

MSG Moderne Stadtgeschichte, Bd. 53/1 (2022), 98-111

DOI: 10.60684/msg.v53i1.54

Martin Fuchs

Universität Erfurt

**Metropolitane Kontext und neue religiöse Bewegungen.
Formen hinduistischer kosmopolitischer Urbanität**

MSG Moderne Stadtgeschichte

ISSN: 2941-6159 online

<https://moderne-stadtgeschichte.de>

Dieses Werk steht unter der [Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte sind gesondert abzuklären.

© Martin Fuchs 2022



Martin Fuchs

Metropolitane Kontext und neue religiöse Bewegungen. Formen hinduistischer kosmopolitischer Urbanität

The paper introduces new modalities of cosmopolitan middle class religious urbanism building on Hinduist traditions – versions of a “new spiritual urbanism” that spread globally beyond Indian metropolitan cities. The two cases discussed, based on recent scholarship, concern the Swaminarayan movement (its BAPS branch) and the movement and organization that developed around Sathya Sai Baba, which present more particularistic and more inclusivist forms of cosmopolitanism, respectively. The paper looks at these two movements from the angle of the moorings they have in Indian cities.

Indien, und Südasien insgesamt, ist neben Südostasien die Region mit der traditionell größten Pluralität religiöser Traditionen. Eine Vielfalt an Ausdrucksweisen, Glaubensinhalten und Dogmen kennzeichnet auch den engeren hinduistischen Bereich. Hinter dem Begriff Hinduismus, der den Eindruck von Einheitlichkeit und Geschlossenheit vermittelt, verbirgt sich ein breites Spektrum unterschiedlichster Praktiken und Vorstellungen des Göttlichen oder des Absoluten. Dieser Beitrag richtet den Fokus auf neue Varianten hinduistischer Religiosität, wie sie gegenwärtig besonders in Metropolen greifbar sind und die sich globalisierenden Lebensweisen von Teilen der neuen Mittelklassen reflektieren.

In der indischen Moderne, ganz gleich, ob man ihren Beginn im 16. oder im 19. Jahrhundert ansetzt, hat Religion nicht an Bedeutung verloren. Prozesse verstärkter Säkularisierung führten weder zu einer Verringerung der Bedeutung des Religiösen noch wurde Religiöses zu einer vorwiegend privaten Angelegenheit. Die Entwicklung indischer Städte in den letzten Jahrzehnten kennzeichnet eine enorme Zunahme religiöser Investitionen und Bautätigkeiten, genauso wie gleichzeitig die Zahl an Pilgern, welche die zahlreichen Destinationen auf dem Subkontinent aufsuchen, schier explodiert ist. Pilgern ist dabei zusehends mit Tourismus verbunden. Vielfach gehen diese Entwicklungen mit der Herausbildung neuer Formen religiösen Lebens einher. Dabei ist der Bereich des Religiösen nicht immer scharf von den „säkularen“ Bereichen abtrennbar – sei es Politik, Öffentlichkeit, Ökonomie oder Kunst. Besonders mar-

kant sind die politischen Verwicklungen der hinduistisch-identitären Strömungen.

Der moderne indische Staat entstand 1947 nach dem Unabhängigkeitskampf gegen die britische Kolonialherrschaft und durch die Teilung des Landes in die zwei Staaten Pakistan und Indien sowie dem Anschluss der Fürstenstaaten. 1971 spaltete sich der Ostteil Pakistans ab und bildete den neuen Staat Bangla Desh. Die Teilung 1947 folgte groben religiösen Zuordnungen und war mit Migration, Vertreibungen und teilweise brutaler Gewalt verbunden. Im heutigen Indien haben Muslime nach dem Zensus von 2011 einen Bevölkerungsanteil von 14,2%, circa 172 Millionen Menschen. Nach offiziellen Zahlen haben Christen einen Anteil von 2,3%, Sikhs 1,7%, Buddhisten (darunter die neue buddhistische Bewegung unter den Dalit, den als „Unberührbare“ stigmatisierten Kasten) 0,7% und Jains 0,4%. Aufgrund der Zählmethoden ist davon auszugehen, dass der Zensus speziell Christen und Buddhisten nicht vollständig erfasst.

Es gibt keine Studie, die alle Facetten religiösen Lebens in modernen indischen Städten überblicken würde. Auch dieser Beitrag vermag keine umfassende Soziologie und erst recht keine Ethnografie moderner indischer religiöser Urbanität vorzulegen. Was der Beitrag allerdings bieten kann, sind selektive Beobachtungen. Er beginnt mit Angaben zur gegenwärtigen Urbanisierungswelle in Indien, danach benennt er einige der aktuellen sozialen, ökonomischen und politischen Dynamiken, vor deren Hintergrund die moderne Stadt- und religiöse Entwicklung in Indien zu verstehen sind. Ich werde jedoch nicht versuchen, die kaum überblickbare Vielfalt indischer, und innerhalb dieser die hinduistischen religiösen Formen vorzustellen. Vor allem werde ich nicht den umgekehrten Weg gehen und mich den fragwürdigen Versuchen anschließen, die Formen indischer und speziell hinduistischer Religiosität auf dem Wege abstrakter Zusammenfassung sogenannter Hauptströmungen, pauschal zu charakterisieren. Alle derartigen Versuche greifen Einzelelemente eines primär textbasierten Verständnisses von Religionen auf, reduzieren die Vielfalt auf Stereotype und verfehlen die Formen gelebter Religiosität. Stattdessen verfolge ich einen phänomenologischen Ansatz, hier verstanden im Sinne eines selektiven Aufzeigens von aktuellen Erscheinungsformen urbaner Religiosität. Auch dabei muss man sich des überblicksartigen Charakters der folgenden Ausführungen bewusst bleiben; die dahinter liegenden inneren Dynamiken und persönlichen Verständnisweisen kann auch ein solcher Überblick nur punktuell andeuten. Der Beitrag legt nicht nur ein spezielles Augenmerk auf das breite Spektrum der sogenannten urbanen „Mittelklassen“ (um den englischen Begriff der *middle classes* zu übersetzen), sondern auch auf diejenigen, die ebenso pauschal als Slumbewohner*innen und städtische Arme (*urban poor*)

bezeichnet werden. In manchen Städten wie Bombay/Mumbai machen Letztere die Hälfte der Bevölkerung aus.

1. Die Veränderung der urbanen religiösen Landschaft

Der indische Subkontinent hat seit dem 3. Jahrtausend v.u.Z. mehrere Urbanisierungs- und De-Urbanisierungsphasen durchlaufen. Aktuell gibt es einen neuen enormen Urbanisierungsschub. Der Anteil der Stadtbewohner*innen an der Bevölkerung des heutigen indischen Staates macht mittlerweile ca. 35% aus, nach 28,5% in 2001. Die Zahl der Städte*innen betrug im Jahr 2011 377 Millionen.¹ Circa 450 bis 500 Städte hatten 2011 eine Einwohnerzahl von über hunderttausend, während die Zahl der Städte mit mehr als einer Million Einwohner*innen von 46 auf 56 anstieg.² Stand 2021 bildeten die größten urbanen Agglomerationen die *Metropolitan Areas* oder *Regions* von Delhi mit ca. 31,1 Millionen Einwohner*innen, Mumbai mit ca. 20,6 Mill., Kolkata mit 14,9 Mill., Bangalore/Bengaluru mit 12,7 Mill., Chennai mit 11,2 Mill., Hyderabad mit 10,2 Mill. und Ahmedabad mit 8,2 Millionen.³

Vor etwa drei Jahrzehnten vollzog Indien einen Schwenk zu einer neoliberalen Politik. Seitdem ist die Verzahnung Indiens mit der Weltwirtschaft gewachsen und das Land hat einen enormen Konsumboom erlebt. Auch wurde die Dominanz klassischer Industrialisierung durch die Erstarkung des Dienstleistungssektors relativiert. Besonders auffällig war die Ausweitung und Rekonfiguration der städtischen Mittelklassen (der oberen, aber auch der unteren). Ein wichtiges Element dabei war ein erhöhter Akzent auf (Aus-)Bildung, bevorzugt in Bereichen wie Management/Betriebswirtschaft, Informationstechnologie, Ingenieurwissenschaft und internationales Handelsrecht. Mit der neoliberalen Wende ging auch eine zunehmende Freisetzung der Landlosen, ärmeren Bauern, und von Teilen der klassischen Industriearbeiterschaft sowie die Ausweitung des unorganisierten informellen Sektors einher. Auch zum schieren Überleben orientieren sich mehr Menschen auf die Städte. Dabei arbeiten nur 7% der indischen Arbeitskräfte unter geschützten, formal und rechtlich abgesicherten Bedingungen.

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanisation_in_India [06.04.2022]; <https://knoema.com/atlas/India/Urban-population> [06.04.2022].

² https://www.census2011.co.in/city.php_ [06.04.2022]; https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanisation_in_India [06.04.2022]; https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_million-plus_urban_agglomerations_in_India [06.04.2022].

³ <https://worldpopulationreview.com/world-cities> [06.04.2022]; Berechnungen und Schätzungen der Bevölkerungszahlen urbaner Agglomerationen weichen zum Teil stark voneinander ab.

Diese Strukturveränderungen spiegeln sich in der starken Zunahme der Migration, sowohl innerindisch als auch weltweit. Einerseits migrieren Angehörige der gut ausgebildeten Schichten bevorzugt in die USA, nach Großbritannien und die Commonwealth-Länder. Andererseits befinden sich Menschen ohne gute Schulbildung auf der Suche nach oft miserabel bezahlten Jobs. Auch Letztere migrieren zum Teil ins Ausland, insbesondere in die Golfstaaten, haben dort aber nicht immer längerfristige Perspektiven. Die unterschiedlichen Formen der Migration, darunter auch Formen zirkulärer Migration, können hier nicht diskutiert werden.

Mit alledem verbunden sind schnelle Veränderungen der städtischen Dynamik und der städtischen wie auch der ländlichen Lebensweise der verschiedenen Schichten. Ins Auge springt das explosionsartige Wachstum der indischen Städte: die neuen Wohnviertel, inzwischen zunehmend in Form von Hochbauten, die überall in den großen Städten und in immer neuen Vororten aus dem Boden schießen; die Einkaufs-Malls und die neue Konsumkultur; eine immense Zunahme der Motorisierung, des privaten Verkehrs und des Tourismus indischer Mittelklasseangehöriger, landesintern wie global. Auf der anderen Seite stehen das Wachstum der Slums, eine enorme Umweltverschmutzung und -zerstörung, ein immer stärkerer Land- und Ressourcenverbrauch und eine wachsende Wasserknappheit.

Diese ökonomischen und sozialen Umbrüche haben Parallelen im religiösen Bereich. Stärker als zuvor haben religiöse Dynamiken jetzt ihren Ausgangspunkt im urbanen Milieu, wobei Urbanität nicht unbedingt an ein unmittelbar städtisches Umfeld gebunden ist, sondern zunehmend ins Hinterland ausgreift. Zugleich verschieben sich an einigen Stellen die religiösen Gewichte der Städte. Neben den zahlreichen heiligen Orten im ländlichen Raum, sogenannten „*sacred cities*“, um die herum sich bisweilen sekundär (kleinere) urbane Zentren gebildet hatten (am bekanntesten und am ältesten Varanasi/Benares, daneben Orte wie Pandharpur, Haridwar, Puri, Ajmer-Pushkar, Amritsar, die südindischen Tempelstädte, und andere), entwickeln sich zunehmend auch Städte, die in erster Linie durch Handel oder Industrie bestimmt sind oder Regierungs- und Verwaltungssitze darstellen, zu wichtigen Arenen für religiöse Praktiken und werden auch architektonisch stärker von religiösen Strömungen mitgeprägt. Schließlich wirkt die Internationalisierung der indischen Mittelklassen auf die indischen urbanen Lebensformen zurück und spiegelt sich in den religiösen Veränderungen der Städte.

Besonders die großen Städte – in Indien wie im Ausland – sind heute bevorzugte Wirkungsstätten von neuen hinduistischen oder hinduistisch inspirierten Gemeinschaften und Gurus, die auf hohe Sichtbarkeit und Massenwirkung setzen, unabhängig davon, wo sie ihr jeweiliges institutionelles Zentrum ha-

ben. Einen Fall mit länger zurückreichender Wirkungsgeschichte bildet die Verehrung von Sai Baba von Shirdi.⁴ Sai Baba, der 1918 starb und ursprünglich als Fakir bezeichnet wurde, war ein volksnaher spiritueller Lehrer aus dem Kontext des Sufismus. Die massive Ausweitung seiner Verehrung begann erst etwa ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod und war mit einer Hinduisierung seines Kults verbunden. Heute findet man Tempel von Sai Baba von Shirdi sowohl in vielen indischen Städten als auch im Ausland.⁵ Auf ganz andere Weise hat auch eine ältere Bewegung aus der Krishna *bhakti*-Tradition, die unter dem Akronym BAPS bekannt ist, in den letzten Jahrzehnten international wie national einen neuen Operationsmodus gefunden und setzt in ihrer bislang letzten Phase vor allem starke städtebauliche Akzente. Auch von Teilen von ISKCON, der 1966 gegründeten *International Society of Krishna Consciousness*, bei uns bekannt als „Hare-Krishna-Bewegung“, wird inzwischen eine Strategie architektonischer Superlative verfolgt: Die Bangalore-Gruppe von ISKCON hat den Bau eines neuen Tempels in Vrindavan begonnen, der mit 213 Metern der höchste der Welt werden soll. Ähnliche Bewegungen sind die *Sri Sathya Sai International Organization* des 2011 verstorbenen Sathya Sai Baba; die *Art of Living*-Bewegung von Sri Sri Ravi Shankar; die Bewegung von Amma oder Mata Amritanandamayi, bekannt für ihre Umarmungen von Gläubigen, die auch in Deutschland große Veranstaltungen abgehalten hat; oder das Imperium von Baba Ramdev, erfolgreicher Yoga *guru*, Gründer eines ayurvedischen Pharmakonzerns, äußerst kontroverser Gegner der Allopathie (besonders extrem während der COVID 19-Pandemie) und Unterstützer des Hindu-Nationalismus.⁶

Ich werde im Folgenden zwei der genannten Bewegungen herausgreifen, die verstärkt auf architektonische urbane Präsenz setzen: BAPS und die Bewegung von Sathya Sai Baba. Wie auch bei einigen der anderen genannten Bewegungen spielt im Fall dieser Bewegungen ihr internationales Auftreten eine entscheidende Rolle, nicht nur hinsichtlich der sich wechselseitig verstärkenden Resonanz im In- und Ausland, sondern auch in Bezug auf die Ressourcen, die sie zu mobilisieren in der Lage sind und die sie nach Indien leiten.

⁴ Ursprünglich ein kleines Dorf im Ahmednagar Distrikt Maharashtras (260 km von Mumbai).

⁵ Zur heutigen Bedeutung von Sai Baba von Shirdi siehe William Elison, *The Neighborhood of Gods. The Sacred and the Visible at the Margins of Mumbai*, Chicago 2018; Karline McLain, *The Afterlife of Sai Baba. Competing Visions of a Global Saint*, Seattle 2016.

⁶ Zu Amma und ISKCON Amanda Lucia, *Innovative Gurus: Tradition and Change in Contemporary Hinduism*, in: *International Journal of Hindu Studies* 18:2, 2014, S. 221-263.

2. Hinduistische Globalisierung und Ökumenisierung

Die zwei Beispiele repräsentieren unterschiedliche und in Teilen gegensätzliche Varianten des sich internationalisierenden Hinduismus. Es handelt sich um Gemeinschaften, die auf spezifische Art unternehmerisch agieren, moderne Managementstrukturen entwickelt haben (besser zu fassen mit dem englischen Term *entrepreneurial*), die gleichzeitig international erfolgreich sind und große internationale Netzwerke aufgebaut haben.

BAPS ist eine sozial konservative *bhakti*-Richtung, die seit den letzten Jahrzehnten dadurch aufgefallen ist, dass sie immer größere Tempelanlagen in Metropolen weltweit errichtet und nach Neubauten in ihrer Heimatregion Gujarat in Delhi an markanter Stelle den bislang größten neuen Hindu-Tempelkomplex errichtet hat. Das Kürzel BAPS steht für *Bochasanwasi Shri Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha*, das heißt die in Bochasan in Gujarat gegründete Gesellschaft mit Swaminarayan als höchstem Gott. Im Zentrum steht die persönliche Verehrung des höchsten Gottes, Purushottam, der als Akshar erkennbar wird, sich als Bhagwan Swaminarayan manifestiert hat, in Form des lebenden Gurus auf der Welt präsent bleibt und in figürlicher Form (*murti*, Statue oder Bild) verehrt wird. Ziel der Gläubigen ist, auf dem Wege von *bhakti*, *jiva*, die Seele, von der Bindung an den Körper und an *maya* zu befreien.⁷

Das zweite Beispiel, die Sri Sathya Sai-Organisation, steht nicht nur für die neuen sogenannten Guru-Bewegungen, sondern repräsentiert zugleich deren ökumenische Variante. Sathya Sai Baba hat gezielt hinduistische Ideen, Strukturen und Praktiken mit Elementen aus anderen Religionen verbunden und spricht eine internationale multi-ethnische, multi-kulturelle und multi-religiöse Anhängerschaft an, ohne Konversion zu verlangen. Er akzeptiert die weitere Zugehörigkeit zur bisherigen Religion der Anhänger*innen: „all religions are one“.

⁷ Zur Lehre, Geschichte und internen Struktur von BAPS siehe Raymond Brady Williams, *An Introduction to Swaminarayan Hinduism*, 3. Aufl., Cambridge 2019; Raymond Brady Williams/Yogi Trivedi (Hrsg.), *Swaminarayan Hinduism. Tradition, Adaptation, and Identity*, New Delhi 2016; Hanna Kim, *Thinking through Askhardham and the Making of the Swaminarayan Self*, in: Raymond Brady Williams/Yogi Trivedi (Hrsg.), *Swaminarayan Hinduism. Tradition, Adaptation, and Identity*, New Delhi 2016, S. 383-401; Christiane Brosius, *India's Middle Class. New Forms of Urban Leisure, Consumption and Prosperity*, London 2010, S. 143-157.

BAPS bildete lange Zeit eine kleinere hinduistische Gemeinschaft mit begrenzter Anhängerschaft. Sie begann ihre ausländischen Aktivitäten unter indischen Migrant*innen in Ostafrika. Seit den 1980er Jahren trat BAPS in großen Schritten in die Öffentlichkeit, zunächst mit großen Kulturfestivals, dann vor allem sichtbar in Gestalt gesteigerter Bautätigkeit. Unter enormen Kosten wurden weltweit immer größere Tempel in Metropolen oder deren unmittelbarer Nähe errichtet, in London (1995)⁸, Nairobi, Toronto, Los Angeles, Houston, Chicago, Robbinsville bei Philadelphia und anderen Orten – zur Zeit wird ein weiterer in Abu Dhabi gebaut –, natürlich auch im westindischen Küstenstaat Gujarat, der Ursprungsregion von BAPS, in der Hauptstadt Gandhinagar nahe der Millionenstadt Ahmedabad. Insgesamt soll es heute 44 große BAPS-Tempel, circa 1.100 BAPS-Tempel insgesamt und 3.850 BAPS-„Zentren“ geben.⁹ Den größten bildet die Tempelanlage in Delhi, wo erst in nachkolonialer Zeit größere hinduistische Heiligtümer entstanden. Im Jahr 2005 am heiligen Fluss Yamuna erbaut, firmiert diese Tempelanlage, wie auch einige andere BAPS-Tempel, unter dem Namen Akshardham, „die heilige Wohnstätte Gottes“. Errichtet wurde der Tempel in der Nähe neuer Vororte im Bereich des Überschwemmungsgebiets des Flusses, nur wenige Kilometer Luftlinie entfernt vom Sitz von Parlament und Regierung wie auch vom Roten Fort und von Shahjahanabad, der unter der Mogul-Herrschaft errichteten heutigen Altstadt, allerdings auf der anderen, östlichen Seite der Yamuna, die zuvor religiös nicht bedeutsam war und erst in jüngster Zeit städtebaulich entwickelt wurde.

Organisatorisch folgen die Swaminarayanis alten Mustern, geleitet durch die Idee der *guru parampara*, das heißt der Weitergabe der Autorität des ursprünglichen Gurus in einer Linie von Nachfolgern. Soziologisch handelt es sich bei BAPS um eine Kombination aus einer klandestinen Kerngruppe zölibitärer *sadhus* oder Mönche mit einer Gruppe eng angebundener Laienanhänger*innen, die „dienende“ Funktionen übernehmen (*seva*, das indische Wort für spirituellen und sozialen Dienst, wird hier großgeschrieben), sowie einer großen Zahl regelmäßiger oder gelegentlicher Besucher*innen. Die Zahl der *sadhus* weltweit soll 2009 ungefähr 800 betragen haben.¹⁰ Viele Laienunterstützen-

⁸ Raymond Brady Williams/Tushar Shah, Swaminarayan Hinduism in Europe, in: Knut A. Jacobsen/Ferdinando Sardella (Hrsg.), Handbook of Hinduism in Europe, Vol. 1: Pan-European Developments, Leiden 2020, S. 393-422.

⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Bochasanwasi_Akshar_Purushottam_Swaminarayan_Sanstha [06.04.2022]; <https://www.baps.org/> Global-Network [06.04.2022].

¹⁰ Raymond Brady Williams, Representations of Swaminarayan Hinduism, in: John Zavos

de wie auch viele der *sadhus* kommen aus der besser gestellten, professionell ausgebildeten Mittelschicht, viele der Besucher*innen im Fall Delhis aber auch aus der unteren, aber aufstiegsorientierten Mittelklasse. Seit einiger Zeit ist eine Bedingung für die Aufnahme als *sadhu* sogar ein vorheriger Hochschulabschluss. Mitglieder aus niedrigen Kasten waren bis vor Kurzem auch formell nicht unter den *sadhus* akzeptiert.¹¹ Auch Frauen sind im inneren Kern nicht zugelassen, die *sadhus* sollen außerdem jeden Kontakt zu ihnen vermeiden. Trotzdem sind viele Frauen Anhängerinnen von BAPS. An Besucher*innen, zu denen viele nicht-indische Tourist*innen gehören, werden rituell keine großen Anforderungen gestellt.

Finanziell profitiert BAPS vom Erfolg der indischen und indisch-stämmigen Mittelklasse – darunter ein hoher Anteil von Gujaratis – in der angelsächsischen Welt, früher auch Ostafrika. In den USA etwa bilden die indischen Einwander*innen die finanziell erfolgreichste Gruppe unter den Migrant*innen, mit einem Durchschnittseinkommen doppelt so hoch wie der amerikanische Durchschnitt. Ideologisch-programmatisch kennzeichnet die heutige BAPS eine Kombination aus starker Popularisierung, sozialem Konservatismus und einer neuen, technokratisch-betriebswirtschaftlichen Professionalität, sowie von asketischer Ausrichtung und modernem Konsumismus.

Umgesetzt wird dies in einer professionellen Organisation der Anhängerschaft wie auch der Großtempel: Die neue Akshardham-Tempelanlage in Delhi wird nicht nur von Beobachter*innen als „Vergnügungspark (*theme park*)“ und „Disneyland“ bezeichnet, vielmehr haben die Swamis selbst bei der Planung der Tempelanlage zuvor die amerikanischen Vergnügungsparks studiert. Die *sadhus* sind zugleich Ritualspezialisten, *event manager* und Technologiefachleute.¹² Das Gesamtbauwerk in Delhi umfasst denn auch neben dem eigentlichen Heiligtum, den großen Steinreliefs, einem breiten Umwandlungspfad (*parikrama*) sowie einem Pavillon für kleine Rituale drei große Ausstellungshallen mit audio-visuellen Präsentationen über die Werte der Gemeinschaft, den Gründer (und Gott) und sein Leben sowie über „India’s glorious heritage“ mit einer zwölfminütigen Fahrt auf Booten, die die Gestalt von Schwänen haben. Ebenfalls dazu zählen ein Gelände für die Sound and Light Show und den Musical Fountain, ein IMAX-Kino sowie eine Souvenir-Halle und ein *food court*. Genau genommen wurde der große zentrale Tempel zunächst gar nicht als Tempel, sondern als „monument“ bezeichnet. Der eigentliche, kleinere Tempel der BAPS auf diesem Terrain, in dem die lokalen *sadhus* ihren täglichen Gottesdienst zelebrieren, liegt am Rande des Terrains, zugänglich über einen separa-

u.a. (Hrsg.), *Public Hinduisms*, New Delhi 2012, S. 176-89, hier S. 179.

¹¹ Brosius, S. 169, 202.

¹² Brosius, S. 161.

ten Eingang.¹³ Mit ihrem neuen Auftreten erhebt BAPS den Anspruch auf die Rolle eines weltweiten Botschafters des Hinduismus und indischer Kultur und versucht über diesen Umweg auch in Indien selbst für die eigene Gemeinschaft eine prominente Position zu erlangen.

Was sagt das alles über diese neue Form hinduistischer städtischer Religiosität? Erstens setzt diese neue Form städtischer Religiosität architektonische *highlights*. BAPS schafft neue Blickfänge, Fokuspunkte und Ikonen in den Zentren der modernen Welt, die nicht nur inner-städtisch, sondern weltweit Aufmerksamkeit auf sich ziehen – und den indischen Migrant*innen eine Verbindung zur gefeierten Heimatkultur bieten. Die vielen kleinen Tempel der BAPS in anderen Städten sind dagegen eher unauffällig.

Zweitens schafft diese neue Art der städtischen Religiosität eine enge Verbindung von Konsumkapitalismus und Religion. Nicht nur durch den Verkauf von Essen wie von Devotionalien und Andenken, sondern auch dadurch, dass sich vor allem der Akshardham-Tempel in Delhi selbst als ein Ausflugsziel und Vergnügungspark inszeniert. Die Verbindung von puritanisch-strengem Glauben und *bhakti*-Devotionalität mit Erlebniskultur und Konsum und der Zurschaustellung von Wohlstand legitimiert zugleich den privaten Wohlstand der neuen und neu-alten Mittelklassen. Bei vielen hinduistischen Besucher*innen des Tempels geht dies mit einer eher „indifferenten“ religiösen Haltung einher.¹⁴

Drittens erlaubt diese neue Form städtischer Religiosität eine Möglichkeit sozialer Selbstlegitimierung: die Betonung des Dienstes für die Gemeinschaft, ja für die Gesellschaft und für die Nation – *seva* –, zusammen mit einem Akzent auf Umweltbewusstsein. Sie schafft das Gefühl, zu geben, Dienst für andere zu leisten – was etwas ganz anderes ist, als weniger privilegierte Menschen als Ebenbürtige anzuerkennen.

Viertens aber bleibt dies im Kern weiterhin eine Religion für Hindus. Sie grenzt nicht nur mehr oder weniger offen Muslime aus – in Indien mittlerweile allein 200 Millionen Menschen –, sondern bleibt auch zu Nicht-Indern, die man als touristische Besucher*innen beeindrucken will, auf Distanz. Was man in dieser Hinsicht erreichen will, ist trans-konfessionelle und politische Anerkennung, nicht nur inner-hinduistisch oder inner-indisch, sondern auch von nicht-indischer Seite. So stellt zum Beispiel der Londoner Tempel die Besuche hochrangiger britischer und ausländischer Würdenträger*innen heraus.

¹³ Ebd., S. 146; Beschreibung der Anlage auf S. 149-160; 189-191. Sanjay Srivastava, *Entangled Urbanism. Slum, Gated Community, and Shopping Mall in Delhi and Gurgaon*, New Delhi 2015, S. 191-212.

¹⁴ Srivastava, S. 209.

In die Stadt ist der neue Askhardham-Tempel von Delhi lediglich in einem sehr spezifischen Sinne integriert: Nur in begrenztem Umfang dient er als Nachbarschaftstempel, als Ort täglicher Versammlung und Verehrung (und dies nur für einen kleinen Kreis von Anhänger*innen). Vielmehr bilden dieser Tempel und jene in den westlichen Metropolen Zentren eines neuen spirituellen Urbanismus¹⁵ auf der touristischen Landkarte der *must-see-places*. Nicht für jede Bewohner*in oder Besucher*in haben sie natürlich das gleiche Gewicht: Jede der ikonischen, sakral aufgeladenen Stätten in den modernen Metropolen konstituiert eine *spezifische* urbane sakrale Geografie, einen *speziellen* Bezugspunkt. Die symbolische Landkarte von BAPS überlappt mit anderen religiösen wie nicht-religiösen Landkarten.

Sathya Sai Baba

Im Fall von Sathya Sai Baba ist die Anknüpfung an Tradition anders gestaltet als im Fall von BAPS oder auch ISKCON.¹⁶ Sathya Sai Baba bezieht sich auf verschiedene, sehr unterschiedliche hinduistische und darüber hinaus auch nicht-hinduistische religiöse Traditionen. Er berief sich zunächst auf einen muslimischen (oder, je nach Perspektive, konfessionell nicht festgelegten) Vorgänger, den oben erwähnten Sai Baba von Shirdi, dessen Reinkarnation er zu sein beansprucht, später auch auf christliche Traditionen, den Zoroastrismus und den Buddhismus. Die Sathya Sai Baba-Bewegung verbindet ebenfalls *seva*, soziale Arbeit für die Gesellschaft, mit spirituellen Zielen. Die Bewegung zielt gleichfalls auf die urbane Mittelklasse, jedoch nicht nur auf die indische.

Sathya Sai Babas Theologie und Selbstpräsentation entwickelten sich über mehrere Schritte.¹⁷ Ohne die erste Identifikation mit Sai Baba von Shirdi aufzugeben, begann Sathya Sai Baba in den 1960er Jahren, Assoziationen zu Krishna und Rama als den anderen zwei *poorna avatars*, „vollkommenen Inkarnationen“, herzustellen. 1963 erklärte er sich ebenfalls zu einer Inkarnation von Shiva und Shakti, Shivas göttlicher Partnerin, die zugleich die weiblich konnotierte göttliche Kraft darstellt. Sathya Sai Baba stellt sich also gleichzeitig in den Kontext shivaitischer und vaishnavitischer Traditionen. In den 1990er Jah-

¹⁵ Ich verstehe darunter eine moderne Lebensform oder Lebenshaltung, die nicht ortsgelunden ist, die spirituelle (oder, allgemeiner, religiöse) Ideen und Bedürfnisse „weltzugewandt“ artikuliert (um einen Terminus von Max Weber zu verwenden) und diese in urbane Aspirationen integriert.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. Tulasi Srinivas, *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluaralism through the Sathya Sai Movement*, New York 2010; Smriti Srinivas, *In the Presence of Sai Baba. Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*, Leiden 2008.

¹⁷ Srinivas, Faith, S. 59-70.

ren nahmen dann die Bezugnahmen auf Jesus zu, vielleicht unter dem Einfluss christlicher Anhänger*innen. Die Anthropologin Tulasi Srinivas lässt unentschieden, inwieweit die Assoziationen zu Jesus als Anspruch, der Avatar des gegenwärtigen Zeitalters zu sein, als eine Infragestellung des Primats des Christentums zu sehen sind.¹⁸ Sathya Sai Baba hatte bereits 1963 angekündigt, dass einige Jahre nach seinem Tod ein neuer Avatar erscheinen werde, Prema Sai Baba.¹⁹

Geboren wurde Sathya Sai Baba 1926 im Dorf Puttaparthi in einer abgelegenen, trockenen Region im südlichen Dekkan-Hochland im Staat Andhra Pradesh. Sein Wirken machte aus seinem Heimatdorf eine Stadt und ein spirituelles Zentrum von globaler Anziehungskraft. Zentrum ist in diesem Fall nicht eine oder mehrere Metropolen, sondern umgekehrt werden Menschen aus den Metropolen in großer Zahl von diesem abgelegenen Ort angezogen. Prasanthi Nilayam, „the abode of supreme peace“, die (Wohn-) Stätte des höchsten oder ewigen Friedens, der zentrale *ashram* von Sathya Sai Baba in Puttaparthi, 1950 gegründet, ist der Ort, der das geistliche Zentrum seiner Verehrung bildet. In Größe und Pracht ist er nicht mit den Großtempeln von BAPS zu vergleichen. Er ist trotzdem ein Magnet für die Anhänger*innen, auch noch nach Sathya Sai Babas Tod.

Auf dem Gelände des *ashram*, von der Stadt durch Zaun und Eingangstore abgegrenzt, aber für jedermann betretbar, finden sich unter anderem zahlreiche Wohnheime für Anhänger*innen (nach Geschlecht getrennt, aber mit Räumen für Familien), Kantinen, Auditorien, ein Buchladen und Parkanlagen. Anhänger*innen wohnen aber auch in der Stadt selbst oder haben dauerhaft Wohnungen für ihre regelmäßigen Besuche angemietet.

Neben anderen religiösen Orten – insbesondere einer großen Hanuman-Statue sowie Tempel verschiedener hinduistischer Gottheiten, zum Teil in Verbindung mit Sathya Sai Baba und seiner Familie stehend, und einer neueren kleinen Moschee – gehören zu den prominenten Orten der Stadt zwei Museen. Eines der Museen, in chinesischem Stil, präsentiert mit Hilfe audiovisueller Medien das Wirken von Sathya Sai Baba und die globale Ausbreitung seiner Bewegung sowie andere Religionen. Des Weiteren zählen dazu eines der Top-Krankenhäuser von Indien, ein Sportstadion und ein Hallenstadion, ein Planetarium, Schulen mit Wohnheimen, eine Universität, zum großen Teil von der Sri Sathya Sai-Organisation gebaut, sowie seit 1990 ein Flughafen (vor allem für medizinische Flüge) und seit 2000 ein Bahnhof.

Auch in Sathya Sai Babas Fall gab es natürlich einen kleinen Kreis von Personen, die direkten Zugang zu ihm hatten. Aber diese selbst waren und sind

¹⁸ Ebd., S. 86-88.

¹⁹ Prema bedeutet Liebe.

nicht Träger spezieller spiritueller Kräfte. Solche Kräfte waren Sai Baba allein vorbehalten. Die visuelle und physische Nähe zu Sathya Sai Baba, zu Gott, ist das, was im Zentrum steht. Daher rührt die Bedeutung, die dem Besuch in Puttaparthi als heiliger Stadt zukommt. Zu den großen Festtagen pilgern Hunderttausende nach Puttaparthi. Zu seinem 70. Geburtstag sollen eine Million Menschen in Puttaparthi gewesen sein.²⁰ Auch jetzt, nach seinem Tod, kommen noch viele an den Festtagen dorthin. Kennzeichnend für seinen Kult in Puttaparthi sind das zweimal-tägliche *darshan*, das visuelle Erlebnis Gottes – das heißt Gott sehen und von Gott gesehen werden. Das *darshan* findet in einer großen Halle mit jeweils Tausenden von Anhänger*innen statt, heute dort vor dem *mahasamadhi*, dem Grabmal von Sathya Sai Baba. Typisch sind aber die ausgedehnten, oft monatelangen Aufenthalte in Puttaparthi, deren Dauer jede und jeder individuell bestimmt. Gleichzeitig entwickelten sich in der Sathya Sai Baba-Verehrung ganz neue, moderne Möglichkeiten, auch aus der Ferne quasi-physisch an Gott teilzuhaben. Auch an anderen Orten treffen sich Gläubige regelmäßig, viele Anhänger*innen organisieren aber ihre *darshan*-Sitzungen individuell über das World Wide Web. Gesprochen wird von „e-*darshan*“, gleichzeitiger Verankerung an einem Ort und „Ortlosigkeit“.²¹ Die Anhänger*innen sind zur regelmäßigen, liturgischen Rezitation von Gebeten und des Namens Gottes angehalten, dabei bleibt jedem frei, welchen Gottesnamen er oder sie verwenden möchte.

Eine wichtige Rolle beim *darshan* spielt das Singen von vedischen Texten und von *bhajans*, devotionalen Liedern. Bekannt sind außerdem die sogenannten Wunder Sathya Sai Babas, das heißt Handlungen, in denen er geweihte Objekte, besonders *vibhuti*, Asche aus dem Opferfeuer, hervorbrachte. Viele glauben an die heilenden Kräfte von Sathya Sai Baba. Kritiken an den magischen Praktiken tun dem keinen Abbruch.

Die zentrale Botschaft Sathya Sai Babas stellt die Werte von Wahrheit, Gewaltlosigkeit, Liebe, Frieden und (ge)rechtem Handeln (hier als Übersetzung von *dharma*) ins Zentrum: „Love All, Serve All. Help Ever, Hurt Never“.²² Von der Idee her ökumenisch, nimmt Sathya Sai Baba Bezug auf fünf Weltreligionen:

²⁰ Smriti Srinivas, *The Advent of the Avatar: The Urban Following of Sathya Sai Baba and Its Construction of Tradition*, in: Vasudha Dalmia/Angelika Malinar/Martin Christof (Hrsg.), *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, New Delhi 2001, S. 293-309.

²¹ Srinivas, *Faith*, S. 148-155.

²² <https://www.sathyasai.org/files2010/LoveAllServeAll.pdf> [06.04.2022]; <https://de.sathyasai-baba.org/lehre.html> [06.04.2022].

Hinduismus, Christentum, Islam, Zoroastrismus und Buddhismus. Letztlich seien alle Religionen eins und es gebe nur einen Gott.²³

Anhänger*innen – viele sogenannte *professionals*, akademisch und technisch gebildete urbane Menschen – kommen aus Indien selbst sowie aus vielen anderen Ländern, nicht nur westlichen, sondern auch aus Russland, der Ukraine oder Belarus und aus vielen lateinamerikanischen und einigen ostasiatischen Staaten. Sathya Sai Baba erhielt große finanzielle Unterstützung aus dem Inwie Ausland, auch nach und trotz verschiedener Angriffe und Vorwürfe wegen Finanzbetrugs und wegen sexuellen Missbrauchs von Jungen in den frühen 2000er Jahren.²⁴ Die *Sri Sathya Sai International Organization* gibt an, es existierten heute „über“ 2000 Sathya Sai Centres in 126 Ländern, darunter in den USA 150, Kanada 91, Russland 148, Ukraine 68, Belarus 62, Thailand 60 sowie 19 Zentren in Deutschland – wie es scheint, alle in den alten Bundesländern.²⁵ Es gibt zudem eigene Publikationen und ein eigenes Radioprogramm.

Die gemeinnützige und karitative Arbeit umfasst unter anderem große Trinkwasserprojekte, Aufbau und Unterstützung von erstklassigen Schulen und Universitäten, besonders im medizinischen Bereich, und auch kostenlose Krankenhausbehandlungen für Arme sowie allgemein Armenunterstützung. Die Sai Baba-Krankenhäuser in Puttaparthi und Bangalore haben einen ausgezeichneten Ruf. Die ökonomisch und sozial Marginalisierten erscheinen jedoch auch hier nur als Empfänger karitativer Arbeit, sie sind nicht vorgesehen als Anhänger*innen und Gläubige, obwohl Sathya Sai Baba seine Bewegung ursprünglich auch unter wenig begüterten Dörfler*innen begonnen hatte.

Was kennzeichnet den Erfolg von Sathya Sai Baba und seiner Bewegung? Erstens sein inklusivistischer ökumenischer Universalismus als Form kosmopolitischer religiöser Teilhabe: der Anspruch, alle Religionen zu vereinen („all religions are one“). Jede Religion repräsentiere einen eigenen Weg zu dem „einen“ Gott. In unterschiedlicher Weise wurde in Indien Ähnliches häufig artikuliert, in der Moderne etwa von Ramakrishna, Vivekananda oder Mahatma Gandhi. Auf dieser Linie liegt Sathya Sai Babas Aufforderung an seine Anhänger*innen, in der Religion zu verbleiben, der man angehört. Dazu passt die strategische Ambiguität von Sathya Sai Babas religiöser Botschaft und göttlicher Identität. Die polysemische Symbolik erlaubt multiple Interpretationen und lässt den Gläubigen Spielraum zur Selbstverortung. Dazu gehört auch, keine Unterschiede unter den Menschen zu machen („one caste / one humanity“). Ein religiöser Kosmopolitismus unter hinduistischen Vorzeichen.

²³ Srinivas, Faith, S. 133, 135f.; <http://saibaba.ws/quotes/god.htm> [06.04.2022].

²⁴ Srinivas, Faith, S. 229, 232-234.

²⁵ <http://saiuniverse.sathyasai.org/about/> [06.04.2022].

Zugleich adressierte Sathya Sai Baba, zweitens, die soziale Problematik und Konflikthaftigkeit der modernen Welt und bot eine neue spirituelle wie physische Heimat an, abseits vom Ort des eigenen konflikthaften Alltags und weit entfernt von den Metropolen, doch gleichzeitig eng mit ihnen verbunden: ein neuer spiritueller Tourismus vor dem Hintergrund des Verlusts an Sicherheit im alten Glauben. Drittens spricht die Sathya Sai Baba-Bewegung nicht nur die globale indische Mittelklasse, sondern eine internationale Mittelklasse an: „citoyens sans frontiers“, wie es Tulasi Srinivas nennt. Viertens kann man hier stärker als im Fall von BAPS von „cultural disembedding“ sprechen, der Herauslösung kultureller Formen und Ideen aus ihren ursprünglichen Kontexten: Sie werden transportierbar (*portable*) und somit Teil eines globalen kulturellen Spiels.²⁶

3. Fazit

Die beiden näher vorgestellten neuen Indien-zentrierten religiösen (Guru-)Bewegungen zeigen Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Bei beiden handelt es sich im Kern um devotionale, *bhakti*-orientierte Richtungen. Sie unterscheiden sich allerdings in ihrer Art von Sozialität: Die Bewegung von Sathya Sai Baba ist stärker kongregational (gemeindlich) orientiert, BAPS stärker traditionell-individualisierend. Beide Bewegungen sprechen Personen aus verschiedenen Segmenten der transnationalen Mittelklassen an, sie sind Resultat von wie Antwort auf die Globalisierung. Sie sind Teil einer neuen urbanen Lebenswelt. Sie bilden weniger ein Gegengewicht zur Moderne, als dass sie die Moderne und den migratorischen Lebensstil bestätigen und dabei einzuhegen (*embrace*) suchen.

Tulasi Srinivas spricht in Bezug auf Sathya Sai Baba von einem „transnational sacred urbanism“.²⁷ Ich würde hinsichtlich Sathya Sai Baba und BAPS von einer Konkurrenz beziehungsweise einem Nebeneinander zweier Modelle moderner religiöser urbaner Kosmopolitisierung sprechen, die ihr Wirkungsfeld vor allem in metropolitanen urbanen Kontexten haben. In dem einen Fall wird die Prominenz, wenn nicht Dominanz, der eigenen globalen Position auf dem Wege der Exklusion betrieben, sprich der Forcierung der eigenen Tradition gegen andere Traditionen. Im anderen Fall handelt es sich um eine Inklusionsstrategie, um einen inklusivistischen spirituellen Kosmopolitismus ohne politischen Hegemonialanspruch. Auf der einen Seite steht also ein Kosmopolitismus, der den metropolitanen Städten seinen Stempel aufdrücken soll, auf der anderen Seite ein kosmopolitisches spirituelles Angebot, das (auf-)gesucht werden will.

²⁶ Zu diesen Punkten auch Srinivas, Faith, S. 93-155, 178f., 331, 335f.; Srinivas, Advent, S. 304.

²⁷ Srinivas, Faith, S. 153.