines, sondern in einem Machtdiskurs der öffentlichen Meinung, der Presse und

¹ Singh 2000: 104.

² Satzung des Dachverbandes „Holosophic Society e. V.“ vom 11.04.1992.

der kirchlichen Sektenbeauftragten über die sogenannten „Gurubewegungen“.

Die Holosophische Gesellschaft ist eine Nachfolgeorganisation der „Kirpal Ruhani Satsang Society“, einer Vereinigung, die ihren spirituellen Fokus in dem indischen Meister Sant Thakar Singh hat. Von kirchlichen Religionsbeauftragten wird sie als „gefährliches sektiererisches Gebilde“ eingestuft, das „die Menschen in ein Verfahren der Entmündigung und Abhängigmachung hineinzieht und besonders bei Kindern das Recht auf Menschenwürde vergewaltigt“³.

In den 80er Jahren wurde Thakar Singh in den Medien als Sex-Guru und Kindesmisshandler dargestellt. Seit sich aber die meisten Vorwürfe als haltlos oder zumindest nur schwer nachprüfbar herausgestellt haben, ist es in der öffentlichen Diskussion um Thakar Singh wieder ruhiger geworden.

Thakar Singh ist einer der spirituellen Meister der Radhasoami Tradition, die ihre Wurzeln in Nordindien hat. 1926 im Punjab in einer Sikh-Familie geboren, trat er 1951 in den Staatsdienst ein und war bis 1977 als Wasserbauingenieur tätig. 1965 wurde er von seinem Meister Kirpal Singh initiiert und führt seit dessen Tod 1974 „die spirituelle Aufgabe“⁴ seines Gurus auch in westlichen Ländern fort.

Die auf Kirpal Singh zurückgehende Richtung der Sant-Mat-Tradition, der Ruhani Satsang (Erhebungs-Satsang), eine Abspaltung des Radhasoami Satsang, ist diejenige, die im Westen am weitesten verbreitet ist. Satsang-Gruppen gibt es vor allem in den USA, aber auch in Westeuropa⁵ und seit einigen Jahren zunehmend in Osteuropa. Kirpal Singhs Tod löste unter seinen Anhängern heftige Nachfolgestreitigkeiten aus, die zur Gründung konkurrierender Organisationen führten, in denen mehrere Meister den Anspruch auf alleinige Autorität erhoben. Neben Kirpal Singhs Sohn Darshan Singh und seinem Enkel Rajinder Singh war dies vor allem Thakar Singh, der 1975 von Gegnern Darshan Singhs als legitimer Meister ernannt worden ist.⁶ Das umstrittene Image von Thakar Singh hat unter westlichen Missionswissenschaftlern und Religionstheologen, ähnlich wie durch ihre Beobachtungen zu Osho, nicht nur die Kritik an etwaigen Missbräuchen evoziert, sondern immer wieder grundsätzliche Fragen nach der Legitimität und Wirkung indischer Gurus im Westen aufkommen lassen.⁷

Nicht nur die apologetische Abwehr solcher Bewegungen aus Indien, auch die religionswissenschaftliche Analyse der hinduistischen Gruppen

³ Flugblatt von Wolfgang Behnk, Thakar Sing/Surat Shabd Yoga, o. J.

⁴ Singh 2000: 254.

⁵ Zu Satsangs in Deutschland siehe <http://www.santmat.net/events/data.php?lang=de&country=de>.

⁶ Siehe dazu vor allem Lane 1992.

⁷ Hummel 1991: 156.

im Westen verfährt bisher im Wesentlichen normativ. Eine der zentralen theoretischen Voraussetzungen eines großen Teils religionswissenschaftlicher Arbeiten über indische Religionen im Westen ist, dass Religionen gut sind (bzw. zu sein haben) für die Entwicklung des Individuums sowie für die gesellschaftliche Integration.⁸ Gegen diese Prämisse ist im Grunde nichts einzuwenden und sie leuchtet jedem ein; die Konsequenzen für das Studium indischer Gurubewegungen sind jedoch m. E. bisher nicht genügend durchdacht. Die Analyse fragt zumeist nach der Integrationskraft der Religion in einer säkularen Moderne und kommt mit dieser Frage zu zwei weiteren Analysebereichen: der Transformation der indischen Religion auf dem Weg nach Westen und der gesellschaftlichen wie psychischen Randständigkeit ihrer westlichen Anhänger. Beide Analysebereiche sind theoretisch wie methodisch ausgesprochen problematisch, weil sie von zentralen Wesensaussagen über „die originäre indische Religion“ einerseits und die westliche moderne Gesellschaft andererseits ausgehen. Freilich lassen sich auf diese Weise die guten von den schlechten Gurus unterscheiden, sowie genuin hinduistische Gruppen von solchen, die „sich im Netz ihrer eigenen Widersprüchlichkeit zwischen Religion, Wissenschaft und Konsumgesellschaft verfangen“⁹. Solange aber in der Analyse der Transformationsprozesse von Gurubewegungen mit indischem Ursprung im Westen nicht darauf reflektiert wird, dass das „genuin Hinduistische“¹⁰, „die Religion“¹¹, „die westliche Moderne“ Produkte eben des Wissenschaftsdiskurses sind, der sich auch anschickt, diese Transformationsprozesse im Westen zu analysieren, werden weiterhin Stereotypen von diesen „Essenzen“ kolportiert, die der kulturellen Dynamik indischer Religiosität im Westen nicht gerecht werden.

Orientalismus und Religion aus Indien

Slavoj Žižek hat in seiner Abhandlung: „Das Fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das Christliche Erbe zu verteidigen“, die Wiederkehr der religiösen Dimension und des spirituellen Obskurantismus als eine der beklagenswertesten Aspekte des postmodernen Zeitalters bezeichnet.¹² Man möchte meinen, er befindet sich mit dieser Klage „auf derselben Seite der Barrikade gegen die Welle neuer Spiritualismen ... fundamentalistischer Freaks“¹³ wie die kirchlichen Sektenbeauftragten.

⁸ Vgl. dazu exemplarisch: Gephart & Waldenfels 1999.

⁹ Hummel 1980: 241.

¹⁰ Dazu: Sontheimer & Kulke 1991; Dalmia & Stietencron 1995.

¹¹ Dazu: King 1999.

¹² Žižek 2000: 5.

¹³ Žižek 2000: 6.

Michael Mildenberger hat vor über zwanzig Jahren die meditativen Bewegungen und Guru-Religionen aus Asien als paradigmatische Ausdrucksformen einer „nachsäkularistischen Religion“ bezeichnet, deren Ambivalenz sich gerade darin zeigt, dass sie einmal ein säkularistisch aufgeklärtes und dann wieder ein traditionell religiöses Gesicht hat.¹⁴ Seine Betonung, dass sich diese Ambivalenz bzw. Doppeldeutigkeit nicht auflösen lässt, sondern „bezeichnend (ist) für den konkreten Erfahrungshorizont, in dem sich immer mehr Menschen in der modernen Gesellschaft vorfinden“¹⁵, ist aber bisher in der Diskussion um die sogenannten „Gurubewegungen im Westen“ noch nicht hinreichend reflektiert worden. Nach Mildenberger sind diese Bewegungen unter dem „Gesetz der Alternative“ zur dominierenden Kultur angetreten.¹⁶ Wenn Religion im öffentlichen Diskurs als das andere, verdrängte und entfremdete Selbst der Moderne erscheint,¹⁷ und dieses Erscheinen gerade an dem Aufkommen asiatischer Gurus und östlicher Meditationspraktiken festgemacht wird (einmal abgesehen von der Rede vom religiösen Fundamentalismus), dann ist auch zu fragen, wie die Repräsentation dieser Bewegungen, wie die Festlegung der asiatischen „Gurubewegungen“ auf ein „Anderes“, auf Differenz, dazu beigetragen haben, solche Bewegungen selbst diskursiv zu konstruieren. Westliche Anhänger indischer Gurus konstituieren sich und ihre Gemeinschaft selbst durch ihre kulturelle Praxis. Das gelingt ihnen aber nicht so, wie sie es wünschen. Sie werden ebenfalls konstituiert von einer diskursiven Praxis der Moderne, einem wissenschaftlichen Apparat, der der Repräsentation religiöser Phänomene dient, Bildern, die die Medien von ihnen produzieren, Widerstand, der ihnen von dominierenden kirchlichen Vertretern entgegengebracht wird.

Susan Harding hat vor etwa zehn Jahren einen wichtigen Aufsatz zur Frage des Fundamentalismus vorgelegt, dessen Thesen cum grano salis auch für die Repräsentation asiatischer Gurubewegungen im Westen dienen können:

„Academic inquiry into fundamentalism is framed by modern presuppositions which presume ‚fundamentalists‘ to be a socially meaningful category of persons who are significantly homogeneous in regard to religious belief, interpretive practices, moral compass, and socio-religious conditions, a category of persons whose behavior defies reasonable expectations and therefore needs to be – and can be – explained.“¹⁸

¹⁴ Mildenberger & Schreiner 1980: 24.

¹⁵ Mildenberger & Schreiner 1980: 24.

¹⁶ Mildenberger & Schreiner 1980: 27.

¹⁷ Grundsätzlich dazu Douglas 1982: 1–19.

¹⁸ Harding 1991: 374.

Reinhart Hummel hat zwar auf die Notwendigkeit hingewiesen, Gurubewegungen differenziert zu betrachten,¹⁹ die Erklärungen asiatischer Gurubewegungen im Westen erscheinen aber meist als Antworten auf moderne Fragen des Wissenschaftsbetriebes, soziologischer oder psychologischer Art, die konstitutive Elemente dieser Bewegungen herausarbeiten und ihre Randständigkeit, bzw. pathogene Wirkung feststellen.²⁰

Gurubewegungen existieren mit anderen Worten nicht einfach in unserer Mitte, sondern ihre Marginalität ist produziert durch moderne diskursive Praktiken, die sich in Begriffen wie „Jugendreligionen“²¹, „konfliktreiche religiöse Bewegungen“²², „Sekten und Psychogruppen“²³, aber auch „Hinduismus im Westen“ niederschlagen. Es gehört zur theoretischen Routine der Kulturwissenschaften in der Postmoderne, Phänomene nicht nach ihrem Wesensgehalt zu befragen, sondern diskursive Praktiken, die diese Phänomene konstituieren, offen zu legen und die Repräsentation des kulturell Differenten selbst zum Thema zu machen. Susan Harding hat allerdings darauf hingewiesen, dass die postkoloniale und antiorientalistische Kulturkritik in ihrer Dekonstruktion des kulturell Anderen sich bisher auf Diskurse von Rassen, Klassen, Gender, Ethnozentrismus und Kolonialismus beschränkt hat, die Frage nach der diskursiven Konstituierung des religiös anderen aber ausspart.²⁴

1978 hat Rainer Flasche unter Berufung auf Joachim Wach in Bezug auf die Repräsentation der neuen Religionen aus Asien in Europa die berechtigte Forderung aufgestellt, religionswissenschaftliches Arbeiten von theologischem Urteil abzugrenzen, um unvoreingenommen die „existentielle Wahrheitsrealität anderen Glaubens- und Seinsverständnisses für Dritte aussagbar zu machen“²⁵. Aufgabe der religionswissenschaftlichen Analyse sei es, auf dem historischen Hintergrund die jeweilige Eigenfaltung der anderen Religion durchsichtig werden zu lassen. Diese Forderung ist, wie gesagt, nach wie vor berechtigt, um religionswissenschaftliches Arbeiten von christlicher Apologetik, aber auch von psychologisierenden Interpretationen asiatischer Frömmigkeit im Westen und von soziologischen Begründungsmodellen²⁶ abzugrenzen. Sie greift allerdings zu kurz in ihrem Anspruch auf objektive Repräsentation der fremden Religion.

¹⁹ Hummel 1991: 30.

²⁰ Vgl. dazu die überzeugende Kritik an bisherigen Arbeiten zur Osho-Bewegung von Joachim Süß (1994: 23 f.).

²¹ Kritisch dazu Reinhart Hummel (1980: 12 f.)

²² Hummel 1989: 64–85.

²³ Deutscher Bundestag 1998.

²⁴ Harding 1991: 375.

²⁵ Flasche 1978: 164–173.

²⁶ Dazu Küenzlen 2000: 89–97.

Das religionswissenschaftliche Methodenproblem einer Analyse der Adaption und Transformation hinduistischer Traditionen im Westen in den unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften ist m. E. noch nicht befriedigend bearbeitet, wenn man sich unter Berufung auf Cantwell Smiths Forderung nach einer Personalisierung der Religionswissenschaft auf die Religiosität der Gläubigen und ihre Vorstellungswelt beschränkt, wie es Joachim Süß in seiner im übrigen hervorragenden Arbeit über die Neo-Sannyasin in Deutschland²⁷ getan hat, sondern diese Religiosität muss als Teil des orientalistischen Diskurses verstanden werden, der Indien im Westen repräsentiert, und dieser Diskurs ist immer auch als ein Machtdiskurs zu verstehen, indem er fremdreligiöse Vorstellungen auf bestimmte Stereotypen festgelegt hat.²⁸

Ich möchte hier dafür plädieren, Mildenbergers Bemerkung von der nicht auflösbaren Ambivalenz in der Religiosität europäischer Satsangis theoretisch für eine Analyse der Thakar Singh-Bewegung in Deutschland fruchtbar zu machen, indem ich sie mit Aspekten der Verwendung von Ambivalenz in der postkolonialen Orientalismusdebatte konfrontiere. Mir scheint, dass in der Diskussion um „neue religiöse Bewegungen“ aus Asien im Westen zwei Aspekte ineinander spielen, die in der religionswissenschaftlichen Analyse dieser Bewegungen meist auseinander gehalten werden: die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moderne und die in der Orientalismusdebatte diskutierte Frage nach der Repräsentation Asiens in westlichen Diskursstrukturen.

In seinem Hauptwerk „Orientalismus“ unterscheidet Edward Said einen unbewussten, latenten von einem bewussten, manifesten Orientalismus,²⁹ Fantasie, Träume und Sehnsucht nach dem Orient von politischen Strategien des Wissens vom, und der rationalen wie politischen Dominanz über den Orient.

Postkoloniale Kritiker haben Said immer wieder vorgeworfen, ein einseitig hegemoniales Bild vom orientalistischen Diskurs entworfen zu haben und beide Aspekte des Orientalismus auf eine einlinige, monolithische Intention kolonialer Macht zur reduzieren. Die von Said aufgedeckte Ambivalenz im orientalistischen Diskurs kann aber, wie Homi Bhabha in einer kritischen Aufnahme von Suids zwei Aspekten des Orientalismus gezeigt hat,³⁰ nicht auf eine Dichotomie der beiden Aspekte reduziert werden. Zu Recht lehnt Said mit Einführung des Diskursmodells die Vorstellung von einer falschen Repräsentation einer orientalistischen Essenz ab, der ein richtiges Bild vom Orient entgegengesetzt werden könnte. Bhabha will dagegen die Ambivalenzen im Orientalismus als Bruch in-

²⁷ Süß 1994.

²⁸ Dazu Bhabha 2000a: 97 ff.

²⁹ Said 1978: 206.

³⁰ Bhabha 1986: 157.

nerhalb des westlichen orientalistischen Diskurses begreifen,³¹ der sich in der Formulierung von negativen wie positiven Stereotypen über den Orient äußert, die, so Bhabha, eine Form des Fetischismus annehmen,³² einen Ersatzanspruch, der auf eine „unheimliche“ Weise deutlich macht, dass und wie nicht nur der westliche Orientalismus, sondern „sowohl die Moderne als auch die Postmoderne selbst aus der marginalen Perspektive kultureller Differenz konstituiert werden. Sie begegnen einander kontingent an dem Punkt, an dem die interne Differenz ihrer eigenen Gesellschaft als die Differenz des anderen, als die Andersheit des postkolonialen Orts wiederholt wird.“³³

Die Aufgeregtheit, in der das Wirken indischer Gurus im säkularen Westen diskutiert wird, und der Versuch, ihre Anhänger als soziale und psychische Randgänger der westlichen Gesellschaft darzustellen, erscheint unter dieser Perspektive als eine Wiederholung der orientalistischen Totalisierungen zwischen „uns“ und „ihnen“ und dem Versuch der Selbstvergewisserung, weil „wir“ wissen, wer „sie“ sind.

Mir scheint es hilfreicher, das Wirken indischer Gurus im Westen, die Religiosität ihrer Anhänger und die akademische Reaktion auf diese Bewegungen als eine postkoloniale/orientalistische Wiederholung der von Said angesprochenen Ambivalenzen des orientalistischen Diskurses zu deuten.

In seinen öffentlichen Satsangs erzählt Sant Thakar Singh des öfteren folgendes Gleichnis, das er von seinem Meister Sant Kirpal Singh übernommen hat: „Wenn ein durstiger Mensch, um Wasser zu bekommen, zu einem Brunnen gehen müsste, aber nicht gehen kann, kann er das Angebot des Brunnens nicht nutzen. Möglicherweise muss der Brunnen zu dem Durstigen kommen, um ihm zu helfen.“

Religiöse Meister sind nicht die einzigen, die den Brunnen der Weisheit aus Indien den Durstigen in Europa gebracht haben. Der Zugang zu nicht-westlichen Mythen und Lehren wurde vor allem auch durch diejenigen Kulturwissenschaften eröffnet, die den Orient repräsentieren: durch Indologen, Ethnologen und Religionswissenschaftler. Die religionswissenschaftliche Textproduktion, obwohl in ihrer Intention an andere Konsumenten gerichtet als die Satsang-Vorträge indischer Meister der Sant-Mat-Tradition, hat ein Bild von Indien und vom Hinduismus geschaffen, das auch wieder zurückwirkt auf westliche Satsangis in ihrer Beziehung zu ihrem Meister.

Anhänger indischer Gurus und Religionswissenschaftler bewegen sich mit anderen Worten in einem gemeinsamen Diskursfeld, in dem Vorstel-

³¹ Dazu Young, dessen Analyse der Problematik bezeichnenderweise mit „the ambivalence of Bhabha“ betitelt ist: Young 1990: 141–156.

³² Bhabha 2000b: 109.

³³ Bhabha 2000b: 294.

lungen von Religion, Hinduismus, Gurus, Mystik, Meditation u. a. konstruiert worden sind, die die religiösen Erwartungen der Anhänger der Gurus prägen, sowie ihre Darstellung durch die Religionswissenschaft.³⁴

Es wäre zu fragen, ob nicht die Strukturen der westlichen Repräsentation Indiens durch die Indologie entscheidend zum Wachsen indischer Religionen im Westen beigetragen haben. Der „affirmative Orientalismus“³⁵ von Annie Beasant und die Suche nach einer genuin hinduistischen Kultur hat z. B. bereits um 1917 zu einem intensiven Austausch zwischen Theosophen und Radhasoami geführt, und Mark Juergensmeyer hat in seiner groß angelegten Studie über Radhasoami die These aufgestellt, dass die frühesten Initiierten der Radhasoami aus dem Bereich der Theosophie kamen, weil sie in Radhasoami und in dem Konzept von Nirguna-Bhakti eine authentischere Form des Hinduismus gesehen haben, der ihnen von Indologen als die genuin indische Religion vorgestellt worden war.³⁶ Louis Renou hat als eine der Gründe für den Erfolg indischer Gruppen im Westen angegeben, dass sie in den Augen der Europäer „die unmittelbare Reflektion von genuin indischen Formen des Denkens und des Geistes, erdacht und ausgedrückt von Indern“³⁷ sind.

Eine kritische Analyse des orientalistischen Diskurses wird und soll nicht helfen, den diskursiven Praktiken zu entkommen, sie kann aber dazu beitragen, eine differenziertere Lesart der Bewegung um Thakar Singh anzustreben.

Der wahre Meister

Eines der zentralen Themen in der Analyse indischer Religion im Westen ist das Verhältnis eines Guru zu seiner Anhängerschaft.

Wenn die Religionswissenschaft westliche Satsangis und ihre Beziehung zu ihrem Meister zu ihrem Gegenstand macht und die Frage nach der Bedeutung des Meisters stellt, dann schwingt bei dieser Frage immer auch die Vorstellung von einem Ideal eines indischen Meisters mit. Die Problematik wissenschaftlicher Repräsentationsformen zeigt sich gerade in dieser Fragestellung, die implizit die Existenz einer beschreibungsunabhängigen Wirklichkeit annimmt – den indischen Guru; die Sekte –, die als etwas Fixes oder Fixierbares, als Deutungsmuster oder Blueprint für interkulturelle Veränderungen oder eventuelle Abweichungen erhalten soll.³⁸

³⁴ Vgl. dazu Inden 1990; King 1999.

³⁵ Siehe Fox 1992: 144 ff.

³⁶ Juergensmeyer 1991: 204 ff.

³⁷ Renou 1962: 144.

³⁸ So z. B. das Idealbild eines Guru, wie es Michael von Brück entworfen hat (Brück 1996: 12–21).

Die Problematik religionsgeschichtlicher Konstrukte zeigt sich darüber hinaus freilich auch noch darin, dass diese Konstrukte von Wirklichkeit eine andere Wirkmächtigkeit haben als die religiösen Weltbilder der Gläubigen. Das Verhältnis eines Satsangi zu seinem Meister bleibt außerhalb der religionswissenschaftlichen hermeneutischen Kompetenz, die allenfalls, will man Clifford Geertz folgen, erfahrungsnahe Begriffe³⁹ formulieren kann. Diese banale Feststellung erweist sich für die Frage nach der Legitimität von Sant Thakar Singh als dem wahren Meister als zentral.

Zwei Perspektiven müssen in der Frage nach der Legitimität des Meisters in Beziehung gesetzt werden: die Perspektive von außen und die Perspektive der Satsangis. Die historische Analyse der Sukzessionsgeschichte der Meister bis auf Thakar Singh zeigt, dass die ganze Geschichte der Radhasoami Sant-Mat-Tradition als eine Geschichte der Aufspaltungen und Abspaltungen gedeutet werden kann. Bereits nach dem Tod des Begründers der Radhasoami-Religion, Shiv Dayal Singh (1878), teilte sich die Bewegung in zwei Hauptlinien: der von Agra und der von Beas im Punjab.

Mark Juergensmeyer und Christopher Lane haben in ihren Studien über Radhasoami die Aufspaltungen beider Linien bis auf die Gegenwart minutiös nachgezeichnet. Thakar Singh wird der Beas-Linie zugeordnet und er erscheint hier als einer von mehreren Meistern in der Nachfolge von Kirpal Singh, der sich 1948 von Beas abgespalten und den Ruhani Satsang gegründet hat.

In historischer Perspektive ist das Verfolgen einer Sukzessionslinie nur eine Option neben anderen. Wird die Sant-Mat-Tradition insgesamt betrachtet, so liegt der Schluss nahe, dass das Problem der Meisternachfolge und der Legitimität von Meistern von Anfang an bestanden hat und nie gelöst worden ist. Bezeichnend ist, dass es in der Frage nach der Legitimität eines Meisters und in der Ausdifferenzierung der Sant-Mat-Tradition nur selten um Lehrstreitigkeiten ging.

Alle Meister, inklusive Thakar Singh, vertreten eine elaborierte Vorstellung einer hierarchischen Kosmologie, aufsteigend von der Materie zur reinen spirituellen Sphäre, zu der der Mensch in einer mikrokosmologischen Analogie steht mit Körper, Verstand, Gemüt und Seele. Der von Shiv Dayal Singh gelehrt *surat śabd yoga* als Methode der Befreiung des Selbst aus den unteren Sphären, in denen der Mensch durch die Macht der negativen Kraft, *kāl*, gefangen ist, wird von allen Meistern in der Initiation an die Satsangis weitergegeben. Der Meister verbindet das Selbst (*surat*) mit dem hörbaren Klangstrom (*śabd*) oder mit dem göttlichen Wort (*nām*), die ihren Ursprung im höchsten Wesen haben. Durch die Meditation dieses Klangstromes kann der Satsangi sich über die ver-

³⁹ Geertz 1983.

schiedenen Daseinsstufen schrittweise erheben und karmische Belastungen ablegen.

Ich habe nicht vor, die komplizierte Kosmologie und Erlösungslehre hier ausführlicher darzulegen oder sie durch den kurzen Abriss vereinfachend zu entstellen.⁴⁰ Vielmehr will ich deutlich machen, dass der Radhasoami-Glaube trotz der ausgearbeiteten Welt- und Erlösungslehre eigentlich kein Weg der Erkenntnis und des Wissens von Wahrheit ist, sondern ein Weg der Erfahrung (anubhava) der in den Gläubigen wirkenden Meisterkraft. Nicht *was* ich glaube ist entscheidend, sondern *wem* ich glaube. Die Erkenntnis der Wirklichkeit der Welt ist nicht möglich ohne die göttlich gewirkte Meisterkraft und die Beziehung des Gläubigen zu einem Sant-Sat-Guru, dem lebenden wahren Meister.

Aus der Perspektive eines Satsangi stellt sich die Geschichte daher geradlinig dar. Zentral ist für ihn oder sie die Beziehung zum Meister. Es kann nur einen Sant-Sat-Guru oder wahren Meister zu einer Zeit geben, dem er vertraut, und die anderen Linien erscheinen gar nicht als mögliche Optionen. Kirpal Singh hat zwar in bezug auf die Gleichzeitigkeit von Kabir und Guru Nanak geschrieben:

„Diese Beispiele zeigen, dass es mehr als einen Guru zur selben Zeit geben kann. Aber ein Mensch kann nur einem Guru folgen, um spirituelle Vollendung zu erlangen.“⁴¹

Das Problem, wer ein legitimer und wer kein wahrer Meister ist, ist also nicht so sehr das des Guru, der diesen Anspruch stellt, sondern in der letzten Instanz das Problem der Gläubigen. Nur ein Satsangi kann erfahren ob der Guru ein wahrer Meister ist.⁴² Und die Erfahrung des wahren Meisters ist das zentrale Ziel auf dem Heilsweg.

Thakar Singh hat in einem Satsang in Odessa 1999 diese Beziehung zum Meister so beschrieben:

„Ihr seid die Seele, und eure Seele trägt das Siegel Gottes. Sie gehört Gott. Gebt sie Gott. Wo ist Gott, dem ihr eure Seele übergeben könnt? Er ist im Meister, dem wahren Meister. Wo ist euer Meister? Der Meister ist nicht der Körper, sondern er ist in euch; denn wenn der Meister euch initiiert, nimmt er mit seiner strahlenden Gestalt seinen Platz neben eurer Seele hier am Zentrum des Dritten Auges ein.“⁴³

In der Initiation wird also nicht in erster Linie eine neue Beziehung zwischen dem Suchenden und dem Meister gestiftet, sondern eine Konversion ausgelöst von der Frage, „wer bin ich in meinem Verhältnis zum Absoluten“ zu: „Wer ist der Meister?“ Wer ist er? In der Identifizierung des inneren Meisters, der göttlichen Kraft mit Thakar Singh, dem äußeren

⁴⁰ Dazu im Detail: Hummel 1980: 34 ff.; auch: Möller 1956.

⁴¹ Singh 1976: 34.

⁴² So auch Singh 1992: 10.

⁴³ Master News 4, 29.11.1999, 18.

lebenden Meister unserer Zeit, geschieht daher ein zentraler Schritt auf der Suche nach Erlösung.

Auch die Frage nach der legitimen Sukzession ist daher nicht nur äußerlich eine Frage nach religionspolitischer Macht oder Bewahrung einer vorgegebenen Tradition, sondern sie ist im wesentlichen eine Frage des Erlösungsweges. Es scheint mir daher notwendig, die Frage nach Legitimität der Meister-Sukzession in Beziehung zur Organisationsstruktur in der Radhasoami-Bewegung zu stellen.

Die Verwendung des Begriffs „Sekte“ in Bezug auf religiöse Gruppen indischer Herkunft in Deutschland ist inzwischen weitgehend verpönt. Nicht nur die Feststellung, dass der Begriff einerseits zu statisch,⁴⁴ andererseits zu diffus ist, auch die theologisch-apologetische Perspektive⁴⁵ des Begriffs hat ihn als analytische Kategorie desavouiert. Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ hat 1998 daher auch vorgeschlagen, dass staatliche Stellen auf den Begriff ganz verzichten sollten.⁴⁶ Mit dem Verzicht auf den Begriff – ohne dass er hier rehabilitiert werden soll – und der Suche nach einer „angemessenen“ Terminologie für die in Frage stehenden Phänomene verzichtet man aber auch auf die Analyse eines Diskurses, der die orientalistische Konstituierung indischer „Sekten“ und deren Mission im Westen produziert hat.

Eine Frage, die in der Literatur immer wieder gestellt wird, ist das Verhältnis von Sant Mat zum „orthodoxen“ Hinduismus. Philip Ashby bezeichnet den Radhasoami-Satsang als „Quasi-Hindu“, weil es zur Natur des Hinduismus gehöre, solche „sektarischen Bewegungen“ ins Leben zu rufen, auch wenn der orthodoxe Hindu die Legitimität solcher Bewegungen leugnen würde.⁴⁷

In Analogie zu einem aus der christlichen Tradition abgeleiteten Sektenbegriff, haben Orientalisten des 19. Jh. *sampradāyas*, vielleicht zu übersetzen mit Schule oder Tradition, die auf einen Guru oder *āchārya* zurückgehen, als Sekten bezeichnet.⁴⁸ Die Annahme einer Entwicklung der Vaiṣṇavas und Śaivas als „Sekten“ aus einem orthodoxen Ursprung⁴⁹ diente auch weiterhin dazu, neu entstandene *sampradāyas* in Bezug auf ihr Verhältnis zur Orthodoxie zu befragen. Joachim Wach hat dagegen deutlich gemacht, dass *sampradāyas*, anders als christliche Sekten, nicht als Abspaltung von einer orthodoxen Kirche verstanden werden können, sondern als eigenständige Traditionen, die in der Lage sind, das Erbe einer herausragenden spirituellen Persönlichkeit durch Sukzession zu be-

⁴⁴ Dehn 2001: 313.

⁴⁵ Anders allerdings Thiede 2000.

⁴⁶ Deutscher Bundestag 1998: 35 f.

⁴⁷ Ashby 1974: 75.

⁴⁸ Wilson 1861.

⁴⁹ So z. B. Lyall 1882: 64.

wahren.⁵⁰ Die Orthodoxie der sampradāyas war regional und durch Kastenzugehörigkeit geregelt.⁵¹ In Auseinandersetzung mit westlich-christlichen Konzepten von Sekte haben moderne hinduistische Bewegungen Elemente der ihnen von Europäern zugeschriebenen Strukturen selbst übernommen, inklusive der Substrukturen christlicher Missionskirchen wie Jugendgruppen, Gebetskreise, sozial-diakonische Einrichtungen, Schulen. Auch der Radhasoami-Satsang hat solche Strukturen ausgebildet und die verschiedenen Abspaltungen sind zum einen organisiert wie traditionelle sampradāyas, mit einem Zentrum, einem spirituellen Meister und verschiedenen Einrichtungen um einen Compound, zum anderen aber ist die Zugehörigkeit durch Initiation (dikṣā) geregelt. Die Satsang-Gruppen von Thakar Singh in Deutschland haben zwar keine feste organisatorische Struktur, Satsang-Treffen finden jedoch zu regelmäßigen Zeiten statt, die modernen, einer Sekte zugeschriebenen Aspekte wie Organisation von Tagungen, Kindergärten, ökologischen Anbau u. a. werden dagegen von staatlich anerkannten Organisationen wie der Hologosophischen Gesellschaft wahrgenommen. Die orientalistische Repräsentation von Hindu-sampradāyas als Sekten wirkt so missionarisch zurück in den Westen.

Die Tradition des Sant Mat unterscheidet sich von den orthodoxen sampradāyas dadurch, dass sie nicht-brahmanischen Ursprungs ist. Shiv Dayal Singh, des sich später Soamiji Maharaj nannte, wurde in einer Familie von Kahatri-Geldverleihern geboren. Die meisten der Sat Gurus des Radhasoami-Satsang waren verheiratet und gingen einem bürgerlichen Beruf nach. Obwohl die Meister das Einhalten von Kastendifferenzen ablehnen, hat sich durch die Sukzession in der Sant-Mat-Tradition doch so etwas wie Abstammungszugehörigkeit entwickelt.⁵² Die Sukzessionslinien, die die Meister dieser Tradition aufgebaut haben, werden *panth* genannt. In der Entstehung solcher panths gibt es nun aber innerhalb der Radhasoami-Bewegung fundamentale Unterschiede, die für das Verständnis des Wirkens der Meister aus der Beas-Linie im Westen von Bedeutung sind. Während in der Agra-Tradition der Begründer Soamiji Maharaj als ein autonomer Meister verstanden wird, der selbst keinen Meister brauchte und eine neue Religion gegründet hat, vertritt die Beas-Linie, in der auch Thakar Singh steht, die Auffassung, dass Soamiji Maharaj ein besonderer Meister in einer Traditionslinie des Sant Mat ist, die sich durch die Geschichte erstreckt und auch Meister wie Buddha, Jesus Christus und die Linie der Sikh-Gurus einschließt, die als Sant-Sat-Gurus für ihre Zeit angesehen werden. Die Agra-Linie entwickelte Rituale, die die Erinnerung an Soamiji Maharaj bewahren, und

⁵⁰ Wach 1951: 143 ff.

⁵¹ Dazu Eschmann 1974: 150 ff.

⁵² Gold 1987: 18 f.

Methoden, um seine Lehren und seine spirituelle Kraft für die Gegenwart zu aktivieren. Die spirituellen Kräfte des gegenwärtigen Meisters leiten sich von der Kraft Soamijis ab und er wird als ein Mediator dieser Kraft verstanden. Der göttliche Strom, der durch Soamiji in Bewegung geraten ist, manifestiert sich in einem zum Wort gewordenen Ton: Radhasoami, dem eine einzigartige spirituelle Kraft zubemessen wird.

Daniel Gold unterscheidet in der Sat-Mat-Tradition die pants von den Parampara (paramparā). Den Hindi-Begriff pramparā übersetzt er ebenfalls mit Tradition, womit eine Sukzessionslinie von Schülern und Meistern gemeint ist. Im Unterschied zu den panths, die Gold als eine Spätphase in der Sant-Linie ansieht, bezeichnet er die Sukzessionslinie als Parampara, solange der dominierende Fokus spiritueller Kraft dieser Linie auf dem gegenwärtig lebenden Meister als dem Sant-Sat-Guru liegt und nicht in rituellen Erinnerung der Sants der Vergangenheit.⁵³ Die missionarische Kraft der Meister der Beas-Linie besteht vor allem in der Vorstellung, dass die Sukzessionslinie universell und interreligiös ausgedehnt werden kann und in der gegenwärtigen Meisterkraft ihren Fokus hat. Bewegungen, wie „Unity of Men“ oder Kirpal Singhs „World Fellowship of Religions“ und auch die von Kirpal Sing und Thakar Singh unterhaltenen Menschheitszentren (Manav Kendra) sind als Ausdruck einer, aus der offenen Sukzessionslinie abgeleiteten, philosophia perennis zu verstehen. Radhasoami Beas bietet so eine Alternative zum Universalismus des Neo-Advaita-Vedanta, wie er etwa von Vivekananda seit der Weltkonferenz der Religionen in Chicago 1893 im Westen verbreitet worden ist.

Die Problematik der Legitimität der einzelnen Meister und die Spaltungen innerhalb der Beas-Linie sind auf Ambivalenzen innerhalb der Sukzessionsvorstellungen zurückzuführen. Während die gängige Praxis in Beas nād paramparā ist, die Sukzession durch die Vermittlung des Tonstromes von einem Meister auf seinen Nachfolger, gibt es daneben auch bindu paramparā, die Sukzession durch den Samen, d. h. die biologische Nachfolge. Der Streit zwischen Kirpal Singhs Sohn und Enkel einerseits und Thakar Singh andererseits ist daher auch einer, der das Procedere in der Sukzessionslinie betrifft.

Der Meister und die Satsangis

Bisher dürfte deutlich geworden sein, dass die Frage nach dem wahren Meister eine Frage der Perspektive ist, die durch historisch-kritische Analyse oder den phänomenologisch-orientalistischen Rekurs auf ein

⁵³ Gold 1987: 85.

vedisch oder wie auch immer festgelegtes Gurubild nicht allein beantwortet werden kann.

Für die Satsangis von Thakar Singh ist diese Perspektive nicht nur metaphorisch zu verstehen, sondern die Beziehung zum wahren Meister konstituiert sich in zentraler Weise über das Sehen. Satsangis sagen zwar, dass der Meister Thakar Singh keine Verehrung und kein Ausüben von Ritualen will, sondern nur ernsthafte Meditation, die Begegnung mit dem Meister folgt aber dennoch festgelegten Formen, die Analogien zu Pūjā-Ritualen in indischen Tempeln erkennen lassen.

Die Anhänger Thakar Singhs unterscheiden in Übereinstimmung mit der Radhasoami Tradition zwischen einem äußeren und einem inneren Satsang. Der Begriff wird bei ihnen als „Verbindung mit der Wahrheit“ übersetzt. Im Satsang hat der Gläubige die Möglichkeit, mit dem Sant Sat-Guru Thakar Singh in eine unmittelbare Verbindung zu treten. Während der innere Satsang die seelische Verbindung mit dem inneren Ton und Lichtstrom durch Meditation bedeutet, ist der äußere Satsang die reale Begegnung mit dem Meister. Auf Grund der großen Zahl der Initiierten weltweit ist der physische Kontakt zum Meister nur gelegentlich möglich. Satsangis behelfen sich daher mit Videos von Satsang-Aufzeichnungen oder mit Photos. Initiierte von Thakar Singh in Deutschland betonen jedoch, dass der physische Kontakt mit dem Meister das größte Geschenk für jeden Initiierten ist.⁵⁴

Neben dem Hören der Vorträge des Meisters besteht dieser physische Kontakt vor allem in Darshan (darśana) und Prasad (prasāda). Beide Begriffe bezeichnen zentrale Elemente im Hindu Tempel-Ritual. Darshan meint den visuellen Austausch zwischen der Gottheit im Tempel und den Gläubigen und Prasad ist ein Teil der konsekrierten Gabe an die Gottheit, die dem Gläubigen durch den Priester zurückgegeben wird.

In der ersten Phase der Radhasoami-Linie hat Shiv Dayal Singh den Darshan als eine meditative Übung beschrieben und den Gläubigen empfohlen, mehrere Stunden in die Augen des Sat-Guru zu starren und die Länge dieses Augenkontaktes täglich zu vergrößern. Eines Tages werde dann der Schein des Sat-Guru auf den Gläubigen fallen und sein Herz dadurch gereinigt.⁵⁵ Satsangis von Thakar Singh beschreiben Darshan dagegen meist als ein spontanes, überwältigendes Erlebnis, das sie von der Meisterkraft überzeugt hat.

Christoph beschreibt das Erlebnis so:

„Nach einer sehr schönen Meditationserfahrung öffnete ich die Augen, und in dem Moment ging der Meister vorbei und schaute mich sehr intensiv an. Ab dem

⁵⁴ Master News, 3, 13.08.2001, 34.

⁵⁵ Shiv Dayal Singh wird zitiert bei Lawrence A. Babb (1986: 78).

Moment war eigentlich erst die Verbindung zum äußeren Meister da. Die ist zum Glück nie mehr abgerissen.“⁵⁶

Barbara hat, als Thakar Singh sie anschaute, zum ersten Mal erfahren, was Barmherzigkeit ist, und Wolfgang hatte schon auf einem Buch von Charan Singh, das er gelesen hatte, immer das Bild von Thakar Singh gesehen, ohne ihn zu kennen. Den Moment, als er ihn nach einem Vortrag ansprechen wollte, beschreibt er so:

„Plötzlich drehte er sich zu mir um, und – ein intensiver Blick in die Augen – da ist mir das Herz irgendwohin gerutscht. Es war für mich nun klar: er ist es, und zwei Tage später war ich initiiert. Mit diesem einen Blick waren alle meine Fragen gelöst.“⁵⁷

Die Teilnahme an Bandharas oder Satsangs, bei denen der Meister selbst anwesend ist, ist daher für die Satsangis von großer Bedeutung. Darshan bedeutet: sehen und gesehen werden. Die Vorstellung, dass der Blick des Meisters für den spirituellen Weg des Satsangi eine erlösende Rolle spielt, scheint zentral für die Satsangis zu sein; er vermittelt Segen. Dieser Segen wird zwar auch über das Bild oder ein Video vermittelt, diese Medien sind aber in erster Linie für die Satsangis eine Hilfe, selbst den Meister zu sehen und dadurch in der Meditation gestärkt zu werden. In den Berichten von Retreats in Europa, an denen Thakar Singh anwesend war, liegt der Schwerpunkt für die Satsangis aber darauf, vom Meister selbst gesehen zu werden. Wiederholt wird erwähnt, dass der Meister allen Initiierten tief in die Augen geblickt hat. Nach einer Lichtmethapher von Thakar Singh, die er im Mai 2001 in Kiew gebraucht hat, wird durch diesen barmherzigen Blick des Meisters ein Licht zwischen Seele und Gott eingeschaltet.

„Unsere Verbindung zu Gott ist nicht hergestellt. Beleuchtungskörper sind vorhanden, auch Strom und ein Kraftwerk sind vorhanden, doch der Lichtschalter ist nicht eingeschaltet. Es ist die Aufgabe des Meisters, die Verbindung zwischen der Seele und Gott einzuschalten.“⁵⁸

Der Meister übernimmt die Funktion, die im arati-Ritual während der Pūjā der amtierende Priester innehat. Das Schwenken eines Lichtes vor der Gottheit ermöglicht, wie Diana Eck herausgestellt hat, die Gottheit zu sehen und von ihr gesehen zu werden (Darshan).⁵⁹ Lawrence Babb hat in seiner Untersuchung über Radhasoami das arati-Ritual als zentrales Ele-

⁵⁶ Master News, 4, 1999, 8.

⁵⁷ Master News, 4, 1999, 9.

⁵⁸ Master News, 3, 2001, 10 f.

⁵⁹ Eck 1981: 5 f.

ment der Agra-Linie (Soāmi Bagh) bezeichnet, dass eine reiche poetische Literatur hervorgebracht hat.⁶⁰

Neben dem visuellen Austausch zwischen Satsangis und dem Meister spielt aber auch in Europa das Empfangen von Prasad eine Rolle. Satsangis sehen in Prasad eine besonders intime Beziehung zum Meister. Bei den Retreats von Thakar Singh wird ebenso wie bei anderen Gemeinschaften der Beas-Linie am Ende der Satsang-Treffen Prasad verteilt. Während des Euro-Reteats in Kiew wurden an 2200 Teilnehmer durch den Meister Weintrauben ausgeteilt. Teilnehmer berichten: „*Es lag ein ganz besonderer Zauber über dieser ruhigen, gesammelten und heiligen Szene.*“⁶¹ Oftmals bringen die Gläubigen ihr Essen mit, um es von Thakar Singh segnen zu lassen. Dabei ist es aber nicht notwendig, dass der Meister die Speisen berührt, sondern es genügt, dass er sie ansieht.⁶²

Universalisierung

Welche Auswirkungen hat die in den letzten 20 Jahren stark gewachsene Anzahl der Initiierten auf das Verhältnis von Meister und Satsangis? Welche Formen religiöser Existenz, welche Terminologie entwickelt die Bewegung aus Indien in Deutschland? Wie verändert sie sich dabei? Ich stehe erst am Anfang einer Untersuchung und habe nur wenig mit Satsangis von Thakar Singh gesprochen. Daher können diese Überlegungen nur sehr rudimentär und vorläufig sein.

Seit 1976 ist die Zahl der Initiierten weltweit von wenigen Hundert auf fast 1,5 Millionen gestiegen. Die Holosophische Gesellschaft gibt an, dass davon etwa 55 000 in Europa leben. Thakar Singh begründet die Zunahme an Initiationen zum einen mit der universalen Kompetenz des Meisters, zum andern mit kommunikativen Möglichkeiten, die sich durch die Globalisierung eröffnet haben.

„Fast jedes Jahr habe ich westliche Länder besucht, und dort wurde mir manchmal folgende Frage gestellt: ‚Die Welt hier ist so groß; fünf Milliarden Menschen leben hier und du bist nur einer. Wenn es nur einen Meister gibt, wie kann denn er allein der gesamten Menschheit helfen?‘ Es ist so eingerichtet, dass Gott einem Meister, der auf diese Welt kommt, die Vollmacht und Befähigung verleiht, die

⁶⁰ Babb 1986: 76 f. Dazu, wie sich die Transformationen dieses Rituals bei Thakar Singh auswirken, und ob und wie sich die Rezeption des Rituals bei indischen und europäischen Satsangis unterscheidet, siehe demnächst meine Untersuchung zur Religiosität deutschsprachiger Satsangis von Thakar Singh.

⁶¹ Master News, 3, 2001, 9.

⁶² Master News, 3, 2001, 14. Zu der Bedeutung von Prasad für indische und europäische Anhänger von Thakar Singh, ihre Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit, von Gemeinschaft und von Übertragung siehe demnächst meine Untersuchung zur Religiosität deutschsprachiger Satsangis.

gesamte Weltbevölkerung zu initiieren, und dass er auch kompetent ist, allen Sündern und Sünderinnen unter den fünf Milliarden Menschen die Last ihrer Karmas abzunehmen.

In der Praxis sehen wir jedoch, dass es keinem Meister je möglich war, die ganze Welt zu bereisen und jeden zu initiieren. Der Grund dafür war nicht seine Schwäche, sondern der Mangel an geeigneten Einrichtungen – damit meine ich die Verbindungen und Reisemöglichkeiten, wie wir sie heute in Anspruch nehmen können. Wir können nicht nur Autos, Busse oder Züge benutzen, sondern auch schnelle Flugzeuge, die es früher nicht gab. Vor vierhundert Jahren mussten die Heiligen und Meister zu Fuß reisen, ihr Vorwärtskommen und ihr Wirkungsbe- reich waren sehr begrenzt. Doch heute gibt es viele Möglichkeiten, und der Meister kann sehr schnell reisen. Hinzu kommen viele andere Erleichterungen wie Lautsprecher, Säle, Akustik- und Lichtenanlagen, die es früher nicht gab.

Was außerdem jetzt noch eingeführt worden ist, ist die Arbeit von Mittelsleuten oder Bevollmächtigten für die Initiation, die seit einiger Zeit tätig sind – wenn auch noch in sehr geringem Umfang. In den 23 Jahren, in denen ich auf dieser Welt wirke, wurden etwa eine Million Menschen initiiert. In der Vergangenheit waren es infolge der fehlenden Möglichkeiten vielleicht nur tausend oder später ein-, zweihunderttausend, die in der Arbeitsspanne eines Meisters initiiert wurden.⁶³

Diese Ausführungen Thakar Singhs machen deutlich, dass sich hier nicht ein neuer universaler Anspruch manifestiert, sondern sich ein bestehender Anspruch missionsmethodisch durchsetzt. Kontextuelle Verschiebungen in der Einführung der Sant-Mat-Tradition in Europa können nur dann sinnvoll untersucht werden, wenn die historische Dimension der Meister-Sukzession in dieser Bewegung deutlich wird. Sicherlich wird die von Mensching und anderen eingeführte klassische Unterscheidung von Volksreligion und Universalreligion, die ja dem Zweck diene, zwischen auf ethnische Grenzen beschränkten Religionen und missionarischen Religionen mit universalem Anspruch zu unterscheiden, nur noch selten verwendet, da sie von einem statischen Religionsverständnis ausgeht, das den Veränderungen und Brüchen der Religionsgeschichte nicht gerecht wird.

Bislang ist aber, so weit ich sehe, in der religionswissenschaftlichen Analyse religiöser Globalisierungsprozesse kein einheitlicher Diskurs darüber entstanden, wie sich kontextuelle Elemente und globale Ausbreitung einer Religion zueinander verhalten.⁶⁴ Sowohl die vor allem in der christlichen Missionswissenschaft geführte Inkulturationsdebatte als auch die soziologisch/psychologisch orientierte Analyse der europäischen Satsangis als Aussteiger aus der abendländischen christlichen Matrix von Religiosität suggerieren statische religiöse Entitäten, sei es der aus Asien

⁶³ Singh 2000: 106 f.

⁶⁴ Dazu Boehinger 2001.

inkulturierte Hinduismus oder das europäische Christentum, das verlassen werden kann.

Aus der Debatte um die Pfingstkirchen ist deutlich geworden, welche Schwierigkeiten sich aus der Frage nach dem Verhältnis von nordamerikanischem Paradigma und der Prägekraft lokaler Kontexte ergeben. Daher wird es eine Aufgabe sein, die Religiosität der deutschen Satsangis durch Gespräche und Interviews unter dieser Fragestellung zu erheben.

Für das Verständnis von Thakar Singhs Mission im Westen ist es auf jeden Fall aber auch notwendig, deutlich zu machen, dass die Universalisierung des Anspruches nicht erst mit der Mission des Meisters oder der von Kirpal Singh in Amerika und Europa begonnen hat, sondern in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Debatte um die Meistersukzession zwischen dem Agra- und dem Beas-Zweig der Sant-Mat-Tradition steht.

Darin liegt das Besondere des inklusiven Universalanspruches des Sant Mat Beas, dass er nur innerhalb der propagierten Sukzessionslinie zu verstehen ist, dass die Tradition sich aber in dem Prozess der Globalisierung nicht polizentrisch auflöst, sondern auf einen indischen Meister bezogen bleibt.⁶⁵

Literatur

- Ashby, Philip 1974: *Modern Trends in Hinduism*. New York.
- Babb, Lawrence A. 1986: *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley/Los Angeles/London.
- Bhabha, Homi 1986: The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism. In: Barker, F.; Hulme, P.; Iversen, M.; Loxley, D. (Hrsg.): *Literature Politics and Theory. Papers from the Essex Conference 1976–84*. London/New York: S. 148–172.
- Bhabha, Homi 2000a: Die Frage des Anderen. Stereotypen, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus. In: Ders., *Die Verortung der Kultur*: Tübingen: S. 97 ff.
- 2000b: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen.
- Bochinger, Christoph 2001: Globalisierung der Religion? Transkontinentale Ausbreitung lokaler religiöser Bewegungen im Schnittpunkt von Indigenisierung und Entgrenzung. In: Bauer, U.; Egbert, H.; Jäger, F. (Hrsg.): *Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Afrika. Beiträge zur Globalisierungsdebatte*. Frankfurt/M.: S. 197–212.
- Brück, Michael von 1996: Zum Verständnis des Guru. In: *Dialog der Religionen* 6.2: 12–21.
- Dalmia, Vasudha; von Stietencron, Heinrich (Hrsg.) 1995: *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*. New Delhi.
- Dehn, Ulrich 2001: Suche nach der eigenen Mitte – östliche Religiosität im Westen. In: Dehn, Ulrich; Hempelmann, Reinhard et al. (Hrsg.): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh: S. 313.

⁶⁵ Phänomene wie Eckankar, die Bewegung um Paul Twitshell, werden dagegen eindeutig als außerhalb des Sant Mat stehend verstanden.

- Deutscher Bundestag 1998: Endbericht der Enquete-Kommission: „Sogenannte Sekten und Psychogruppen: Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland“.
- Douglas, Mary 1982: The Effects of Modernization on Religious Change. In: *Daedalus* 111.1: 1–19.
- Eck, Diana 1981: *Darśan. Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg.
- Eschmann, Anncharlott 1974: Religion, Reaction and Change: The Role of Sects in Hinduism. In: *Religion and Development in Asian Societies*. Colombo: Marga Publ.
- Flasche, Rainer 1978: Neue Religionen als Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Mission* 3: 164–173.
- Fox, Richard 1992: East of Said. In: Sprinker, Michael (Hrsg.): *Edward Said. A Critical Reader*. Oxford/Cambridge.
- Geertz, Clifford 1983: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M.
- Gephart, Werner; Waldenfels, Hans (Hrsg.) 1999: *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt/M.
- Gold, Daniel 1987: The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition. New York/Oxford.
- Harding, Susan 1991: Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugant Cultural Other. In: *Social Research*, 58.2: 374.
- Hummel, Reinhart 1980: *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Stuttgart.
- 1989: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene. In: Marré, H.; Stüting J. (Hg.): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 19. Münster: S. 64–85.
- 1991: *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*. Freiburg/Basel/Wien.
- Inden, Ronald 1986: Orientalist Constructions of India. In: *Modern Asian Studies* 20.3: 401–446.
- 1990: *Imagining India*. Oxford/Cambridge.
- Juergensmeyer, Mark 1991: *Radhasoami Reality. The Logic of a Modern Faith*. Princeton.
- King, Richard 1999: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London/New York.
- Küenzlen, Gottfried 2000: Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren, in: Hempelmann, Reinhard; Dehn, Ulrich (Hrsg.): *Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. Festschrift für Reinhard Hummel*. Berlin.
- Lane, D. C. 1992: *The Radhasoami Tradition. A Critical History of Guru Successorship*. New York/London.
- Lyall, B. A. C. 1882: *Asiatic Studies: Religious and Social*. London.
- Mildenberger, Michael; Schreiner, Lothar (Hrsg.) 1980: *Christus und die Gurus. Asiatische Gruppen im Westen*. Stuttgart/Berlin.
- Möller, Volker 1956: *Der Rādhāsvāmī-Satsaṅg und die Mystik der Gottestöne (unveröffentlichte Dissertation)*. Tübingen.
- Renou, Louis 1962: *The Nature of Hinduism*. New York.
- Said, Edward 1978: *Orientalism*. New York.
- Singh, Kirpal 1976: *Gottmensch*. Freiburg.
- 1992: *Meditation – Worte der Meister*, Cadolzburg.

- Singh, T. 2000: Gott wohnt in jedem Herzen, Ausgewählte Vorträge: Asien, Europa und Nordamerika 1999. Augsburg.
- Sontheimer, Günther D.; Kulke, Hermann (Hrsg.) 1991 Hinduism Reconsidered. New Delhi.
- Süss, Joachim 1994: Zur Erleuchtung unterwegs. Neo-Sannyasin in Deutschland und ihre Religion. Berlin.
- Thiede, Werner 2000: Nicht mehr von Sekten reden? Theologische Überlegungen zu einem überdehnten Begriff. In: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 55.5, Mai 2000: 140–143.
- Wach, Joachim 1951: Religionssoziologie. Tübingen.
- Wilson, Z. B. H. H. 1861: A Sketch of the Religious Sects of the Hindus. London.
- Young, Robert 1990: White Mythologies. Writing History and the West. London/New York.
- Žižek, Slavoj 2000: Das Fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das Christliche Erbe zu verteidigen, Berlin.