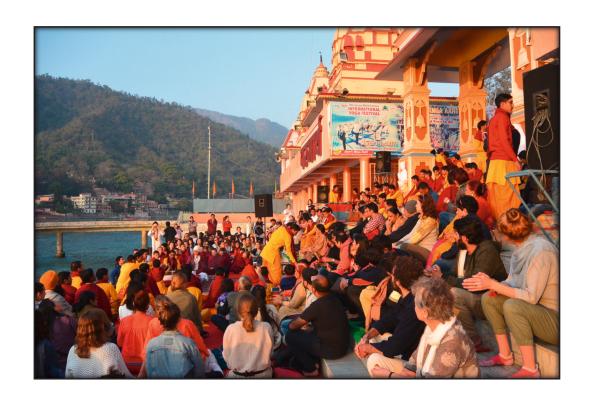
## Anna Kalina Krämer



SATSANG, SANGHA, SĀDHANA Zur Verortung von Spiritualität im indischen Rishikesh

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE Herausgegeben von Michael J. Casimir

Heft 55

2020

# ANNA KALINA KRÄMER

# SATSANG, SANGHA, SĀDHANA Zur Verortung von Spiritualität im indischen Rishikesh

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE Herausgegeben von Michael J. Casimir

Heft 55

### Vorwort des Herausgebers

Die von Prof. Dr. Martin Zillinger betreute Arbeit von Anna Krämer beschäftigt sich mit einem dynamischen Feld religiöser Praxis, das eine global wachsende Anhängerschaft verzeichnet, in einer transnationalen Verflechtungsgeschichte fortlaufend hervorgebracht wird und in Indien einen wichtigen Sektor des internationalen Tourismus ausmacht. Diese hinduistisch gerahmte, im globalen Norden neu gefasste und in Indien re-lokalisierte Praxis wird weltweit unter dem Begriff der Spiritualität geführt.

Der Begriff steht nicht nur im Zentrum der Praktiken und Reden der Akteure selbst, sondern wird auch im wissenschaftlichen Diskurs als Gegenbegriff zum historisch und dogmatisch aufgeladenen Begriff der Religion verwendet und unterstreicht die Möglichkeit einer individuell-evidenzbasierten Erfahrung. Anschaulich wird diskutiert und theoretisiert, wie diese "nicht-beschreibbare" Erfahrung, Formen des Lehrens und Lernens und die Körpertechniken der Anhängerschaft eines "Gurus" zusammenhängen. Hierfür wird das Konzept der Liminalität aufgegriffen und weiterentwickelt. Obgleich dieser Begriff als gut etabliert gelten kann, ist weder das heuristische noch das theoretische Potential dieser Theoriedebatte ausgeschöpft, wie nicht zuletzt in dieser Masterarbeit deutlich wird. Innovativ diskutiert die Verfasserin Liminalität als Praxis und Methode - d.h. als Verlaufsform und Prozess, wie von Victor Turner beschrieben, aber eben auch als Methode, die erlernt, umgesetzt und nachverfolgt werden kann. Hier operiert die Autorin überzeugend mit dem Begriff der accountability von Harold Garfinkel. Sich spirituell accountable, d.h. ausweisbar zu machen, wird sehr schön an den gestaffelten Formen der Initiation herausgearbeitet. Dafür führt die Autorin das Konzept der communities of spiritual practice ein. Lernen ist, wie sie in Anlehnung an Jean Lave schreibt "a form of evolving membership" und Teil der Vollzugswirklichkeit sozialer Praxis. Hier wird Liminalität zur Methode - zu einem Zeigen, Lehren und Lernen spiritueller Hingabe. Es geht um die Wiederholbarkeit, d.h. die Möglichkeit zur geübten Evozierung transformativer Spiritualität, die durch transnational mobile Akteure verhandelt und legitimiert werden und dabei ebenso transnational hervorgebrachte Vorstellungen von Authentizität und Gesetzmäßigkeiten pflegen. Die Arbeit stellt zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Erforschung lokal situierter und zugleich global vernetzter religiöser Bewegungen in der Gegenwart dar.

## Inhaltsverzeichnis

Vorv	vort de	s Herausgebers	i
Glos	sar		iv
Abki	ürzung	sverzeichnis	vi
Abbi	ldungs	- und Tabellenverzeichnis	vi
Prolo	og		vii
1.	Einle	eitung	1
2.	Eine	spirituelle Reise	6
2.1	. Aı	nkunft im heiligen Ort	7
2.2	. M	arktplatz spiritueller Möglichkeiten	10
2.3	. Di	e Suche nach dem Selbst	14
3.	Der	Besuch im Ashram	20
3.1	. Sa	stsang – in der Präsenz des Gurus	21
3	3.1.1.	Die Schwelle zum Mysterium	21
3	3.1.2.	Der Guru als Ritualführer	29
3.2	. Sa	ngha – die spirituelle Gemeinschaft	33
3	3.2.1.	Seva-Geben	34
3	3.2.2.	Merkmale der Zugehörigkeit	37
3.3	. Sa	dhana – im Kontakt mit dem Nicht-Beschreibbaren	46
3	3.3.1.	Liminalität als Methode	47
3	3.3.2.	Evidenzen spiritueller Erfahrung	53
4.	Verd	ortung von Spiritualität	60
4.1	. Ül	bersetzbarkeit der Praktiken	61
4.2	. Sp	oiritualisierung der Leistungsgesellschaft?	69
4.3	. Zu	ır Aktualität des Zentrums	75
5.	Fazi	t	83
6.	Lite	raturverzeichnis	86
7.	Anh	ang	98
7	Γranskr	ipt	98
5	Steckbri	iefe genannter Informant*innen	99
(	Genealo	ogie	100
ŀ	Karten .		105
]	Γäglich	er Ablauf im Ashram	106
1	Merkma	ale von Communitas und Liminalität	107

## Glossar

Aarti	Bestimmtes hinduistisches Morgen- und Abendritual	
Advaita	Nicht-Dualität von Atman und Brahman	
Asana	Körperstellung im Yoga	
Asket	Enthaltsam lebende Person	
Ashram, der	Kloster, hier aber auch manchmal Veranstaltungsort, Hostel o-	
	der Garten	
Atman	Die Seele, das Selbst, der inhärente Geist, der ein lebendes We-	
	sen animiert	
Baba	Respektanrede, geehrter Vater, hier aber auch manchmal Men-	
	schen, die aus gesellschaftlichen Zwängen und nicht aus Über-	
	zeugung einen Asketen-Status annehmen	
Bhajans	Das gemeinsame Singen voller Hingabe (Bhakti) von Liedern	
	zur Verehrung des Göttlichen	
Bhakti Yoga, der	Realisation durch Hingabe, Verehrung, Gottesdienst	
Brahman	Der absolute Geist, die universelle Seele	
Darshan	Sehen und das Gesehen werden von einem Gott oder Guru	
Ghat	Ins Wasser führende breite Stufen	
Guru	Lehrer*in, Meister*in, spirituelle/r Führer*in	
Gyani	Person in Ausbildung spirituellen Wissens, Teil einer Sangha	
Jivanmukhta	Erwachen/Erleuchtung zu Lebzeiten	
Jnana	Transzendente Weisheit	
Jnana Yoga, der	Realisation durch intellektuelles Wissen, Erkenntnis durch den	
	Intellekt	
Kali Yoga	Vierte von vier Zeitepochen des Kosmos, die durch Materialis-	
	mus, Atheismus und ungleicher Machtbeziehungen charakteri-	
	siert ist.	
Karma-Yoga, der	Realisation durch die selbstlose Tat	
Kurta	Langes Alltagshemd	
Mahasamadhi	Euphemismus für Tod, Übergang zum höheren Bewusstsein	
Mantra, das	Gebetsformel, die durch Klang und Rezitation wirkt	
Moksha	Befreiung, absolute Freiheit	
Murti, die	Eine Statue einer Gottheit	
	•	

Nirvikalpa Samadhi	Ein Zustand des Bewusstseins, in dem jegliche Dualität trans- zendiert wurde und nur das pure Bewusstsein der ultimativen Realität verbleibt.
Pradakshina	Rituelles Zirkeln oder Umschreiten eines heiligen Gegenstan-
	des wie ein Berg oder ein Grab
Prasad	Opfer für die Götter. Hier meist Essen in Form einer kleinen
	Süßigkeit bis hin zu einer vollen Mahlzeit für Bettler oder Teil-
	nehmer*innen eines Rituals. In jedem Prasad ist Shakti enthal-
	ten, welches die spirituelle Transformation anregt.
Puja, die	Akt der Hingabe, hinduistisches Ritual
Raja Yoga, der	Beherrschung des Geistes, häufig mit anderen Yoga-Arten
	praktiziert, wörtl.: König
Rishi	Wörtl.: der Seher, der Weise
Sadhana	Jede spirituelle Praxis
Sadhu	Ehrentitel für einen Asket oder Wandermönch
Samadhi, der	Höchster Bewusstseinszustand
Sangha, die	Gruppe eines Gurus, Anhängerschaft
Sannyasa	Ein Leben der Entsagung aller weltlichen Dinge
Sat Chit Ananda	Sat (das reine Sein, Wahre), Chit (Bewusstsein), Ananda (Se-
	ligkeit), Erkennen des "Ich bin"
Satsang, der	Das Zusammensein mit "dem Wahren", Treffen der Sangha mit
	ihrem Guru
Seva, die	Selbstloser Dienst
Shakti	Spezifische Energie
Svadhyaya	Tägliche spirituelle Untersuchung
Swami	Ehrentitel für einen Mönch in orangefarbener Robe
Upanishaden, die	Gesammelte Geheimlehren, Teil der Veden
Vedanta, der	Philosophie im klassischen Hinduismus, bezieht sich auf die
	Lehren der Upanishaden
Veden, die	älteste Heilige Schrift aus der hinduistischen Tradition
Vidyan	Weisheit, die weltliches, spirituelles, theoretisches und prakti-
	sches Wissen umschließt.
Yagna-Zeremonie	Bestimmtes Feuerritual, bei dem Opfer gebracht werden

## Abkürzungsverzeichnis

H.H. His Holiness
 NRO Nicht-Regierungs-Organisation
 Unv. Unverständlich
 CoP Communities of Practice
 CoSP Communities of Spiritual Practice
 TED Technology, Entertainment, und Design

## Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abb. 1: Aarti an den Ghats des Parmath Niketan Ashrams	
Abb. 2: Aushangtafel in der "Pumpernickel German Bakery"	12
Abb. 3: Julia Roberts im "Lotus Café"	17
Abb. 4: Eingang der Satsanghalle	24
Abb. 5: Motto des Ashrams	24
Abb. 6: "Innerer Kreis" bei der Ankunft	44
Abb. 7: Buchladen in Laxmanjhula	65
Abb. 8: Genaelogie der bekanntesten Gurus zur Zeit der Forschung	100
Abb. 9: Rishikesh Stadt	105
Abb. 10: Stadtteile der Untersuchung	105
Tab. 1: Steckbriefe meiner Hauptinformant*innen	99
Tab. 2: Täglicher Ablauf im Ashram	106

## **Prolog**

Rishikesh, Indien: Februar 2018

Der Tag ging zur Neige und meine Freundin Gitte lud mich ein, sie zur Aarti<sup>1</sup> am Parmarth Niketan Ashram zu begleiten. Die Zeremonie findet jeden Abend an vielen unterschiedlichen Ghats in Rishikesh statt. Der Weg dorthin ist besonders schön in diesem verzauberten Ort am Fuße des Himalayas. Wir schlendern also gemütlich, begleitet von der heiligen Ganga mit klarem, wilden Wasser zu unseren Rechten, unsere Füße eingebettet in schimmernden weißen Sand, umarmt von aufragenden grünen Bergen.

Schließlich kommen wir an Straßenständen vorbei und die untergehende Sonne taucht koloniale Fassaden in eine goldene Aura; Farben überall, die CD-Händler, die sich gegenseitig mit den Charts der aktuellsten Mantren übertönen, die Bekleidungsläden, mit ihrer Spezialisierung auf weiße Kurtas, die Bücherläden, in denen ich doch noch viel mehr stöbern wollte, die Cafés, die nun auch ayurvedisches Müsli anbieten. An jeder freien Fläche sehe ich Ankündigungen zu Satsangs und Retreats angebracht. So viele Gurus, die ich noch ausprobieren wollte; ich mache ein Foto zur Erinnerung.

Wir sitzen nun am Ghat des Ashrams, jede in einem besonnenen Schweigen versunken, im wohligen Gefühl den warmen Wind auf der Haut zu spüren und sich von der untergehenden Sonne streicheln zu lassen. Ich lasse meinen Blick schweifen.<sup>2</sup> Recht dicht gedrängt sehe ich viele "westliche" Frauen jeden Alters, ein paar "westliche" Männer und ziemlich viele Inder\*innen, die ungefähr die Hälfte ausmachen, scheinbar alles Tourist\*innen. In offiziellen Gewändern sind nur Inder\*innen, bis auf eine, Swami Sadhvi Bhagawati Saraswatiji. Ihre Geschichte erzählt sie sehr anschaulich in einem TED Talk "From Hollywood to Holy Woods" (2017). Sie ist nur eine von vielen, die als Reisende in den Ort kam und dann blieb. Seitdem lebt sie hier zu Füßen ihres Gurus und Oberhauptes des Ashrams H.H. Pujya Swami Chidanand Saraswatiji. Ihr Gewand ist orange, die Farbe der Swamis, ein mönchs- bzw. nonnenähnlicher Titel, der für die Entsagung von Eigentum und Familie steht. Sie hat sich in den letzten 20 Jahren mit der Etablierung des Ashrams in internationale Diskurse durch Entwicklungs-Hilfsprojekte sowie der Organisation des alljährlichen internationalen Yoga-Festivals einen Namen gemacht. Sie nimmt

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Die Hindi- und Sanskrit-Begriffe dieser Arbeit sind weder diakritisch markiert noch klein und kursiv gesetzt. Anstelle dessen sind sie im vorangestellten Glossar (S. iii; nach Svoboda 1993; Sivananda 2017; Strauss 2005) kurz definiert.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Das Deckblatt dieser Arbeit zeigt die beschriebene Sicht.

sich das Mikrofon und stimmt eine Rede für den abendlichen Abschluss der Aarti an. Schnell hole ich mein Aufnahmegerät heraus. Aus leicht verzerrt klingenden Lautsprechern höre ich ihre sehr hohe amerikanische Stimme sagen:

"[…] (I)t's not who we are that need to be purified because who we are is divine. Who we are is full and whole and complete and perfect. […] But all that, which we identify, that's not the core of our lifes; our egos, our anger, our grudges, our histories. All that is what actually leads to lack of peace that's what leads to suffering […]."<sup>3</sup>

Im Folgenden beschreibt sie die stattfindende Feuerzeremonie und ihre Bedeutung. Wortgewaltig und mit emotionaler Rhetorik erklärt sie, wie wir uns damit von all unseren
Ängsten und Sorgen befreien können, all das Leid der Welt lösen können. Indem wir uns
demütig zeigen, dem Göttlichen hingeben, dem Feuer unsere Identifikationen überlassen,
durch das "offering into that true divine fire of grace". Und schließlich endet sie in ihrer
Rede mit der Ankündigung des hauseigenen Führungskraft-Trainings, welches in englischer Sprache abgehalten wird und für jede\*n geöffnet ist.

Ein ganz "normaler" Abend in Rishikesh zwischen all den Menschen und ihren Aktivitäten: Es ist eine Atmosphäre, in der zum einen die "westliche" Leistungsgesellschaft pathologisiert wird, zum anderen Leidgeplagte normalisiert werden. Aber was passiert in dieser Normalität? Ein Bild vom traditionellen, authentischen "Ur"-Wissen wird vermittelt, das hier und jetzt direkt von der Quelle der spirituellen Erfahrung erlernt, in Form eines Zertifikats erworben und in den Alltag der Heimat mitgenommen werden kann. Ist es das, was wir hier suchen? Wenn es das Ende allen Leids ist, warum nicht?

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Der Mitschnitt ist leicht editorisch verändert; im Anhang befindet sich das gesamte Transkript. viii

## 1. Einleitung

Der Begriff *Spiritualität* ist durchdrungen von Vieldeutigkeit, Unbestimmtheit und individueller Auslegung. Traditionell referiert Spiritualität<sup>4</sup> als Konzept an die Erfahrungsdimension von Religion<sup>5</sup> (Aupers & Houtman 2008: 798). Doch wird es in der wissenschaftlichen Literatur als vages und offenes Konzept nur selten oder sogar explizit *nicht* definiert (vgl. van der Veer 2008: 789). Spiritualität kann als Teil von Religion gesehen werden, oder auch mit Religion gleichgesetzt werden (Streib & Hood 2015b: 4).<sup>6</sup> Sie kann aber auch als Alternative zur institutionalisierten Religion der euro-amerikanischen Moderne gesehen werden (van der Veer 2015: 233). Da immer mehr Menschen Religion und Spiritualität unterscheiden (vgl. Streib & Hood 2015b: 3), darf Spiritualität als emischer Terminus nicht unterschätzt werden, z.B. wenn Menschen sich als "more spiritual than religious" oder "spiritual, but not religious" (ebd.: 9) bezeichnen.<sup>7</sup> Spiritualität zu erfassen, ergibt so viele Erklärungen und Perspektiven wie Betrachter\*innen. Als eine "privatized, experience-oriented religion" (ebd.: 14) steht Spiritualität einer organisierten Struktur entgegen und unterscheidet sich allein dadurch, dass eine individualisierte Evidenz basierend auf der unmittelbaren Erfahrung des Individuums gilt (ebd.).

Eine Trennung von Religion und Spiritualität wird in dieser Arbeit nicht klar gezogen, denn der Begriff kann nur kontextuell verstanden werden; für diese Arbeit aus der Sicht des internationalen spirituellen Tourismus.<sup>8</sup> Vielmehr ist für diese Arbeit die religiösspirituelle Erfahrung Ausgangspunkt zur Verortung von Spiritualität. Wie und wodurch entsteht diese mystische Dimension der erlebten Erfahrung von sogenannter Spiritualität?

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Aus dem Lateinischen ist der Begriff etymologisch begründet von Spiritus: Geist, Atem, Hauch (Mack 2016: 115).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Religion ist in sich ein Produkt historischer diskursiver Prozesse (Asad 2002: 114). Bei der Abgrenzung von Religion ist ebenso zu bedenken, dass es sich nur um eine konstruierte Kategorie handeln kann, die auf europäischen Sprachen und Kulturen beruht. Religion ist in seiner Konzeption in anderen Teilen der Welt nicht unbedingt äquivalent (vgl. Bowie 2000: 22).

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Streib & Hood führen in ihrem Werk "Semantics and Psychology of Spirituality" (2015a) eine umfangreiche Untersuchung zu den Auffassungen von Spiritualität. Sie zeigen nicht nur verschiedene semantische Konzeptionen auf, sondern auch methodologische Perspektiven, Möglichkeiten zur Messbarkeit, Variationen "spiritueller" Biographien und psychologischer Auswirkungen.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Zur Diskussion zu dieser Aufteilung siehe auch Altmeyer & Klein (2015: 116).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> In dieser Arbeit wird Spiritualität als emischer Terminus verwendet, der häufig in der Linie der New Age-Bewegungen gesehen werden kann (vgl. Frøystad 2011: 82), oder aktuell stark durch den "westlichen" Yoga-Lifestyle Trend geprägt ist.

Schauplatz der Untersuchung ist die Kleinstadt Rishikesh im nord-westlichen Indien. Sie ist als bedeutender hinduistischer Wallfahrtsort besonders seit den 1960er Jahren durch die Hippie-Bewegung (vgl. Bräunlein 2012: 56) ein historisch gewachsenes Zentrum für religiös-spirituelle Motive. Nicht nur Sadhus, Swamis und andere Weisen finden sich an diesem Ort ein, um durch das Entsagen ihres weltlichen Lebens und in tiefer Meditation "Erleuchtung" zu erlangen. Auch ist Rishikesh ebenso ein Zentrum für jährlich wiederkehrende internationale Gurus und ihre Anhänger\*innen, die maßgeblich die lokalen Infrastrukturen von Spiritualität durch eine gewaltige Bandbreite an Kursen und Möglichkeiten zur zertifizierten Weiterbildung in therapeutischen bis hin zu esoterischen<sup>9</sup> Ausrichtungen prägen.

Der stetig wachsende Tourismussektor bringt immer mehr international spirituell motivierte Reisende in den Ort. Durch eine immer stärker vernetzte, globalisierte Welt sind kurze und lange Aufenthalte in Indien als spirituelles Land individuell buch- und planbar (vgl. Singamsetty 2016: 82). Das Reisen bleibt hingegen keine individuelle Geschichte, sondern ist, verstärkt durch die (Infra-)Strukturen der Globalisierung, in hegemoniale Bilder eingebettet, den *tourism imaginaries* (nach Salazar & Graburn 2014). Von Tourismusanbietern wird der Ort medial als Quelle "authentischer Spiritualität" beworben. Gerade im Trend des Achtsamkeits-Lifestyles des "Westens"<sup>10</sup> und indischen Nation-Building Kampagnen erfährt das Land eine Revitalisierung von Stereotypen wie Yoga und Meditation. "Indien und das, was von da kommt" (Dietmar 23.09.18)<sup>11</sup> ist exotisiert und wird als essentialisierte Quelle ursprünglichen, authentischen, spirituellen Wissens betrachtet (vgl. Hammer 2002: 1436; Beaman & Sikka 2016: 1, 3; Strauss 2000: 181).

Dabei ist das Phänomen des spirituellen Tourismus und die Reise ins "Andere" mit dem einhergehenden Versprechen zur persönlichen Transformation verbunden (Beaman & Sikka 2016: 3). Die Suche nach spiritueller Selbsterfahrung, innerer Glückseligkeit und der Hoffnung auf Heilung von Leid oder Krankheit und innerer Leere scheint nach wie vor das allgegenwärtige Motive der Reisenden zu sein und Startpunkte für die Suche

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Zur Abgrenzung von Esoterik als spirituelle Richtung siehe Kurth & Lehmann (2011: 148) oder Sutcliffe & Gilhus (2013: 3).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Der Begriff "der Westen" ist als abstrakte Denkkategorie zu verstehen und bezeichnet keine homogene Gruppe. Vielmehr ist mit dem "Westen" das europäisch-nordamerikanische hegemonial anerkannte Wissenssystem der sogenannten Industrienationen gemeint. In den Debatten der recherchierten Literatur und ebenso im Forschungsfeld ist die Verwendung meist so vorgezeichnet und ich übernehme den Begriff für diese Arbeit ohne Anführungszeichen.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Teilnehmer eines Meditationsseminars in Europa.

vieler Menschen aus Industrienationen mit materiellem Überfluss. Wie im Prolog exemplarisch deutlich wurde, wirkt der Ort wie eine "Blase",<sup>12</sup> eine heitere Welt, in der man nur genügend meditieren muss, damit das Elend der Welt aufhört. Denn die persönliche Transformation führt gleichzeitig zur Transformation der Welt (vgl. Sadhvi Bhagawati 22.02.18).

In dieser "Blase" zeichnet sich aber auch die Möglichkeit zur verkörperten spirituellen Erfahrung ab, die durch die Fülle an Kursen, Gurus, Wissen und Gemeinschaftserlebnissen an diesem Ort begünstigt und erfahrbar gemacht wird. Im Spannungsfeld von einer Kommodifizierung von Erleuchtung und einem Erleben von "that beyond words" (Atmananda 06.11.17) befinden sich international agierende Akteure auf der Suche nach persönlicher Transformation. Inwiefern wirkt der Ort aber transformativ auf die Besucher\*innen? Und durch welche Praktiken wird die spirituelle Erfahrung herbeigeführt? Hauptinteresse der Arbeit ist es, die situierten Lernpraktiken einer spirituellen Gemeinschaft, die als Gegenstand jenes Nicht-Greifbare haben, in ihrer Übersetzung zur verkörperten Erfahrung darzustellen.

Hierfür ziehe ich die Arbeiten von Victor Turner (1920-1983) heran. In dem Aufsatz "Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*" (1967), bezieht sich Turner auf die von Arnold van Gennep (1873-1957) identifizierte liminale Phase der Übergangsriten. <sup>13</sup> Klassisch geht es hier um Riten der Lebenskrisen, wie Geburt, Pubertät, Heirat und Tod, oder um zyklische kalendarische Ereignisse, wie Jahreszeiten und Mondphasen, (Turner 2000: 161). Diese, so van Gennep, sind "rites which accompany every change of place, state, social position and age" (1960[1909]: 189). Im Sinne dieser Definition, betrachte ich die spirituelle Reise als einen Übergangsritus und den Aufenthalt im Ort bzw. im Ashram als liminale Phase (von lat. *limen* = Schwelle). Damit folge ich Badone, die mit Verweis auf Graburn (1989), Crick (1985) und Harkin (1995) in einer touristischen Reise ebenfalls einen Übergangsritus wiedererkennt (2004: 183f.). Victor Turner entwickelte gemeinsam mit seiner Frau Edith Turner anhand der Forschung zur christlichen Pilgerschaft in "Image and Pilgrimage in Christian Culture" (1978) die

12 Der Begriff der Blase ist ein Konzept für die Synthese der schwer zu fassenden Atmosphäre, die diesen Raum umgibt und sich wiederum in klare Gruppenzugehörigkeitsdynamiken übersetzt. Aus emischer Per-

spektive wird häufiger mit dem noch schwammigeren Begriff "Energiefeld des Ortes" gesprochen.

13 Van Genneps "Rite de Passage" wurde bereits 1909 veröffentlicht. Allerdings nur auf Französisch, weshalb Turner die englische Übersetzung erst 1960 "entdeckte" und die Konzepte von Liminalität und Communitas entwickelte (Bräunlein 2012: 50). Nicht nur Turner, sondern auch andere, wie Edmund Leach, Mary Douglas und Max Gluckman arbeiteten sein Konzept weiter aus (Morris 1998: 248).

Konzepte von Communitas und Liminalität weiter. Der oder die Pilgernde, wie auch jede/r profane Reisende wird als rituelles Subjekt eines Übergangsritus betrachtet (Deeg 2005: 48). Schüttpelz beschreibt, dass Liminalität nicht eine weltweit einheitliche Erfahrung sei, wohl aber dennoch nach Turners (und van Genneps) abgeleiteten Motiven vergleichend untersucht werden kann (Schüttpelz 2016: 222). Grundmotive bzw. zentrale Etappen sind: Eine vorausgegangene Krise, eine Reise zum "Zentrum da draußen" (Turner 1973), eine Phase des Weder-Noch, Gefühle der Gleichheit, spontane Sympathie für Mitbetroffene und die Umkehr der gewohnten Ordnung (vgl. Schüttpelz 2016: 222f.). In den Arbeiten von Turner, der als bekennender Pilger und damit als religiöser Religionsforscher kritisiert wurde (vgl. Horton 1993: 167), sehe ich hier Parallelen zu meinem Feld, die mir nicht nur zur Einordnung und Interpretation meiner gewonnenen Daten, sondern auch zur Bestimmung meiner eigenen Positionalität im spirituellen Erfahrungsraum helfen.

Mittels eines Stipendiums des Deutschen Akademischen Austausch Dienstes und des Global South Studies Centers konnte ich mich im Zeitraum von November 2017 bis März 2018 in das Feld des spirituellen Tourismus und spiritueller Praxis begeben. Ich habe mich einem Guru und seiner Sangha angeschlossen, war in das Ashram-Leben eingebunden und folgte dem Weg einer spirituellen Reise. Das Besondere an dieser Arbeit ist, dass die Thematik um etwas kreist, was nach non-dualistischer Lehre, also die Ansicht des Nicht-Geschieden-Seins, sich nicht mit Worten erfassen lässt. Um den Anforderungen des Feldes gerecht zu werden, musste ich den Wunsch mit dem Verstand zu verstehen und eigene Kategorisierungen loslassen. Viele der gewonnenen Daten sind von meinen Informat\*innen und mir individuell erlebt, selbstreferenziell, von spirituellen Erfahrungen emotional gefärbt und schwierig zu vergleichen. Um aber den Anforderungen des Kulturrelativismus, Holismus und der vergleichenden Methode gerecht zu werden, bietet meine eigene Positionalität als Mitglied der Gruppe<sup>14</sup> die besten Voraussetzungen. Mit Hilfe der Anwendung ethnologischer Methode, wie die Teilnehmende und Systematische Beobachtung, Dichte Teilnahme (Spittler 2001), Interviewführung und Dokumentation,

-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Mein erster Besuch in Rishikesh war im Jahre 2007, wo ich mich der Sangha von ShantiMayi (sic!) anschloss. Seitdem bin ich immer wieder über die Jahre in den Ort zurückgekehrt, jedoch ohne mich explizit einem Guru zugehörig zu fühlen, mich dennoch als Teil der spirituell Motivierten zu sehen. Damit bewegt sich aber auch der Forschungs-Fokus weg von der "marginalisierten" Gruppe im außen, fremd der eigenen Kultur, hin zur eigenen Gruppe, die sich in der "Fremde", im außen bewegt (vgl. Rottenburg 2001: 41f.).

Feldnotizen, Fotografien und Sammeln von Dokumenten,<sup>15</sup> ist es möglich einen Teil dieser Erfahrungswelt in Form dieser Abschlussarbeit nach außen zu bringen. Durch das Schreiben ist es allerdings unumgänglich eine künstliche Außenseitersicht zu erzeugen (vgl. Rottenburg 2001: 42).

Ganz dem Verlauf einer Reise entsprechend werde ich hierfür in Kapitel 2 zunächst den Ort als Zentrum und seine Besucher\*innen in Punkt 2.1 vorstellen. Punkt 2.2 bietet dann einen Überblick über das Angebot spiritueller Beschäftigung und Praktiken. Es werden tourism imaginaries hinsichtlich der Abgrenzung zum Anderen beschrieben, um dann in Punkt 2.3 auf das Bild der typischen Beweggründe einer spirituellen Reise einzugehen. Kapitel 3 thematisiert die konkreten Praktiken der Spiritualität anhand des Besuchs im Ashram, als Zentrum im Zentrum. Wie sich der Alltag in dieser Zeit gestaltet, lässt sich im Titel dieser Arbeit ablesen. Zunächst wird in Punkt 3.1 durch eine Dichte Beschreibung des Satsangs, also dem Zusammenkommen mit dem Guru, auf die Merkmale von Communitas und Liminalität eingegangen. Hierbei wird aufgezeigt, inwiefern es sich hier um ein Zentrum zweiter Ordnung handelt. In der Darstellung der Sangha als spirituelle Gemeinschaft in Punkt 3.2 wird deutlich, in welcher Art und Weise sich ihre Zugehörigkeit zeigt und wie schlussendlich durch situiertes Lernen und Lehren (nach Lave & Wenger 1991) die inhärente Hierarchie von Initiand\*in und Guru situiert hergestellt wird. Punkt 3.3 zeigt anhand von Sadhana, der spirituellen Praxis, wie in der Liminalität als Methode, also der Lösung aus der Krise, auch der Weg zur spirituellen Erfahrung gesehen werden kann. Durch das Heranziehen von Garfinkels accountability (1967) wird deutlich, wie individuelle Erfahrungen Referenzpunkte für sich selbst und andere erzeugen. Kapitel 4 bewegt sich wieder außerhalb des Ashrams und stellt vertiefend dar, inwiefern eine Spiritualität in Rishikesh verortet werden kann. Punkt 4.1 geht dafür auf raum-zeitliche Komponenten von Grenzen der Erfahrbarkeit ein. Anschließend wird in Punkt 4.2 kritisch auf die Kommodifizierung und Zirkulierbarmachung von "Erleuchtung" eingegangen, um darüber hinaus in Punkt 4.3 die Aktualität des "Zentrums da draußen" (Turner 1973) zu hinterfragen. Mit Hilfe des weitergeführten Konzeptes der Liminoidität (Turner & Turner 1978) wird die Notwendigkeit transformativer Kräfte für die Erneuerung der Gesellschaft dargestellt. Kapitel 5 schließt mit einer Zusammenfassung der Hauptargumente.

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Der Arbeit geht ein Methodenbericht voraus, weshalb hier nicht mehr explizit auf die angewandten Methoden eingegangen wird.

## 2. Eine spirituelle Reise

Eine Reise birgt Ideen von anderen Orten, Vorstellungen von dem, was dort zu finden ist. Sie ist "embedded in imaginaries shaped by desires to bridge the gap between self and other" (Badone 2016: 5). Das Phänomen des Reisens ist bestimmt durch einen Ortswechsel, eine geographischen ebenso wie einer kulturellen Veränderung, vor allem hier, wenn es darum geht, in das Fremde, das Exotische oder das "authentische" Indien zu reisen (Beaman & Sikka 2016: 2). In dem Aufsatz "The Center Out There: Pilgrim's Goal" (1973) beschreibt Turner, wie das räumliche Ziel der Reise sich selbst erschafft, wenn es weit genug weg vom Herkunftsort und dennoch anziehend genug auf die Pilgernden wirkt (Coleman 2016: 299). Für Pilgernde gilt es, die Heimat und den gewohnten Alltag zu verlassen, um an den Ort des Heiligen zu reisen. "The peripherality of pilgrimage shrines and the temporal structure of the pilgrimage process, beginning in a Familiar Place, going to a Far Place, and returning, ideally 'changed', to a Familiar Place" (Turner 1973: 213). Das Familiäre wird zur Peripherie, indem das Individuum von diesem Zustand in die liminale Phase schreitet. Die Schwelle, das Zentrum da draußen, ein Ort und Moment "in and out of time" (ebd.: 214) wird erreicht.

Rishikesh als historisch gewachsenes Pilgerzentrum ist ebenjenes "Zentrum da draußen". Turners Perspektive wird allerdings nicht auf hinduistische Pilger angewandt, sondern auf jene des internationalen Tourismus. Hierfür wird zunächst in Punkt 2.1 nach der Vorstellung der Topographie des Ortes der spirituelle Tourismus typologisiert. In Punkt 2.2 wird dann der Marktplatz spiritueller Möglichkeiten dargestellt, mit denen sich die Tourist\*innen involvieren können. Des Weiteren wird explizit auf die Abgrenzung zum "Anderen" eingegangen, die als Voraussetzung zur Konsumption des spirituellen Angebots wirkt. Nach Turner erhofft sich der oder die Reisende den Kontakt mit dem Sakralen, dem sacra, um entweder das Wunder in körperlicher oder seelischer Transformation zu erfahren (1973: 214). Dieser Kontakt wird in dieser Arbeit mit der Bezeichnung "das Wahre" verbunden, das im Feld auch mit dem Ultimativen, dem Selbst oder Gott benannt wird. "The pilgrim, or the hero of the 'quest' tale, who goes on a long journey to seek his identity outside structure" (Turner & Turner 1978: 250). Diese Erlebnisreise oder Suche nach dem authentischen Wahren schaut auf eine lange Tradition zurück. Hierfür wird in Punkt 2.3 nicht nur der Begriff Spiritualität historisch eingebettet, sondern auch der typische sozio-ökonomische Hintergrund der heutigen Reisenden aufgezeigt.

## 2.1. Ankunft im heiligen Ort

Die Stadt Rishikesh ist in den letzten zehn Jahren besonders populär geworden, wie eigene Beobachtungen ergeben, kann aber auch auf eine lange Geschichte vor dem heutigen Berühmtheitsgrad zurückblicken. Angefangen von früheren *nation-building* Prozessen (Anderson 1983) in Kolonialzeiten (1858-1947), über das Treiben der Hippies in den 1960ern bis hin zur heutigen Revitalisierung durch den Yoga-Trend des Westens. Nicht nur Swami Vivekananda (1863-1902), wie wir noch sehen werden, rief zur Verbreitung spiritueller Lehren auf, auch der ortsansässige Swami Sivananda (1887-1963) ist maßgeblich an der Popularisierung von Rishikesh beteiligt. Durch eine extensive Verbreitung von Audio- und Printmedien prägte er den "Export-Guru" als ein authentisches indisches Produkt (Strauss 2000: 173).

In diesem abgesteckten Zeitraum wurde Rishikesh hinsichtlich spiritueller Bewegungen umfassend dokumentiert. Mircea Eliade (1907-1986) forschte im Ort beispielsweise im Jahre 1931-32 für seine Dissertation "Yoga" (1936). Auch hat die Musikgruppe "The Beatles" aus ihrer "Guru-Zeit" einen eigenen großflächigen Ashram hinterlassen, der mittlerweile zwar verfallen, aber nach wie vor ein bedeutendes touristisches Ziel ist. Sarah Strauss forschte seit 1992 zur interkulturellen Perzeption von Yoga in Rishikesh (2005), Lise McKean zur Guru-Bewegung (1996), Kathinka Frøystad zu wissenschaftlichen Legitimierungen von spirituellen Gruppen (2011), ebenso beide in Rishikesh, und auch in jüngster Zeit beendete Clemens Eisenmann (2019fc.) seine Dissertation zu Yoga mit Teilstudien aus Rishikesh. Wie genau ist aber dieser Schauplatz sozio-geographisch zu verorten?

#### **Topographie**

Rishikesh ist wie viele andere Städte, die an der heiligen Ganga liegen, ein bedeutender hinduistischer Pilgerort. <sup>16</sup> Der Ort liegt circa sechs Autostunden nördlich von der Hauptstadt Delhi im Bundesstaat Uttarakhand und ist aufgrund des größten Bahnstrecken-Netzwerks der Welt für Reisende eher einfach zu erreichen. Weit abseits des Stadtzentrums befinden sich die flussaufwärts gelegenen spirituell und touristisch interessanten Stadtteile. Sie erstrecken sich der Länge nach von Ramjhula nach Laxmanjhula und bergauf

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Der Ort liegt am Fuße des Himalayas auf 372 Meter Höhe über NN und ist und nach indischen Maßstäben eine kleine Stadt mit 71.000 Einwohnern. Zusammen mit der nahe gelegenen größeren Stadt Haridwar geöhren beide Orte zu hinduistischen heiligen Stätten, die in der Presse als "twin national heritage cities" (Sharmal 2015) beschrieben werden.

nach Tapovan, wo auch der Ashram der Untersuchung liegt (siehe im Anhang Abb. 8 und 9 zur Übersicht). Parallel zum Fluss verläuft eine Straße, an der sich das Geschehen abspielt. Hier sind die unterschiedlichsten Bekleidungs- und Souvenirläden, Teestände, Restaurants und Cafés sowie Ashrams, Hotels und Hostels angesiedelt. Zum Fluss hin führen Ghats ins Wasser und zur anderen Seite ragt ein steiler Berg auf. Der neue Stadtteil Yogavillage etabliert sich gerade mit größeren Hotelkomplexen und Yoga-Schulen, die international anerkannte und begehrte *Yoga-Alliance-*Zertifikate vergeben. Nicht ohne Grund gilt Rishikesh als derzeitige Yoga-Hauptstadt der Welt (Sharmal 2015). Die Atmosphäre ist normalerweise sehr friedvoll. Der Ort ist außerdem, da im Hinduismus heilig, per Gesetz vegetarisch und alkoholfrei.

### Spiritueller Tourismus

Wie in fast allen anderen Religionen ist das Pilgern<sup>18</sup> zu einer Heiligen Stätte, dem *locus sacer* (Deeg 2005: 45), eine Praktik, um sich vom Alltag zu entkoppeln und so aus unterschiedlichen Gründen, wie Bitte um Segen oder physisch-seelische Heilung, Besinnung, Ehrerbietung oder innere Ausrichtung, in eine Phase der sozialen Grenzsituation zu gelangen (Jain et. al 2012: 158). So ist es auch im Hinduismus eine zentrale religiöse Praxis, Pilgerstätten zu besuchen. Rishikeshs Stadtbild und Infrastruktur sind dementsprechend vom indischen Pilgertourismus deutlich geprägt. Entscheidend ist, dass eine klare Trennung zwischen der indischen traditionellen Pilgerschaft und dem internationalen Tourismus besteht. Genauer gefasst können die internationalen Reisenden in eine ausschließlich spirituell motivierte Gruppe und die indischen Reisenden in den Freizeit- und Erholungstourismus sowie in den Pilgertourismus gegliedert werden.<sup>19</sup>

Turner unterscheidet vier Arten des Pilgerns: 1. die prototypische, 2. die archaische, 3. die mittelalterliche und 4.die moderne Pilgerfahrt (1978: 17-19). Bezogen auf das Treiben in Rishikesh, kann bei der indischen Pilgerschaft von der prototypischen Form gesprochen werden. Diese zeichnet sich durch die Autorität traditioneller religionsstiftender

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Die Geburtsstätte des "westlichen" Yogas kann in Rishikesh angesiedelt werden. Siehe zur Konzeption von Yoga explizit in Rishikesh beispielsweise Eliade (1936); Strauss (2005); Aggarwal et al. (2008). Zum Phänomen der "(ver)westlichten" Konzeption von Yoga allgemein siehe Strauss (2000) und van der Veer (2006; 2008; 2013). Zu einer kritischen Auseinandersetzung zum "Wellness-"Tourismus durch Yoga als Heilmethode in Rishikesh siehe Strauss (2005: 57-59); Lucia (2018: 47); Hoyez (2007).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Aus dem lateinischen *peregrinus*, "in der Fremde sein" (Antz 2012: 235).

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Der indische Tourismus nimmt ab Ende März zu, weshalb im Ort Touristenläden nach wie vor auch nach indischen Bedürfnissen stark vertreten sind. Im Gegensatz zum gleichbleibenden Strom des traditionellen Pilgertourismus ist der spirituelle Tourismus besonders in der Hochsaison zwischen Februar bis April vertreten.

Evidenz aus. Der internationale Tourismus lässt sich in der modernen Pilgerfahrt verorten. Besondere Merkmale sind die Nutzung von Hilfsmitteln wie der moderne Transport oder Nutzung von Massenmedien und Technik (vgl. ebd.).

In der Arbeit von Shinde (2007) wird z.B. untersucht, ob von einem Übergang vom typischen Pilgerwesen hin zum profanen Tourismus gesprochen werden kann. <sup>20</sup> Er beschreibt strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Touristen und Pilgern. Beide Formen, so sagt er, "are seeking for deeper meanings" (ebd.: 186). Die Unterscheidung liege auf dem phänomenologischen Level, nämlich den hedonistischen Motivationen der Tourist\*innen (ebd.). Religiös motivierter Tourismus ist vorwiegend mit einem spezifischen Ziel, wie dem sakralen Ort, verbunden (Zwisler 2011: 327). Der spirituelle Tourismus und der Pilgertourismus gleichen sich darin, den Ort wegen eines religiösen oder spirituellen Motivs aufzuschen. Der große Unterschied liegt in dem Weg zu ihrem Ziel (vgl. Da Graça Mouga Poças Santos 2003: 40; zit. in. Blackwell 2007: 38): Im Feld stellt sich heraus, dass spirituell Reisende nicht pilgern. Während bei der Pilgerschaft der Weg essentieller Bestandteil der religiösen Praxis ist, ist beim spirituellen Tourismus in Rishikesh der Weg dorthin eher ein notwendiges Übel. Viele Informant\*innen haben bestätigt, dass sie die komfortabelste Variante als Reiseart wählen und sich vom Flughafen mit einem privaten Taxi abholen lassen.

Auch verdeutlicht sich die Trennung zwischen internationalen Besucher\*innen und indischen Pilger\*innen in Rishikesh an Aussehen und Tätigkeit. Während des Aufenthaltes im Ort "teilen" sich die verschiedenen Gruppen<sup>21</sup> öffentliche Räume wie Verkehrswege und Restaurants. An anderen Orten, wie spezifische hinduistische Tempel oder bestimmte Yoga-Kurse, bleiben die Besuchergruppen unter sich. Die indische traditionelle Pilgerschaft kommt zum *locus sacer*, um sie haptisch zu erleben, um ein religiöses und jenseitiges "Soll" zu erledigen bzw. Karma abzulösen für folgende Leben (vgl. Deeg 2005: 46). Sie besuchen spezifische Tempel, bewegen sich in großen Gruppen, tragen meist traditionelle Kleidung wie Saris und bleiben lediglich tageweise vor Ort.<sup>22</sup> Spirituell motivierte

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Eine andere Einteilung bieten Pavicic et al. an: Sie beschreiben ein Kontinuum von Reiseformen, wo an einem Pol die Pilger am sakralen und die Touristen am säkularem Polt angeordnet sind (2007: 54).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Natürlich sind die Gruppen nicht als abgeschlossene Entitäten zu sehen, sondern vielmehr als Konglomerate unterschiedlicher Hintergründe, Motivationen und Aktivitäten.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Es ist zudem recht üblich, gar nicht im Ort zu nächtigen, sondern mit der Bahn oder für die ökonomisch Stärkeren mit dem Auto anzureisen, die Tempel zu besuchen, die Glocken des Tempels zu läuten (weshalb die Akustik in Laxmanjhula auch unverkennbar ist), sich etwas Gangawasser in Plastikkanistern einzupacken und ein Bad in der Ganga zunehmen.

internationale Reisende dagegen sind mit diesseits gerichteten Anliegen angereist, besuchen beispielsweise Yoga-Kurse, sind alleine oder in kleinen Gruppen unterwegs und bleiben durchschnittlich einen Monat.

Allerdings reisen im Verlauf der letzten 10 Jahren auch immer mehr Inder\*innen, um diese Aktivitäten wahrzunehmen und Leistungen und Güter zu konsumieren, sich somit von der traditionellen Pilgerschaft abgrenzen und eher den internationalen Reisenden anzuschließen. Durch Merkmale wie westliche Kleidung, Herkunft aus Städten, Interaktionsfreudigkeit mit internationalen Reisenden und häufig durch ein Studium im Ausland sind sie von dem traditionellen Pilgertum zu differenzieren. Heelas bestätigt, dass sich seit den 1990er Jahren auch in der urbanen Mittelschicht Indiens New Age Bewegungen niedergeschlagen haben (1996: 113).

Zusammenfassend besteht also eine ähnliche, vielleicht sogar gleiche Motivation in den Ort zu reisen. In ihren Aktivitäten aber unterscheiden sich die beiden Gruppen aber deutlich, obwohl die Grenzen zwischen beiden in Bezug auf die Herkunft der Mitglieder\*innen fließend sind und nicht entlang nationaler/geographischer Zugehörigkeit getrennt werden kann. Daher fokussiere ich mich in dieser Arbeit auf die Gruppe des spirituellen Tourismus<sup>23</sup> mit besonderer Betrachtung der indischen wie nicht-indischen spirituellen Praktiken, nicht aber auf die traditionellen hinduistischen Praktiken des Pilgerns. Bevor aber näher auf die Motivation der Reisenden eingegangen wird, wird im folgenden Kapitel dargestellt, welche Infrastrukturen und welches Angebot sich in Rishikesh etabliert hat und inwiefern man sich in Aktivitäten involvieren kann.

## 2.2. Marktplatz spiritueller Möglichkeiten

Wie dargestellt, geht es um die Stadtteile Laxmanjhula, Ramjhula, Tapovan und Yogavillage. In diesen Stadtteilen von Rishikesh halten sich so gut wie alle spirituell Reisenden auf. Dementsprechend gestalten sich auch das Straßenbild und die Lokalitäten, in denen man einkehren und verweilen kann. Die Intensität macht sich vor allem durch die hohe Dichte von internationalem Publikum, aber auch an Postern, Flyern und Kursangeboten bemerkbar. Auch befinden sich deutlich mehr kleinere Ashrams und Orte von

10

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> In Arbeiten wie z.B. von Yvette Reisinger werden auch die Begriffe "Transformational Tourism" (2013) oder wie von Cornelia Voigt und Christof Pforr "Wellness-Tourismus" (2014) verwendet. Ich entscheide mich für den Terminus "Spiritueller Tourismus", da er die individuelle Auffassung von Spiritualität zulässt.

spirituellem Interesse in diesen Stadtteilen und Alltagswege sind innerhalb dieser Grenzen, was den oben beschriebenen Eindruck, sich in einer "Blase" zu befinden, hervorruft.

### Internationalisierung der Gurus

Etymologisch bedeutet das Wort "Rishi" Seher, oder Weiser und deutet aufgrund des Namens auf eine lange Tradition von spiritueller oder kontemplativer Beschäftigung hin. Im Hinduismus gibt es die Möglichkeit, sich den weltlichen Verpflichtungen zu entsagen und als sich Asket oder Sadhu in einem Ashram den Lehren der Gelehrten zu verpflichten oder die Abgeschiedenheit zu suchen, um in Meditation zu Moksha oder im umgangssprachlichen Wortgebrauch zur "Erleuchtung" zu gelangen. Rishikesh bedeutet demnach "Die Heimat der Seher" (Parmarth 2019). Und auch heute noch trifft man auf unzählige Sadhus und Babas am Ufer der Ganga und in den Wäldern, die dort in Höhlen oder zusammengebauten Hütten wohnen, Rituale und Zeremonien durchführen oder andere Arten der Selbstrealisation praktizieren oder am Straßenrand auf Spenden zu warten. Denn es heißt, für ein "Erwachen" oder "Erleuchtung" genüge es, in der Präsenz eines heiligen Ortes oder eines Gurus zu sein (vgl. Wilke 2017: 184).

Die Recherche zur Guru-Dichte in Rishikesh ab dem Ende des 19. Jahrhunderts zeigt hinsichtlich der Herkunft verschiedener Gurus, dass beginnend mit der Hippie-Bewegung Gurus vermehrt nicht-indischer Herkunft sind. In der sich im Anhang befindenden Genealogie zeigt sich ganz markant (anhand des runden Symbols für "nicht-indisch"), dass zum Zeitpunkt der Untersuchung ausschließlich internationale und nicht mehr indische Gurus präsent waren. Auch ist zu erkennen, dass mehr Frauen den Guru- oder Swami-Titel tragen bzw. er ihnen zugesprochen wird. Keine\*r der internationalen Gurus hat ihren oder seinen Hauptwohnsitz in Indien, weshalb die Gurus, auch wenn sie einen "eigenen" Ashram besitzen, sich auch nur saisonbedingt im Ort aufhalten, also auch zum Zentrum reisen. Das heißt, Gurus und spirituelle Reisende sind vor allem in den klimatisch angenehmen Monaten zwischen Februar und April anzutreffen.

### Das Angebot zur spirituellen Transformation

Den Wünschen und Bedürfnissen des spirituellen Tourismus entsprechend hat sich in Rishikesh seit den 1960ern mit der damaligen Hippie-Bewegung ein großes Angebot zur spirituellen Transformation etabliert.

Es gibt einen breiten Markt an Events, Programmen und Kursen für den internationalen spirituell motivierten Tourismus. Das immense Angebot erstreckt sich von Aus- und

Weiterbildungen für Yoga, Massage, Reiki, Tantra bis hin zu den verschiedensten Techniken und Traditionen, die in riesigen Ashrams in abgelegenen Gebieten, Ashrams im Ort oder aber auch direkt in kleinen Räumlichkeiten in Seitenstraßen im Ort zu finden sind. Die Dauer und Art erstreckt sich von Monatskursen, Schnupperkursen, bis hin zu wöchentlichen (z.B. *Women-circles*) und täglichen Treffen (Aktivitäten wie Bhajans, Satsangs, Tanzen), Gruppen- oder Einzelsitzungen (bspw. Inneres-Kind-Reisen, Kakao-Zeremonien, Reiki oder Astrologie-Sitzungen). Das Angebot kann je nach Institution auf professionalisierten Webseiten Monate im Voraus gebucht oder auch direkt vor Ort unter anderem auf Spendenbasis besucht werden und wird häufig mit den Attributen "authentisch", "zertifiziert" und "spirituelles Erbe" beworben. Auch gibt es über die letzten zehn Jahre hinweg immer mehr Angebote von westlichen fliegenden Händler\*innen. Vor Ort gibt es für Werbezwecke und Austausch schwarze Bretter (siehe Abb. 2), die frei zur Nutzung und Gestaltung sind.<sup>24</sup>



Abb. 2: Aushangtafel in der "Pumpernickel German Bakery", eigene Fotografie

Zu erkennen sind verschiedene Ankündigungen wie zu Satsangs, *Healing-Sessions*, *Spiritual Intuitive Sessions*, *Breathwork*, zu diversen Yoga-Arten oder auch einen Aufruf zur

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Dafür verwenden die Anbieter\*innen entweder ihren spirituellen Namen oder ein Pseudonym, da sie offiziell gewerblich nicht aktiv sein dürfen. Ihre Visumsregularien lassen dies nicht zu, was streng von Beamten kontrolliert wird.

Mitarbeit beim *Karma Animal Trust*. Es werden Flyer auf der Straße von Westler\*innen verteilt oder in den Restaurants und Cafés ausgelegt. In sozialen Netzwerken wie Facebook gibt es Gruppen, die über Events und Retreats im Ort informieren. Die Auswahl des beschriebenen Angebots ist nicht zwingend genuin "indisch" und dennoch entsteht ein Gefühl der spirituellen Verdichtung durch die allgegenwärtige Präsenz des Überangebots zur persönlichen Transformation.

Diese knappe Darstellung des Angebotes für Reisende aus häufig ökonomisch stärkeren Ländern zeigt den Überfluss an Möglichkeiten, sich in ein Vorhaben oder Projekt zu involvieren, Dienstleistungen zu konsumieren oder Techniken und Wissen zu erlernen.<sup>25</sup> Wie in dieser Zeit transnationale spirituelle Formate lehr- und lernbar gemacht werden und wie diese für die für Besucher\*innen je nach individueller Aufenthaltsdauer abrufund abgreifbar gemacht werden, wird in Kapitel 3 durch den Besuch im Ashram dargestellt. Dieser ist die häufigste Aktivität (neben Yoga mit Asana-Übungen), die von den spirituell Suchenden wahrgenommen wird.

### Die Abgrenzung zum Anderen

Wer aber sind die spirituell Suchenden bzw. Konsument\*innen? Im Feld besteht "der Westen" vorwiegend aus Menschen aus finanziell starken Industrienationen. "To be a European in the Orient *always* involves being a consciousness set apart from, and unequal with, its surroundings" (Said 1979: 157, Herv. i. O.). Im Ort scheint die Gegenüberstellung, wie von Saids Orient zu Okzident, hier westlich zu indisch eingeprägt und als hegemonial anerkannt zu sein. Die Gegenüberstellung von Westler\*in und Inder\*in wird im gesamten Feld reziprok (vor Ort und außerhalb des Ortes und auch in der bearbeiteten Literatur) verwendet und ich übernehme diese Aufteilung daher für diese Arbeit. Es stellt einen Sammelbegriff für den internationalen Tourismus dar, der unter dem Terminus "western people" in Rishikesh hauptsächlich europäische Nationalitäten sowie Israel, Russland und Brasilien einschließt.<sup>26</sup> Allerdings kommen auch immer mehr Menschen

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Die Geldflüsse werden in dieser Arbeit weitestgehend ausgeklammert. In einer weiterreichenden Untersuchung müsste unbedingt der ökonomische Hintergrund der Praktiken beleuchtet werden.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Meinen Beobachtungen zufolge haben in den letzten zehn Jahren Besucher\*innen aus Israel abgenommen, dafür kommen vermehrt Brasilianer\*innen nach Rishikesh. Das liegt unter anderem an dem zunehmenden Bekanntheitsgrad von Prem Baba, der ursprünglich aus Brasilien kommt. Auch kann dies an Moojis Sangha liegen, der seinen momentanen Hauptwohnsitzt in Portugal hat, Mooji selbst ist allerdings jamaikanischer Herkunft. In Rishikesh sind häufig kleinere Gruppen gleicher Nationalität anzutreffen. Dies ist ebenso auf die Wirkkraft der Gurus im Ausland zurückzuführen. Zur Übersicht der unterschiedlichen Gurus verweise ich auf die Genealogie im Anhang.

asiatischer Industrienationen wie Südkorea oder Japan in den Ort, die dann trotzdem unter "western people" fallen, jedoch auch immer häufiger als "the Chinese" bezeichnet werden, worunter dann allgemein Menschen mit asiatischen physiognomischen Merkmalen fallen. Eigenbezeichnungen reichen hier von Reisende (*traveler, dweller from mother earth, being from space*), Anhänger\*in (*devotee, disciple*), spirituell Suchende (*seeker*) bis hin zu Yoga-Schüler\*in/Lehrer\*in und allgemein Westler\*in. Was sie in erster Linie verbindet, ist das gemeinsame Ausländersein.

Die Gegenüberstellung von Orient und Okzident als Denkkategorien mag zu Analysezwecken hilfreich sein, jedoch scheint es, als gäbe es ein aktives Interesse von beiden Seiten, in der Hinsicht des spirituellen Angebots diese Trennung aufrecht zu erhalten. Zugespitzt formuliert ist ein Machtgefälle von beiden Seiten anscheinend gewünscht, da Nicht-Inder\*innen nach Indien kommen, um indisches spirituelles Wissen zu erhalten und allein Inder\*innen dieses Wissen weitergeben können.<sup>27</sup> Nur durch diese bewusste Aufrechterhaltung des Anderen kann das mystifizierte "authentische" Wissen erst versprochen und "angeboten" werden.

### 2.3. Die Suche nach dem Selbst

Da in dieser Arbeit die Reisenden betrachtet werden, ist es wichtig zu verstehen, mit welchen Erwartungen sie ankommen. Salazar & Graburn verwenden den Begriff tourism imagineries (2014) als Ausdruck für mitgebrachte und reformierte Ideen. Diese Imaginationen sind häufig durch Gegenüberstellungen (Kultur-Natur, hier-dort, innen-außen) geprägt (Salazar & Graburn 2014: 1). Wie das, was es scheinbar nicht zu Hause gibt (innen, hier) muss es im außen (dort, in der unbekannten, exotischen Ferne) geben. Fabian spricht dabei von einem Prozess temporären und räumlichen Otherings (vgl. 2002: o.S.; zit. n. Salazar & Graburn 2014: 2). "As a result, 'primitive' peoples and 'Oriental Others' play an important role in the Western tourism imaginary" (Badone 2016: 39). Die mitgebrachten Erwartungen (imagineries) stehen dialektisch in einem Geflecht aus Reisenden, der lokalen Bevölkerung und den Tourismusanbieter\*innen (Salazar & Graburn 2014: 13). Nicht nur die heutigen Medien und Reiseberichte dienen dabei als Quelle. Gerade Indien ist durch koloniale Zeugnisse gut beschrieben. "[W]hat can be a quest for authenticity,

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Nicht-indische spirituelle Lehrer\*innen scheinen "initiiert" zu sein und dieses Wissen zu verkörpern. Dieses Thema ist jedoch zu komplex, um in einigen wenigen Sätzen behandelt zu werden. Ich verweise auf die Genealogie im Anhang.

or, put otherwise, the 'Truth', can perpetuate stereotypes and feed imperialist nostalgia" (Beaman & Sikka 2016: 5). Appadurai spricht von einer "Lehnstuhlnostalgie", die durch Medien, Filme, Videospiele und Reiseliteratur das Bild eines "fernen Mystischen" erzeugt und so als eine imaginäre Reise durch Zeit und Raum zu erfahren sei (1996: 76-78; zit. n. Salazar & Graburn 2014: 8). Die imaginierte Authentizität, die das Andere zu repräsentieren hat, steht für die gesuchte Erfahrung nach dem verlorenen Sakralem. "Tourists are searching for 'experience' and for their 'origin' through the rural, the primitive, the childlike, the unpolluted, the pure, and the original" (Bruner 1993: 324). Dies sind die Versprechen und Verheißungen, die die Reise legitimieren (Salazar & Graburn 2014: 4) und den Motor der Tourismus-Industrie darstellen.

Durch eine globalisierte Welt ist mehr Reisen möglich und *spaces of possibilities* (Beaman & Sikka 2016: 5) werden erschaffen. Ideen von anderen Orten, Vorstellungen von dem, was dort zu finden ist, bleiben keine individuelle Geschichte mehr, sondern werden durch Strukturen der Globalisierung verstärkt und reproduziert. Somit werden sie hegemoniale Bilder, die bei der Gestaltung interkultureller Kontakte in unserer zunehmend vernetzten Welt entscheidende Rollen spielen (Badone 2016: 38).

#### Historische Einbettung

Einhergehend mit der Industrialisierung kommt es Ende des 19. Jahrhunderts im europäisch-westlichen Raum zu einem gesellschaftlichen Wertewandel verbunden mit Säkularisierungsprozessen und der Suche nach kultureller Erneuerung (Clarke 1997: 95-96, 101). Die moderne Spiritualität, so van de Veer, hat ihren Ursprung in ebenjener Zeit durch die imperiale Begegnung des Ostens und des Westens (2015: 232).

Bei genauerer Betrachtung ist zu erkennen, dass die Idee von Spiritualität tiefe Wurzeln in der Geschichte indischer und europäisch-westlicher Zusammenkunft hat. Ein besonders geschichtsträchtiges Ereignis steht dafür exemplarisch, welches in der Literatur zur historischen Betrachtung von westlich-indischer Spiritualität häufig zu finden ist: Es wird sich durchweg auf die Rede von Swami Vivekananda bezogen (vgl. z.B. Clarke 1997; De Michelis 2004; Carrette & King 2005; Strauss 2005; Morris 2006; van de Veer 2006, 2009, 2015; Paranjape 2009; Singleton 2010, 2013; Brown 2011; Singleton & Goldberg 2013; Lucas 2014; Daniel 2016; Lucia 2018). Hier wird geschildert, wie Swami

Vivekananda<sup>28</sup> im Jahre 1893 als charismatischer Vertreter des Hinduismus auf dem *World Parliament of Religions* in Chicago ein Konzept von indischer Spiritualität ins Leben rief (van der Veer 2009: 267). Er stützt sich in seiner Rede argumentativ auf bestehende Stereotypen wie die materielle Überlegenheit des Westens, der aber gleichzeitig einen Mangel aufweise, nämlich was Indien zu bieten hätte, einen Reichtum an Spiritualität (Carrette & King 2005: 40; Stauss 2005: 3). Nach kurzer Zeit war das Konzept der östlichen Spiritualität im Westen geboren (Carrette & King 2005: 40).

Zum einen steht die interessante Feststellung im Raum, dass das Wort Spiritualität nicht ins Sanskrit übersetzt werden kann (van der Veer 2009: 266), welches daher rührt, dass die Hervorbringung bereits in einer westlich-indischen Begegnung stattfand,<sup>29</sup> zum anderen ist aber auch in seiner Rede durch die Gegenüberstellung von östlicher Spiritualität und westlichem Materialismus der Grundstein der Kommodifizierung gelegt. Das, was dem Begriff an Bedeutung zugesprochen wird, entstammt einer Verflechtung verschiedener Prozesse wie Kolonialismus, Orientalismus, Stereotypisierung und Globalisierung (Singamsetty 2016: 82). "It is precisely spirituality's participation in secular, modernist culture that produces its traditional authenticity" (van der Veer 2009: 265). Inwiefern drückt sich diese Partizipation aber in Rishikesh aus?

#### Der sozio-ökonomische Hintergrund

Die Touristin wird zu einer Performerin im ungeplanten Raum der touristischen Arena (Raj & Morpeth 2007: 7). Sie entwirft Erfahrungen für sich selbst und die folgenden Besucher\*innen. Nicht nur, wie im Prolog beschrieben, ist an den spezialisierten Läden im Ort zu erkennen, dass der Tourismus Handlungsmacht hat, auch macht sie sich anhand der Vorstellungen der Reisenden fest, die in den Ort gebracht und mitgenommen werden. Hierzu ein Beispiel, wodurch die Handlungsmacht des Tourismus zu erkennen ist.

Die Vorstellung vom "exotisch Anderen" wurde in einem Film verarbeitet, welche dann wiederum im touristischen Café im ebenjenen "exotisch Anderen" an die Wand gemalt

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Swami Vivekananda (1863-1902; bürgerlicher Name: Narendranath Dutta) schloss sich nach seiner Graduation in westlicher und indischer Philosophie und Geschichte in Kalkutta Sri Ramakriishna Paramahansa an. Nach dessen Tod fühlte er sich als Gründer der Ramakrishna Mission dazu berufen, die Lehren seines Gurus in der Welt zu verbreiten. Durch seine berühmte Rede am 11.September 1893 wurde er daraufhin als "Messenger of Indian wisdom to the Western world" (Vivekananda 2018: 9-13) gefeiert.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Beginnend mit den Arbeiten von dem Indologen und Religionswissenschaftler Max Müller (1823-1900) zu den vedischen Schriften, kommt es hier zu einer doppelten Übersetzung. Müller machte das fast vergessene vedische Wissen unter anderem indischen Gelehrten wieder zugänglich, wobei Vivekananda die koloniale Übersetzung wiederum dem Westen zugänglich machte. Siehe zu dieser Problematik van der Veer (2006: 51; 2009: 267) und Carrette & King (2005: 116).

wurde. Das Lotus Café wird von Punjabis, also indischen Außenseitern, geführt, die eine ganze Wand mit einer Szene aus dem Film "Eat, Love, Pray" (2010) bemalt haben.



Abb. 3: Julia Roberts im "Lotus Café", eigene Fotografie

Man sieht eine Julia Roberts (in der Rolle der Elizabeth Gilbert) abgebildet, wie sie im Schneidersitz vor dem Guru sitzt. <sup>30</sup> Eine sonnige und befreiende Atmosphäre umgibt die beiden Dargestellten. Über ihnen ist ein Schriftzug mit einem Zitat des Gurus: "You have a long life. Many friends, many experiences. You will losse [sic!] all your money - don't worry. You will get it back. You will come to Bali again & I will teach you all I know. You will be alrite [sic!]" (siehe Abb. 3). Daneben ist eine weitere meditierende Julia Roberts abgebildet. Vor der Wandmalerei sitzen Freunde des Cafés beim Dauerkiffen und Abhängen.

Abgesehen davon, dass die Szene auf Bali spielt, aber dennoch für das Café gewählt wurde, ist es doch bezeichnend für die Besucher\*innen und ihre Motivationen, sich in Rishikesh einzufinden. Das Zitat im Lotus Café zeigt, dass es darum geht, viel zu erleben,

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Der Film basiert auf dem gleichnamigen quasi-fiktionalem Roman von Elizabeth Gilbert (2006). Gilbert drückt mit ihrem Werk die Suche nach Authentizität und Ganzheit aus (Beaman & Sikka 2016: 2). Im Film selbst sieht man die Protagonistin, wie sie für eine Zeitspanne von ca. einem Monat in dem "Pray"-Teil in Indien in einen Ashram einkehrt.

viel zu haben, um dann alles aufzugeben und sich davon zu befreien, um sich zu verlieren und dann finden zu können. In einer Darstellung von "India as poor in material goods but rich in spirit" (Beaman & Sikka 2016: 4) geht es um das Lernen vom materiell armen, aber spirituell reichen Guru, um das Gelernte mit in die innere und äußere Heimat zu nehmen und schließlich, um im eigenen materiellen Wohlstand glücklich zu sein.

Interessanterweise sprechen Beaman & Sikka in ihrem Sammelband "Constructions of Self and Other in Yoga, Travel, and Tourism" (2016) auch von der "Julia Roberts-Gruppe", die sich auf denselben Film bzw. auf das gleichnamige Buch bezieht, wenn von der typischen Besucherin und ihrer Suche nach spiritueller Transzendenz durch eine Reise nach Indien gesprochen wird (Beaman & Sikka 2016: 2).<sup>31</sup> Sie beschreiben, dass die Protagonistin, die Leser\*innen und ebenso die spirituell Suchenden, die es nach Indien treibt, alle weiß, gebildet und finanziell stark seien (ebd.: 8, Fußnote 2). Während der Feldphase habe ich erstaunlich viele Psychotherapeut\*innen kennengelernt sowie Menschen mit anderen therapeutischen Berufen. Die meisten sind in einer Phase der Umorientierung ihrer persönlichen Lebensziele oder sind Wiederkehrer\*innen, die hier nach spiritueller Erneuerung suchen. So sind die meisten meiner Informant\*innen studiert und finanziell autark und passen exakt ins Profil der beschriebenen Gruppe. Auf den ersten Blick erscheint es tatsächlich, als würden sich vorwiegend junge Frauen im Alter von 25-40 Jahren, meist europäisch-westlicher und immer mehr asiatischer Herkunft in Rishikesh aufhalten. Auch sind im Ort allgemein deutlich mehr Frauen zu sehen als Männer.

#### Die Krise als Antrieb

Die Motivation für religiösen bzw. spirituellen Tourismus ist komplex, facettenreich und vielschichtig (Blackwell 2007: 45). Blackwell führt hierzu eine Aufstellung heran, in der die unterschiedlichen Motivationen für religiösen Tourismus und Pilgernde zusammengefasst sind (2007: 40ff.): das Bedürfnis der Selbstaktualisierung, Selbstwertschätzung, Gefühl der Zugehörigkeit. Was geht diesen Charakteristika aber voraus? Eine persönliche Krise ist der Ausgangspunkt für das Bedürfnis der heilenden Transformation. "It is in moments of deep despair and anxiety that individuals look to God or spiritual wisdom for solace and advice on how to lead a more fulfilling life" (Singamsetty 2016: 83).

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Das Buch wird wegen der Stereotypisierung der beschriebenen Orte stark kritisiert. Nicht zuletzt, weil die Protagonistin in einer unreflektierten Haltung koloniale Einstellungen durch Konsumverhalten und der Darstellung einer moralischen Überlegenheit (z.B. hinsichtlich der Stellung der Frau in der Gesellschaft) gegenüber asiatischen Ländern wiederholt (vgl. Sikka 2016: 9, 13).

Turner & Turner beschreiben, dass es zu einem Aufbruch kommt, sobald die Last der Sünde, des Leids und des Grolls, akkumuliert durch das Leben in der modernen Gesellschaft, nicht mehr zu ertragen sei (1978: 7). Hierarchisierung, Ungleichheit und Konflikte sind dabei strukturelle Zwänge, denen sich der oder die Pilgernde (oder Reisende) entzieht, um wieder "sie selbst" sein zu können (Ivanov 1993: 221). Während dieser Phase sind sie für eine Zeit von der sozialen Ordnung befreit und alle Sicherheiten sind aufgehoben, um auf der Suche nach Alternativen der sozialen Ordnung wieder Bedeutung und Wert verleihen zu können (Burns & Holden 1995: 9; zit. n. Raj & Morpeth 2007: 6). Innere Zweifel, Ängste und Sorgen sind auch der Antrieb für die Reisenden in Rishikesh, um dort nach Alternativen zu suchen und die Lebenssituation zu verändern. Hierzu eine Feldnotiz zu einer Informantin vom 31.10.2017:

Kerstin ist jung, weiß, studiert, reiseerfahren und das erste Mal in Indien. Zur Frage "Warum bist du hier?" erwähnt sie direkt und mit Bestimmtheit das Boomund das Being-Festival.<sup>32</sup> Sie schildert die dort gemachten Erfahrungen und Empfindungen: "Spirituell berührt, geliebt, unkritisch, eins im Körper, so wie ich bin, darf ich sein." Mit diesem Gefühl angereichert ist sie wieder in ihren Alltag zurück und merkte, wie die Erinnerung mit dem Gefühl verblasst. Sie erzählt von ihrer Depression am Arbeitsplatz, wie sie den Bezug zu sich selbst verlor, verlernte zu fühlen, im Hamsterrad. Sie fragt sich nach dem Sinn des Lebens (...). Sie beschreibt, dass sie damals vom Festival noch aktiviert war; wisse selber, dass die Boom auch eine Blase ist: "Ich weiß, dass das eine Illusion ist, jemand muss nach einer Woche auch die Toiletten säubern, aber die Energie war trotzdem da." Daher entstand die Frage, wie sie dies wiedererlangen kann. Wie kann sie dies in ihren Alltag integrieren?

Sie macht nun Yoga, meditiert und besucht spirituelle Zentren. Es entstand die Suche nach einem spirituellen Ort. "Die Sehnsucht treibt dann." Schließlich hat sie sich daraufhin zwei Monate Auszeit von ihrem deutschen Leben genommen und möchte mit der Reise genügend Raum und Zeit zur Selbsterfahrung haben.

Auch das bewusste Hineinbegeben in eine Illusion, so Kerstin, ist gewollt, um so die Energie anzuzapfen, die irgendwo und irgendwann einmal erfahren wurde. Heelas beschreibt wie Kerstin, dass der Wunsch besteht, das, was unter dem kapitalistischen System begraben ist, wieder leben zu lassen: "the opportunity to be one self, the possibility of living as a free spirit" (2008: 2). Um somit von dem Stress, dem Leistungsdruck und psychosomatischen Erkrankungen, wie sie im Prolog benannt wurden, zu heilen: Durch

\_

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Musik und Lifestyle Festival in Portugal.

die Suche nach der eigenen "inner sacredness" (Heelas 2008: 1); durch die Suche nach dem authentischem Selbst. Und diese Suche bringt die Menschen in Rishikesh zusammen, sodass sie zu Gleichgesinnten werden, zu einer Gemeinschaft. Turner nennt dies eine situationsbezogene "community of suffering" (1957: xxi; zit. n. Ivanov 1933: 225). Natürlich leidet nicht jede/r, der nach Rishikesh kommt, doch der Wunsch nach persönlicher spiritueller Transformation oder Erneuerung ist in Gesprächen und Aktivitäten allgegenwärtig. Und so ist fast jede/r Besucher\*in in etwas involviert, sei es einen Kurs zu besuchen oder den ganzen Tag zu meditieren. Viele fühlen sich einer Sangha zugehörig, besuchen Satsangs und üben ihre private Sadhana aus. Das häufigste Phänomen ist dafür der Weg in den Ashram.

## 3. Der Besuch im Ashram

Das Ankommen in den Ort ist das Erreichen des Zentrums. Der Ashram ist ein Zentrum zweiter Ordnung, d.h. mit dem Ankommen im Ashram betritt die oder der Reisende in gewisser Weise das spirituelle Zentrum von Rishikesh als Zentrum indischer Spiritualität. Das Hineintreten in die zweite Schwellenphase ermöglicht den Kontakt mit "dem Wahren" im Satsang. Aus dem Feld der spirituellen Möglichkeiten wird im folgenden Kapitel der Besuch im Ashram beschrieben. Als mitunter dem Hauptgrund für viele Reisenden, um in den Ort Rishikesh zu kommen, ist hier durch die dort vollzogenen Tätigkeiten eine Verortung von Spiritualität zu erkennen.

Das folgende Kapitel zeigt wie Liminalität als Methode und Praxis wirkt, vermittelt wird und zum Kontakt mit dem *sacra* führen kann. Liminalität kann als Phase, wie hier im raum-zeitlichen Kontext des Besuches im Ashrams gesehen werden, aber auch als ein Zustand, der für das Individuum während dieser Zeit eintritt (vgl. Turner 2000: 160). Der Satsang ist das Event, bei dem die Sangha als spirituelle Gemeinschaft zusammenkommt und Sadhana, als die individuelle spirituelle Praxis, ausübt. Es geht primär um die Alltagspraktiken im Ashram, die gleichzeitig ablaufen können und zur Lokalisierungspraktik

\_

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Der Begriff "Transformation" wird daher in dieser Arbeit auch im emischen Sinne verwendet, beispielsweise als Ausdruck von der Hervorbringung des wahren Wesens aus den Untiefen gesellschaftlich konditionierten Zwängen durch die Lösung vom sogenannten "Ego". Wie auch der Begriff des "Energiefeldes" ist der Begriff "Transformation" nicht klar umrissen, aber in einem positiven Sinne zu verstehen.

von Spiritualität führen. Das heißt, wie werden durch den Besuch im Ashram spirituelle Erfahrungen, individuell wie kollektiv, *hergestellt*?<sup>34</sup>

## 3.1. Satsang – in der Präsenz des Gurus

In der Hochsaison finden täglich 3-8 unterschiedliche Satsangs statt.<sup>35</sup> ,Sat' bedeutet: Seiend, gut, wahr oder das Wahre; ,Sang' dagegen: der Umgang oder zusammen (Monioer-Williams 1871). Ein Satsang ist demnach immer an einen Ort der Zusammenkunft und an einen Guru gebunden.<sup>36</sup> Durch diesen, stellvertretend für die Wahrheit, soll der Kontakt mit der (eigenen) Quelle allen Wissens, oder dem Zustand des Nichts (Sivananda 2017: 21) hergestellt werden. Die Audienz mit dem Guru dient der Transformation der Schülerin oder des Schülers und wird daher im ethnographischen Feld auch als ein Aufwachen aus einem Traum, der Ego-Identifikation, der Illusion beschrieben. Gleichermaßen kann es aber, wie folgendes Kapitel zeigt, das Betreten eines rituellen Energie-Feldes bedeuten. Riten sind handlungsentlastend, bieten Orientierung in komplexen Situationen (Förster 2003: 119). Die rituelle Erfahrung wird im Handeln der Menschen, d.h. durch die aktive Gestaltung der Rituale erzeugt (ebd.: 13).

### 3.1.1. Die Schwelle zum Mysterium

In der liminalen Phase ist die alltägliche soziale Ordnung aufgehoben und von Ambiguität und Inversion gekennzeichnet (Ivanov 1993: 235). Daher ist der Zustand der Liminalität schwer zu fassen. Losgelöst von der bekannten Positionalität des Alltags, ist die neue eine Unbekannte. "As members of society, most of us see only what we expect to see, and what we expect to see is what we are conditioned to see when we have learned the definitions and classifications of our culture" (Turner 1967: 95). Das Schwellenwesen, unmöglich eindeutig zu bestimmen, ist im Zustand des Weder-Noch. Es ist noch nicht das eine aber auch noch nicht das andere, vielleicht ist es auch beides, oder auch keines, es ist auf der Schwelle, "betwixt and between" (ebd.: 97). Hierarchien sind aufgehoben und

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Die Dynamiken dieser rekursiven Wechselwirkung stehen im Zentrum des folgenden Kapitels. Die Beschreibungen basieren auf meiner persönlichen Routine im Ashram und ist somit mit einer methodischen Ambivalenz verbunden was in Punkt 3.3 aufgegriffen wird.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Für diese Arbeit habe ich nur Satsangs als "vollwertig" betrachtet, sofern sie einen gewissen Bekanntheitsgrad beim spirituellen Publikum hatten. In der Genealogie sind sie als letzte Generation aufgelistet.

<sup>36</sup> Eade & Sallnow unterscheiden von einer *sacrendness*, die entweder an einen Ort gebunden ist, wie ein

Tempel oder heiliger Schrein (power sui generis), oder einer sacredness, die an eine Person gebunden ist (person-centred) (vgl. 1991: 6ff.). So wie es durchaus unzählige Formen eines Ashrams gibt, so ist die Form Guru auch unterschiedlich anzutreffen. In dieser Arbeit werden aber nur auf die geläufigsten Formen des Feldes in Rishikesh eingegangen.

der Ausgang dieser Phase ist dem rituellen Subjekt stets ungewiss (vgl. Horvath et al. 2015: 2). In diesem Dazwischen, beherrscht von Paradoxie und Ambiguität, Tod und Neuerstehung (Ivanov 1993: 219), muss das rituelle Subjekt diese krisenartige Zone bewältigen. Status-, rang- und ankerlos zeigen die Schwellenwesen (oder auch Neophyten oder Initianden genannt) untereinander einen Zusammenhalt und eine Gemeinschaft Gleicher (Turner 2000: 95). Es bildet sich die Communitas. Durch den Kontakt mit dem *sacra*, den heiligen Objekten, offenbart sich schließlich der Moment der ultimativen Wahrheit, der Enthüllung des Wirklichen (Bräunlein 2012: 54) und der Übergang kann abgeschlossen werden.

#### Das Warten an der Schwelle

Wir befinden uns hier an einer Schwelle, an einem Tor, welches in den Ashram hineinführt: "Jeder, der sich von der einen Sphäre in die andere begibt, befindet sich eine Zeitlang sowohl räumlich als auch magisch-religiös in einer besonderen Situation: er schwebt zwischen den Welten" (van Gennep 1986: 27). Dieses "zwischen den Welten" zeichnet sich durch den Besuch eines Satsang in äußerer und innerer Hinsicht aus.<sup>37</sup> Durch das physische Betreten des Ashrams, zum rituellen Event des Satsangs, wird gleichermaßen die innere Schwelle überschritten. Im Gegensatz zum liminoiden Feld des Ortes, finden wir hier eine explizite liminale Phase vor: Indem ein Ritus sich vom profanen Alltag distanziert, er einen gesonderten Raum und eine bestimmte Zeit benötigt, erzeugt er eine "liminale Atmosphäre" (vgl. Turner 1973: 193). In Punk 4.3 wird der Unterschied von liminal zu liminoid konzeptionell behandelt. Hier reicht es zunächst aus, die liminale Phase als Ritual im Alltag zu erkennen, welche durch den Guru und die festgesetzte Zeit determiniert ist.

In dieser Zeit sind soziale Beziehungen simplifiziert und der Ort gilt als Rückzug von normalen Handlungsweisen, in der eine Überprüfung der "zentralen Werte und Axiome der Kultur" (Turner 2000: 160) vollzogen werden kann, was für die Zeit des Satsangs ebenso zutrifft. Gleichermaßen wird aber auch das Ritual an sich kunstvoll ausgeweitet (ebd.), wie im Folgenden gezeigt wird. Der Ashram kann daher mit einem weiteren Zentrum gleichgesetzt werden, dem Zentrum im Zentrum, wo der Kontakt mit dem *sacra* möglich ist. Durch welche Bedingungen und Praktiken aber, wird dieser Ort zu einem

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Schwellenzustände können durch einen räumlichen Übergang begleitet sein oder sogar gleichgesetzt werden, wie das Betreten eines Hauses oder Dorfes, das Durchschreiten oder Überqueren von Räumen (van Gennep 1986: 184; Bolte 2001: 270).

heiligen oder quasi-heiligem Ort? Zur Darstellung werde ich in Anlehnung einer "Dichten Beschreibung" (Geertz 1983) einen idealtypischen Ablauf eines Satsangs darstellen. Dieser beruht auf den Daten der Teilnehmenden Beobachtung von circa 60 Satsangs. Hierbei zeige ich einige Parallelen zu den Merkmalen von Communitas und Liminalität auf. Eine Übersicht der Merkmale befindet sich im Anhang. Turners Ansicht nach müssen diese Merkmale im Kontrast zur Alltagsstruktur stehen, daher sind sie immer in Gegensatzpaaren zu finden (Förster 2003: 5).

Zu jedem Satsang gehört das Warten. Da der Satsang von Swami Atmananda gut besucht ist, empfiehlt es sich, sich circa 30 Minuten früher in die Schlange der Wartenden einzureihen. Sobald Leute am Ashram ankommen, verstummen sie und begeben sich bewusst in andachtsvolles Schweigen. Am Tor wartet meist schon Jesús aus dem Seva-Team<sup>38</sup> komplett in weiß gekleidet, der die Ankommenden mit einer stillen Namaste-Geste<sup>39</sup> begrüßt. Auch unmittelbar im Garten des Ashrams steht eine weitere Person, die hin und wieder mit dezenten Handzeichen hilft, die Warteschlange zu koordinieren.

Neulinge begegnen beim Ankommen am Ort einer Gruppe schweigender und zum Teil in Weiß gekleideten Menschen. Demut und Schweigen sind für Turner charakteristische Merkmale der Phase des Übergangs (Turner 2000: 102). Woher wissen die Ankommenden, wie sie sich verhalten müssen? Menschliches Handeln und Verhalten, so Hirschauer, ergibt sich aus drei Ressourcen: "[dem] gekonnten Einsatz des sozialisierten Körpers, den geschickten Gebrauch von Dingen, und [dem] korrekten Gebrauch von Zeichen" (Hirschauer 2016: 46). Der Gruß als Praxis<sup>40</sup> spielt dabei eine wichtige Rolle. Das Grüßen kann nach Hirschauer (2016: 63f.) als Handlungseinheit, Praktik, Interaktion, Beziehung, Teil eines Netzwerkes und Organisationsroutine gesehen werden. Die Bedeutung des Grüßens ist den Besucher\*innen sozialisiert, doch vor allem Neulingen in der Ausführung des konkreten Namaste-Grußes noch fremd. Das Erlernen dieser neuen Geste ist Teil der Interaktion, die Beziehungen aufbaut und die Neulinge zum Teil der Gruppe der Wissenden macht.

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Seva heißt selbstloser Service und wird noch in Punkt 3.2 genauer beschrieben. Zunächst reicht eine provisorische Übersetzung durch "Helfer-Team" aus.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Der Gruß wird mit einer leichten Verbeugung und dem Zusammenlegen der Hände auf Herzhöhe durchgeführt. Es ist eine besondere Respekt-Geste, aber auch der alltägliche Gruß in Indien.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Nach Schüttpelz & Meyer lautet der Unterschied von Praktiken zu der Praxis wie folgt: Praktiken sind wechselseitig verfertigte gemeinsame Abläufe, wobei die Praxis das in einer wechselseitigen Verfertigung befindliche Geschehen ist (2017: 158). Für die Erläuterung der Definition verweise ich auf den Glossar zur Praxistheorie "Siegener Version" (2017).

Sobald die Zeit des offiziellen Einlasses erreicht ist, wird das Tor geöffnet und die Besucher\*innen nehmen ihren Weg durch den verwinkelten Garten auf. Das Vorbeigehen an den Begrüßer\*innen hat aus der Besucherperspektive eine Art Hineingleiten in einen mystischen, heiligen Ort. Alles beginnt mit erwartungsvollem Warten am Tor, abgegrenzt durch Schweigen und besondere Höflichkeit. Das Eintauchen in den Ort der Ruhe und Reinheit, der im krassen Kontrast zum Außen steht, wo ein offener Abwasserkanal entlangläuft und sich direkt die Müllhalde des Stadtteils befindet, führt durch den gepflegten Garten, der von in weiß gekleideten Noviz\*innen gesäumt ist, die einem wohlgesonnen und scheinbar voller Weisheit, den Weg leiten. Die Gebäude sind in orangefarbenen Pastelltönen gehalten. Das Motto des Ashrams "Truth Is One, Paths Are Many" (Ajatananda 2017; siehe Abb. 4,5) ist für alle Besucher\*innen am Eingang des Hauptgebäudes gut sichtbar in einer Marmorplatte eingelassen. Man kann darauf die Symbole verschiedener Hauptreligionen sehen, die die Interreligiösität des Ashrams bestätigen sollen. Der Ashram ist dafür bekannt, dass er die Philosophie des Advaita Vedanta (Nondualismus) lehrt.<sup>41</sup>



Abb. 4: Eingang der Satsanghalle (links), ajatananda.org Abb. 5: Motto des Ashrams (rechts), ajatananda.org

In der Halle eintreffend, erwarten einen der Duft von Bio-Räucherstäbenen<sup>42</sup>, zartes Singen von Mantren aus der Stereoanlage und 30 symmetrisch, akkurat angeordnete Stühle und 50 Sitzkissen, die alle auf einen mit orangefarbenem Stoff bezogenem Stuhl

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Der Advaita Vedanta ist eine Lehrtradition oder -Methode, die die Sprache einsetzt, um das Nicht-Kommunizierbare zu vermitteln. Hierfür ist ein fähiger Lehrer notwendig, der die Schriften auslegen und entschlüsseln kann, sowie die nicht-duale Erfahrung des all-immanenten Seins mitbringt, damit er weiß, wovon er spricht (vgl. Wilke 2017: 186).

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Aufgrund gesundheitlicher Bedenken werden nur noch Bio-Räucherstäbehen verwendet. Herkömmliche Räucherstäbehen würden zu allergischen Reaktionen führen (Thérèse 06.02.18).

ausgerichtet sind. Die Satsang-Halle ist ebenso in pastell-orange gestrichen und an der Wand hängen reihum schwarz-weiß Bilder von spirituellen Lehrer\*innen (Swami Chitdananda, Amma, Ramana Maharashi, und viele weitere) und hinter Swami Atmanandas Stuhl sind Bilder der Lehrer, denen der Ashram gewidmet ist (Swami Abhishiktananda und Swami Ajatananda) angebracht. Daneben stehen zwei Topfpalmen und ein kleiner Beistelltisch mit einer Kanne Wasser darauf. An der Türschwelle wird den Ankömmlingen der Text des Tages ausgehändigt. Die Besucher\*innen suchen sich einen Platz und versinken in Meditation oder stillem Sitzen. Neuankömmlinge tun es ihnen gleich. Ein Bild von Wissen und sakraler Einweisung wird durch eine erhabene Atmosphäre und Routine vermittelt. Auch wenn der Satsang öffentlich bekannt gemacht wird, ist hier, abgesondert von der Öffentlichkeit im außen, ein Ort unter Eingeweihten.

In der Satsang-Halle angekommen, macht sich ein weiteres Merkmal von Communitas bemerkbar. Sie alle haben sich aus demselben Grund versammelt. Sie wollen dem Satsang beiwohnen und Swami Atmananda (als Führer der liminalen Phase) erleben. Verbunden in ihrer Homogenität als Besucher\*innen fallen Statuszuschreibungen wie Frau, Ehefrau, Schwester weg. In ihrer Gleichheit als Mensch sind die Merkmale ihrer Unterscheidungen wie gesellschaftlicher Status, Wissen, Geschlecht unbedeutend. Mit einer Ausnahme: das Alter. Diesem wird innerhalb des Ashrams besonders mit Respekt und Ansehen begegnet. Einer Jüngerin wäre es z.B. niemals gestattet, deutlich Ältere an das Schweigen im Ashram zu erinnern.

#### Ablauf des Satsangs

Der Satsang von Swami Atmananda verläuft immer nach demselben Muster ab. Daher habe ich mich für eine Systematische Beobachtung (Beer 2008: 167) entschieden, Abläufe miteinander verglichen, Einlasszeiten aufgeschrieben, Herkunft und Anzahl der Besucher\*innen bestmöglich vermerkt. Durch die Wiederholung der Beobachtung (Breidenstein et al. 2013: 76ff) kann ein idealtypischer Ablauf erfasst werden (siehe Anhang Tab. 2). Durch die Tabelle ist zu erkennen, wie viel Zeit aufgebracht werden kann, um

\_

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Es ist bei den beforschten spirituellen Lehrer\*innen üblich während eines Satsangs die jeweilige Guru-Lineage durch Bilder zu kennzeichnen. Swami Atmanandas Lineage hingegen ist hier nicht durch Bilder kenntlich gemacht, sondern vielmehr durch die Widmung auf die besondere Verbindung von Swami Abhishiktananda und Swami Ajatananda hingewiesen. In der Erläuterung zur Genealogie im Anhang ist dies näher beschrieben.

einen Satsang zu organisieren. Die Bereitschaft die eigene Energie und Zeit zu geben wird in Kapitel 4 eine wichtige Rolle spielen.

Nach dem Ende einer Saison kann aufgrund eigener Einschätzungen gesagt sein, dass ein Viertel der Besucher\*innen täglich kommt, die Hälfte sporadische Wiederkehrer\*innen und die übrigen viele Neulinge oder mir Unbekannte sind. Zum großen Teil sind die Menschen nicht-indischer Herkunft, von 50 Personen sind meist nur 5 Inder\*innen und das Geschlechterverhältnis hält sich die Waage.<sup>44</sup>

Das Besondere an einer systematischen Beobachtung ist, dass sich Abweichungen der Routine deutlich bemerkbar machen: Während der Forschungszeit ist eine Gruppe aus Frankreich ("The French Group")<sup>45</sup> angereist, der diverse Vorzugsrechte eingeräumt wurden. Diese durften dann etwas früher in die Satsang-Halle, da sie die Live-Übersetzung mit einer App für ihr Handy vorbereiten und testen konnten. Interessanterweise ist hier zu erkennen, wie die Sangha als Communitas durch diese abweichende Struktur gestört wird. Dies hat sich z.B. an leichten Verstimmungen bis hin zu ausgesprochenen Ärgernissen unter den Besucher\*innen, aber auch unter dem Seva-Team, gezeigt. Mit dieser Sonderbehandlung stand die "French Group" außerhalb der Gleichheit. Ihnen wurde von den Organisator\*innen, als Sprachrohr zum Guru, eine andere Positionalität eingeräumt, die sie auch nutzen. Diese verhält sich zu der nach Turner im Gegensatz stehenden Demut in Disjunktion. Die Stabilität, die durch die Strukturen der Communitas entsteht, wird gestört.

Neben den unausgesprochenen Verhaltensregeln gibt es aber auch explizit formulierte Regeln. Wie zum Beispiel, dass man sich damit einverstanden erklärt, nicht zu stehlen, nicht zu lügen und die *noble silence* einzuhalten. Eine Missachtung der Regeln wird von Wissenden freundlich korrigiert. Außerdem hängt ein Verhaltenskodex außerhalb der Halle, ähnlich wie eine Hausordnung, mit der man sich durch den Besuch des Satsangs einverstanden gibt. Zudem werden vor jedem Satsang Standard-Ankündigungen von einem für die Saison dafür benannten Mitglied des inneren Seva-Teams durchgeführt: Es wird gebeten, das Handy in den Flugmodus zu schalten, erklärt wo die Toiletten sind, über das anstehende Retreat informiert und eine kurze Verhaltensanweisung gegeben,

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> In anderen Satsangs von anderen Gurus in Rishikesh sind deutlich mehr Frauen anzutreffen. Auch scheint es im Ort mehr internationale Besucherinnen als Besucher zu geben.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Die Organisatoren der Reisegruppe, das Ehepaar Thérry und Thérèse verwalten die Spenden an den Ashram und das Ableger-Zentrums "Les Amis d'Ajatananda Ashram" in Frankreich.

falls man für Fragen das Mikrofon bekommen möchte. Es wird darauf hingewiesen, nur Fragen zum Verständnis der ausgeteilten Schrift zu stellen. Es wird gebeten, dass man sich über seine Frage im Vorfeld Gedanken macht, damit es ein klarer einfacher Satz ist. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass auch Swamis Schweigen Teil der Antwort sein kann und man sich bitte mit weiteren Rückfragen zurückhalten soll. Auch wird erklärt auf welche Art und Weise man in das Mikrofon sprechen soll. Die Regeln eines Satsangs sind von Ashram zu Ashram verschieden und mit den Ankündigungen wird Neulingen und sporadischen Besucher\*innen das gewünschte Verhalten vermittelt. Diese Regeln werden natürlich nicht immer eingehalten und bei Missachtung fällt es störend auf.

Nach erneutem Warten erscheint Swami Atmananda schnellen Schrittes in der Halle, setzt sich und begrüßt jede Person mit Augenkontakt. Es folgt die obligatorische Meditation, die er mit wenigen Worten einleitet. Er lädt dazu ein, sich auf unseren Wesensgrund zu konzentrieren und in der Unendlichkeit des Seins und dem ultimativen Bewusstsein zu verweilen. 46 Nach 15 Minuten folgt ein Gong und wir beginnen mit dem Text, der beim Einlass ausgehändigt wurde. Im Gegensatz zu anderen Gurus, die eher den Pfad des Bhakti-Yogas (Herzens-Ebene) folgen, praktiziert Swami Atmananda Jnana-Yoga (intellektuelle, verstehende Ebene).<sup>47</sup> Bei Swami Atmananda geht es direkt um den Text und der Ablauf ist klar strukturiert. Die Texte sind vorwiegend in der Form von Sutren mit Kommentar, immer in der Tradition des Advaita, und beziehen sich meist auf die Lehren von Ramana Maharashi (zur Einordnung der Person siehe Genealogie im Anhang). Swami Atmananda geht häufig auf den Hintergrund der Übersetzung ein und den Umstand des Übersetzers. Er erläutert nicht nur die Sutre an sich, sondern auch den Kommentar. Es ist erlaubt mitzuschreiben, was in anderen Satsangs (manchmal sehr streng durch Bloßstellung) sanktioniert wird. 48 Sobald Swami Atmananda der Meinung ist, es würde für den Tag mit der Analyse der Schriften reichen, eröffnet er für circa 30-90 Minuten die Möglichkeit, Fragen zu den besprochenen Sutren zu stellen.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Paraphierungen aber auch direkte Zitate von Swami Atmanada können nur eine Teilwahrheit sein. Zum einen wird, wie schon zur nicht-dualen Lehre angesprochen, nicht nur "das Wort" an sich, sondern auch auf einer "energetischen" Ebene vermittelt. Zum anderen ist das Empfangen individuell und durch einen bias geprägt. Zum selben Satz können unterschiedliche Menschen unterschiedliche Erkenntnisse erzielen.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Der Unterschied zeichnet sich durch mehrere Faktoren aus. Bei Bhakti-Satsangs wird meistens gesungen, geweint und gelacht. Besucher\*innen dürfen Fragen stellen, die alles bestreffen können, wie ihre eigene Person, spezifische Probleme oder auch weltliche Missstände.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Hintergrund der Sanktion ist, dass es beim den meisten von mir besuchten Gurus nicht darum geht, etwas analytisch, intellektuell zu verstehen. Das Aufschreiben, wäre wie ein Festhalten und damit wie eine Distanz zur nonverbalen Lehre zu werten.

Turners Perspektive einehmend, sind hier diverse Charakteristika einer Liminalität zu erkennen. Die Schriften sind zumeist recht dicht geschrieben und es bedarf gewissen Vorwissens mit ihnen analytisch zu arbeiten. Es entsteht ein Spannungsfeld zwischen Dummheit hin zur sakralen Einweisung (Turner 2000: 105). Der Guru, der das Spezialwissen besitzt, erklärt den Initianden die Schriften und erzeugt damit eine Hierarchie, Macht und Autorität. Demut und totaler Gehorsam sind nach Turner weitere Merkmale für Liminalität und Communitas. Sichtbar werden diese durch einen spezifischen Gesichtsausdruck der Besucher\*innen und das hörig-besonnene Schweigen. Es entstehen liminale Phänomene gemixt aus Einsamkeit, Heiligkeit, Homogenität und Kameradschaft (Turner 2008: 96), deutlich erkennbar anhand der Wortmeldungen, die Zweifel, Verständnisfragen, aber auch Danksagungen ausdrücken. In dieser Phase des Satsangs sprechen die Leute häufig sehr emotionale Erfahrungen an und manche weinen. (Wenige beziehen sich wirklich auf den Text oder verpacken es als Rückfrage zum Text). In einer tatsächlichen, aber auch in einer erzeugten Anonymität, die hervorgerufen wird durch die Anordnung der Stühle, die alle in Richtung des Gurus weisen. Und einer tatsächlichen, denn typisch für touristische Orte können Begegnungen flüchtig und kurzweilig sein und dennoch intensiv in ihrer Anonymität. Menschen begegnen sich in diesem Umfeld mit ihren tiefsten Zweifeln, Ängsten und Sinn-Fragen. Hier werden sich die Mitglieder ihrer Leidensgemeinschaft im doppelten Sinn bewusst.

Im Satsang sind alle gleich. Sie alle sind idealtypisch frei von Rollen. Warum wird dennoch die Rolle eingenommen, andächtig auf den Guru zu warten? Warum vergessen sich nicht alle und hüpfen singend, lachend, weinend und schreiend durch den Raum? Außerhalb der Normen zu sein, die strukturierte und institutionalisierte Beziehungen leiten, scheinen zwar häufig mit einer Affektüberflutung einherzugehen. Jedoch bekräftigt Turner, dass er "Commnitas nicht allein für das Produkt von kulturellen Zwängen befreiter biologischer Triebe" (Tuner 2000: 125) halte. Auch sieht er in dem Gefühl der menschlichen Verbundenheit kein Epiphänomen eines "Herdeninstiktes". Vielmehr sieht er es als "Resultat des Zusammenlebens von Menschen, die als Ganze ganz zur Verfügung stehen" (ebd.). Im Streben nach Ganzheit findet sich das Individuum unter Gleichgesinnten eingebettet und die antizipierte gemeinsame Ausrichtung bewirkt das Gefühl von Communitas.

Zum Abschluss wird Tulsi-Tee mit Keksen herumgereicht, der im Schweigen im Beisein von Swami Atmananda zu sich genommen wird. Man könnte dies als Anwendungsübung

des einfachen Beisammenseins auffassen, als praktische Übung der besprochenen Theorie, aber auch als Abschluss des Rituals, wie eine Belohnung oder ein Aufbrechen der tiefen Klausur. Danach kommen nochmals Ankündigungen, die zur Möglichkeit einer Spende – "conscious donation" – für die eigetragene NRO hinweisen, den bevorstehenden Retreat und den Newsletter bewerben.<sup>49</sup> Diese brechen ebenso die liminale Atmosphäre auf und die Leute werden an Organisatorisches und an den Alltag erinnert. Auch werden am Ende eines Satsangs die Besucher\*innen dazu animiert beim Aufbau und Abbau der Satsang-Organisation mitzuhelfen und sich dem Seva-Team anzuschließen.

Nachdem Swami Atmananda die Halle verlassen hat, stehen auch (im besten Falle erst jetzt) die Besucher\*innen auf und das Seva-Team räumt wieder auf. Es gehört zum "guten Ton" zu warten, bis der Guru den Raum verlassen hat. Zuletzt ist mit dem Durchschreiten des Tors des Ashrams hinaus in die Außenwelt der Übergang abgeschlossen und die Besucher\*innen finden Zeit sich über das Erlebte auszutauschen oder ihren alltäglichen Dingen nachzugehen.

#### 3.1.2. Der Guru als Ritualführer

Die Expertise der Liminalität erzeugt ein Ungleichgewicht. Reiseführer\*innen kennen zum Beispiel den Weg und Mitreisende sind von dieser Person abhängig. Liminalität ist also an Macht gebunden (Schüttpelz 2016: 227). Auch dem Guru wird wie einem Reiseführer das Wissen zur Wegweisung zugesprochen. Inwiefern entsteht aber das Bild dieser Kompetenz?

Turner beschreibt in seinem Werk "Das Ritual" (2000), dass es viele Beispiele für solche Arten von Formationen gibt. Von Religionsstiftern werde erwartet, "auf weltliche Unterscheidungen, Besitz, Status usw." (Turner 2000: 185) zu verzichten. Auch bei Swami Atmananda ist allein durch seine orangefarbene Robe und Titel erkennbar, dass er jegliche identifikationsstiftenden Merkmale scheinbar abgelegt hat. Dieser Verzicht soll der Rückzug aus der Welt in den religiösen Schwellenzustand bedeuten (ebd.).

Guru bedeutet wörtlich "gewichtig" im Sinne von bedeutend – wie ein/e Lehrer\*in, welche/r die "Dunkelheit (gu) spiritueller Unwissenheit durch das Licht der Weisheit und Erkenntnis (ru)" (Wilke 2017: 184) ersetzt. "A Guru is like any other person – the only difference is, no identification" (Atmamanda 03.11.17). Gemeint ist hiermit, dass sich der

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Die ökonomischen Flüsse zwischen Geldgeber\*innen und -Empfängern ist ein vielschichtiger Punkt, der in seiner Komplexität eine weitreichende Untersuchung verdient.

Guru mit akkumuliertem Wissen und den Vorstellungen zu sich selbst nicht mehr identifiziert. "Der Guru ist der, der dort hinführt, und bereits ist, was der Schüler sein will – "lebend befreit" (jivanmukta)" (Wilke 2017: 188). Der Jivanmukta ist der, der zu Lebzeiten die Kurzformel des Advaita Vedanta "tat tvam asi - das bist du" realisiert hat, also die Nichtgeschiedenheit vom Göttlichen und der Welt (ebd.: 184). Dem Guru wird dies zugesprochen und dient als Wegweiser, um ebenso zum spirituellen Erwachen zu gelangen, wie folgendes Zitat bestätigt:

"Human beings are best understood in terms of *consciousness* and its modification. Consciousness can be transformed by *spiritual practice*. There are *gurus/masters/teachers* who have done this and [t]hey can help others do the same by some form of *transmission*" (Rawlinson 1998: 96; Herv. i. O.).

Die Leidensgemeinschaft kommt mit dem Ziel der spirituellen Transformation zu einem Guru, von dem sie sich die Kompetenz und Erfahrung erhoffen, sie auf diesem Weg zu leiten. Sich selbst als unwissend und bedürftig betrachtend, kann die Anhängerschaft den Guru innerlich und auch manchmal äußerlich auf ein Podest stellen. "Liminality implies that the high could not be high unless the low existed, and he who is high must experience what it is like to be low" (Turner 2008: 97). Ein Individuum, das die Statusleiter hinauf will, muss zunächst einmal ganz tief hinabsteigen (ebd. 2000: 162). "You need a Guru when you go into seclusion", sonst werde das Ego stark und narzistisch (Atmananda 26.01.18). Demut und Erniedrigung sind daher nicht Ziele, sondern gewollte Eigenschaften als Wegweiser, die in der Schwellenphase gesucht werden. Die Initiand\*innen nehmen also auf der Machtachse gewollt die untergebene Position ein, da das Erfahren dieser sich zurücknehmenden, demütigen Haltung "Meilensteile" sind, die auf dem Weg des Individuums durchlaufen werden müssen, um das Ziel, den "endgültigen und absoluten Zustand des Himmelreichs, des Nirwana oder der Utopia" (Turner 2000: 185) zu erreichen. Turner beschreibt dies mit den Worten: "reculer pour mieux sauter" (2000: 185), ziehe dich zurück, um besser zu springen. Der Rückzug in den Ashram, als liminale Phase, ist also eine Methode, um durch die Präsenz des Gurus selbsttransformative Kräfte zu spüren und als neuer Mensch geboren zu werden. Daher ist das Verhältnis aber auch asymmetrisch und eine Hierarchie im spirituellen Erkennen vorhanden. "Das Wort des Gurus hat absolute Autorität und Gültigkeit. Für viele ist er ein Objekt überschwänglicher Verehrung und emotionsgeladener Liebe und Hingabe" (Wilke 2017: 188).

Die Authentizität in hinduistischer Spiritualität ist auf die physische Präsenz eines Lehrers angewiesen (Strauss 2000: 174). So auch bei den Satsangs, die in Rishikesh stattfinden. "The guru is at the center.... The further one is from the center and from the guru, the less one feels the intimacy and warmth of the guru." (Miller 1989:82-83; zit. n. Strauss 2000: 184). Zur Frage, "warum reist du nach Indien, warum nach Rishikesh?" anwortet mir Lilian: ,...it's good to be close to the gurus, sometimes we don't have the answer but just by sitting together with somebody that is more developed you can get more deeply in your path" (23.02.18). Wie beschrieben ist nicht nur der Aufenthalt im Ort Rishikesh für ein Erwachen fördernd, auch ist die bloße Präsenz eines Gurus, wie Wilke schildert, ausreichend, um eine Transformation der oder des Suchenden auszulösen (2017: 184). Im Advaita Vedanta ist es zudem aber auch wichtig, eine/n kompetente/n Lehrer\*in, der/die fähig ist, das Wissen den Suchenden zu vermitteln und eine kompetente Zuhörerschaft zu haben, die fähig ist, das Vermittelte zu begreifen (ebd.). Swami Atmananda erzählt dazu im Satsang, wie er erlebt habe, dass Erwachte völligen Unsinn erzählen, weil sie das konzeptionelle Equipment nicht besitzen. "Some gyanis should stay quiet" (Atmananda 07.02.18). Ein Hinweis dazu, dass nicht jeder, der "Erleuchtung" erlangt hat, auch gleich Guru sein kann und dementsprechend spirituelle Autorität erlangt. Ebenso muss aber auch nicht jeder Guru "Erleuchtung" erlangt haben: "The teacher is sometimes not fully liberated" (ebd. 27.01.18).

Häufig wurde Swami Atmananda gefragt, wie man seinen Guru findet. Er gibt dazu im Satsang ganz explizite Hinweise: Ein Guru habe kein Interesse an seiner/ihrer Rolle, auch nicht an der Rolle der Schüler\*innen. Ein Guru habe ebenso kein Interesse an einer Expansion, beispielsweise in wirtschaftlichen Belangen oder dem eigenen Bekanntheitsgrad und Macht. "Highly realized are not on YouTube. But some" (Atmamanda 18.02.18). Er beschreibt auch, dass dies selten zu finden sei, doch gute Zeichen seien, wenn der oder dem Suchenden (seeker) Gefühle wie Friede, volles Vertrauen und grace aufkommen und wenn Anweisungen des Gurus einfach zu verstehen seien und niemanden verletzen (ebd.). "You don't have to be with a fully enlightened teacher, the moment you are ready, you get in touch with the right teacher" (ebd. 27.01.18). In Swami Atmanandas Fall ist hervorzuheben, dass er sich selbst nicht als Guru bezeichnet. Bei einem Stasang wurde er mit der respektvollen Anrede "Guru-Ji" adressiert, was er sofort mit einem Abwinken und einem kurzen Satz dazu, dass er solches nicht sei, kommentierte. Wie aber wird einer Person diese Heiligkeit und die damit einhergehende Autorität zugesprochen?

Auf der einen Seite ist da die Sangha, die Gefolgschaft des Gurus, die stark an seinem/ihrem Bekanntheitsgrad beteiligt sein kann. Häufig ist es auch so, dass die Sangha über den Guru "bestimmt", oder der Guru über sich "bestimmen" lässt.<sup>50</sup> Es ist also wichtig hervorzuheben, dass das, was der Guru erzählt und was die Sangha daraus macht, nicht zwingend dasselbe sein muss! Auf der anderen Seite ist neben dem Wirken der Sangha aber auch die eigene Resonanz mit dem Guru entscheidend. "If it is not resonating with you it is not for you" (Atmananda 18.01.18). Dies gilt im Übrigen nicht nur für Gurus, sondern auch für die Art der spirituellen Praxis, seien es Bhajans, also gemeinsames Singen, Meditation oder Karma-Yoga; sobald "das Herz aufgeht", ist es ein gutes Zeichen für den richtigen Weg.<sup>51</sup> Denn mit der erlebten Resonanz, die sich als Gefühl von Freiheit, Hingabe, Stimmigkeit oder anderen Referenzpunkten ausdrücken kann, entstehen Evidenzen durch die eigene Autorität der erlebten Erfahrungen. Der Aspekt der spirituellen Evidenz wird in Punkt 3.3 nochmal vertieft.

Interpretiert mit den Arbeiten Turners kann der Besuch im Ashram als Ritus mit Statuserhöhung angesehen werden. Beginnend mit der Trennungsphase, die als Aufbruch nach Indien zu sehen ist, von wo der Übergang in eine andere Phase aus einem kulturell definierten Zustand oder Status startet, hinein in die Schwellenphase gleitend, die mit dem Aufenthalt in Rishikesh bzw. dem Besuch des Ashrams verbunden ist. Das Individuum oder das Kollektiv, auch bezeichnet als das rituelles Subjekt, löst sich von einem fixierten Punkt der eigenen Sozialstruktur und befindet sich nun in einem Zustand, der nicht mehr die Merkmale des vorigen oder späteren Zustands erkennen lässt. Hier geschieht eine Statuserhöhung, die auch durch Heraustreten aus der Schwellenphase irreversibel ist. Die Noviz\*innen haben einen höheren Status im institutionalisierten System erhalten (Turner 2000: 160).<sup>52</sup> Aus der Schwellenphase heraustretend zeigt sich in der

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Es gibt spirituelle Führer wie Mooji oder Eckard Tolle, deren Sangha oder weiteren Anhängerschaft ein kommodifiziertes Imperium erschaffen. Dabei sind nicht immer gewinnmaximierende Ambitionen dahinter, sondern es kann auch der Wunsch der Verbreitung und Zugänglichkeit für andere gesehen werden, die mit den Fähigkeiten und Talenten (Webdesign, Management, Rechtsberatung, etc.) der Mitglieder bewerkstelligt werden. Auch kann es sein, dass wie bei Ramana Maharashi, der Guru von sich aus nicht spricht oder macht, sondern allein auf Wunsch seiner Sangha hin als "Diener" der Fragenden aktiv wird. Durch die Sangha entsteht erst die Zugänglichkeit im Allgemeinen, z.B. durch Mitschriften oder die Möglichkeit zum Besuch durch das Errichten eines Ashrams (Nagamma 2010).

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Die Sangha kann, wie Swami Atmananda durch eine Folgeforschung bestätigt, ebenso ausschlaggebend für eine Resonanz sein. Es sei sogar möglich, sich allein für eine Sangha zu entscheiden, wodurch der Guru zweitrangig wird.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Nach Turner stehen den Ritualen der Statuserhöhung Rituale der zeitweiligen Statusumkehrung gegenüber (2000: 160). Diese wären typischerweise Karneval, oder im ethnographischen Feld z.B. das Fest Holi.
32

Angliederungsphase, wieder eine Sozialstruktur mit klar definierten Normen und ethischen Maßstäben (ebd.: 94, 159). Dieses Verlassen der Phase ist mit der Heimreise verbunden oder eben dem Verlassen des Ashram gleichzusetzen.

Der Ashram, also der Ort der Reinheit, des Heiligen, stellt hier den Treffpunkt der Leidensgemeinschaft dar, um kollektiv den Kontakt "zum Wahren" zu finden. Die vermittelte Lehre ist ein wichtiger Bestandteil der Erzeugung von Liminalität, aber auch der Guru als Ritualführer und die Sangha als Gemeinschaft. Bevor wir aber zur "spirituellen Erfahrung" kommen, die nicht zwingend an den Ort gebunden ist, jedoch in der Alltagspraktik begünstigt wird, kommen wir zunächst auf die Sangha zu sprechen, die einen maßgeblichen Teil der individuellen Erfahrung beiträgt.

## 3.2. Sangha – die spirituelle Gemeinschaft

Sangha aus dem Sanskrit bedeutet eine Gruppe von Menschen mit dem gleichen Ziel (Monier-Williams 1871), eine spirituelle Gemeinschaft. Jede Sangha und jeder Ashram kann komplett unterschiedlich organisiert und strukturiert sein. Für gewöhnlich ist ein Guru von "ernsthaften" Schüler\*innen umgeben, die die Sangha bilden. Im Ajatananda Ashram wird es nur wenigen auserwählten Männern gestattet im Ashram zu leben.<sup>53</sup> Frauen und andere Helfer können täglich zum Mitwirken zu bestimmten Zeiten in den Ashram kommen oder auch nur den Satsang oder die Abendmeditation besuchen. Die Sangha bildet sich also aus Wiederkehrer\*innen mit der inneren Überzeugung Teil der Gemeinschaft zu sein.<sup>54</sup>

In der liminalen Phase ist der Status aufgehoben und bekannte Regeln gelten nicht mehr. Dennoch scheint sich eine Struktur zu bilden. Obwohl sich die Teilnehmenden außerhalb der eigenen Gesellschaft befinden, weisen sie doch eine strukturierte Gemeinschaft auf (vgl. Turner 2000: 96). Was sie verbindet sind nicht mehr Verwandtschaftsbeziehungen oder Klassenstrukturen, sondern die soziale Struktur des Gleichseins, eine Gemeinschaft

<sup>54</sup> Um Teil der Sangha zu sein reicht die innere, persönliche Entscheidung aus. Die Zugehörigkeit ist also nicht an eine räumliche Nähe gebunden. Je nach finanzieller, gesundheitlicher und zeitlicher Möglichkeit reisen Sangha-Mitglieder zu Swami Atmananda. Es besteht daher eine feste Sangha vor Ort durch Anwesenheit, aber auch eine, die auf der Welt verstreut ist. Durch den Newsletter, Email-Kontakt und Mitschnitte des Satsangs auf YouTube können Interessierte und feste Anhänger Zugang zu Swami Atmananda und den Lehren bekommen. Auch tourt Swami Atmananda außerhalb der indischen Saison in der Welt.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Das liegt daran, dass der Ashram (noch) keine Infrastruktur für Frauen bieten kann. Aus dem Interview mit Pratap (15.02.18) geht hervor, dass sich Frauen sicher fühlen sollen, dementsprechend bräuchten sie ein eigenes Haus.

Gleicher (ebd.: 96). Turner nennt dies die Anti-Struktur.<sup>55</sup> Wie sehen aber die Praktiken aus, um die Anti-Struktur, die Communitas, zu stabilisieren?

Durch das Überangebot an spirituellen Möglichkeiten im historisch gewachsenem Pilgerort ist ein Involvieren und demnach eine Teilnahme an einer Gemeinschaft Gleicher leicht. Daher entsteht ein doppeltes Zentrum, die sich durch unterschiedliche Öffentlichkeiten und Exklusivitäten ausweisen. Zum einen wäre da Rishikesh als Zentrum erster Ordnung, welches sich als Pool unterschiedlicher spiritueller Besucher\*innen bis zur Stadtgrenze hin abgrenzt und zum anderen der Ashram als Zentrum zweiter Ordnung, der sich aufgrund von Zugehörigkeit zu anderen Sanghas in Rishikesh, abgrenzt.

#### 3.2.1. Seva-Geben

Was stabilisiert eine Sangha? Dafür ziehe ich zunächst den Begriff von Tönnies heran. Er unterscheidet in *communities* zwischen denen, die sich auf eine Verbindung aufgrund von Blut, Ort oder Geist (*mind*) berufen. Letztere treffen sich zudem regelmäßig und sind durch einen gemeinsamen Glauben verbunden (Tönnies 1957[1887]: 43; zit. n. Strauss 2000: 182). In diesem Sinne kann nicht nur der spirituelle Tourismus in Rishikesh als Ganzes als *community* gesehen werden, sondern auch die Sangha im Speziellen. Durch wiederholte Besuche im Ashram bekunden die Teilnehmer\*innen gemeinsame Interessen, wie dem Guru nahe zu sein und ihm dienen zu wollen. Dadurch fühlen sie sich "everywhere united by a spiritual bond and the co-operation in a common task" (Tönnies, 1957[1887]: 43; zit. n. Strauss 2000: 182). Auch Turner beschreibt, dass die *community* oder die Gemeinschaft der Zusammenkommenden sich der Autorität eines rituell Ältesten unterwerfen wollen (Turner 2008: 96). Während innerhalb der Communitas alle als gleich angesehen werden, ist das rituelle Subjekt jedoch hierarchisch an den rituell Ältesten oder an eine Autorität gebunden. <sup>56</sup>

In der Communitas-Beziehung wird den rituellen Subjekten auch die Möglichkeit gegeben, so Turner, sich mit Ihresgleichen zu befassen. Im Schwellenzustand können sie sich aller Statusunterschiede entledigen, seien sie an äußerlichen Merkmalen oder an inneren Gefühlen erlebt. Dadurch können sie mit der Masse verschmelzen, oder sie seien

34

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> In späteren Arbeiten wird er diese als Proto-Struktur bezeichnen. Turner arbeitete seine Konzepte immer weiter aus, was auch ein großer Kritikpunkt seiner Arbeiten darstellt (Bräunlein 2012: 153ff.).

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Die Schwellenphase zeichnet sich oft durch die Anerkennung einer rituellen Macht aus, die die Initianden anhält, sich einer allgemeinen Autorität unterwerfen und Demut und Gehorsam gegenüber dem beispielsweise rituell Ältesten zu erweisen (Turner 2000: 99f.), hier Swami Atmananda.

"zumindest symbolisch als Diener der Massen betrachtet" (ebd.: 191). Im Feld ist die Praktik des Karma-Yogas bei Sanghas bekannt und wird sogar in Form des Freiwilligentourismus so beworben. Karma-Yoga bedeutet den Dienst für andere. Spezifischer wird dies im Feld als "Seva geben" bezeichnet.<sup>57</sup>

Es besteht eine Verbindung im selben Interesse, die als commuity of mind beschrieben werden kann. Das geteilte Interesse besteht darin sich einem rituell Ältesten, also dem Guru, durch eine gemeinsame Praxis, dem Dienen, hinzuwenden. Letztendlich ist der Ashram und somit die Möglichkeit zum Satsang mit dem Guru allein auf Basis einer Schar an freiwilligen Helfer\*innen, sowie deren Spenden aufgebaut. Nach Jean Lave kann auch von einer Community of Practice (CoP) gesprochen werden. In ihrem Buch "Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation" (1991) zeigt sie mit ihrem Co-Autor Etienne Wenger auf, wie Neulinge (newcomer) in einer Gemeinschaft (community) von den Erfahrenen (old-timer) durch die Verfertigung gleicher Interessen und Teilnahme an den Aktivitäten der Gruppe lernen. Lernen ist dabei eine Form der sich entwickelnden Zugehörigkeit und Teil der Vollzugswirklichkeit sozialer Praxis. Während dieses Prozesses bewegen sich die Neulinge vom Rand der Gruppe hin zum Zentrum und werden somit selbst Erfahrene, die Neulinge wieder anleiten können (Lave & Wenger 1991: 52-53). Diese Perspektive einnehmend, kann die Sangha hinsichtlich ihrer strukturbildenden Merkmale als eine Community of Spiritual Practice (CoSP) gesehen werden. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass nach jedem Satsang Neulinge in die Praktiken der Ashram-Organisation eingeweiht werden. Die Gruppe ist durch eine hohe Fluidität gekennzeichnet. Sie besteht aus Langzeit-Anhängern, Neuzugängen und Gelegenheitsbesuchern. Der Satsang wird nur während der touristischen Saison organisiert und in dieser Zeit kommen die Menschen für eine Dauer von wenigen Tagen bis hin zu mehreren Monaten zusammen. Demnach kann es sehr schnell passieren, dass ein Neuling in den Kreis der Erfahrenen "aufsteigt", wenn keine "höheren" Erfahrenen mehr anwesend sind, oder wenn ein Neuling besonders engagiert ist.<sup>58</sup>

-

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Dies ist der selbstlose Dienst. Seva ist daher keine Arbeit, sondern eine freiwillige Tätigkeit ohne Anspruch oder Forderung nach Gegenleistung, auch nicht in Form von Aufmerksamkeit des Gurus oder der Sangha. Wenn Seva zur Steigerung des Selbstwertgefühls gegeben wird, ist das "Ziel" verfehlt.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass die Teilnahme an einem Satsang, die Zugehörigkeit zur Sangha und die individuelle Sadhana nicht linear verlaufen muss. Um Teil der Sangha zu sein muss kein Seva verrichtet werden, auch muss kein Satsang besucht werden. Und Sadhana muss sich nicht durch Seva ausdrücken. Vielmehr ist hier ein Verlauf beschrieben, der sich nach der Regel "follow the people" (Marcus 1995: 106) anhand meiner eigenen Routine abzeichnet.

Kerngedanke des situierten Lernens ist, dass ein Neuling durch das Erlernen neuer Fähigkeiten und Umsetzen des erworbenen Wissens zunehmend Teil des jeweiligen sozialen Feldes wird. Durch die Teilnehmerschaft sozialisiert sich der newcomer in die gemeinsame Praxis hinein und erhält dadurch eine bestimmte Position im sozialen Gefüge (vgl. Lave & Wenger 1991: 29). Da nach jedem Satsang um Mitarbeit im Ashram geworben wird, ist die erste Initiation zum Zugang zum Ashram, zur Sangha und zum Guru, das Verrichten von Seva.<sup>59</sup> Dies wird vom Guru häufig empfohlen und kann als eine Praktik angesehen werden, um dem Erwachen durch Hingabe und Selbstlosigkeit näher zu kommen und beinhaltet das Verrichten profaner Tätigkeiten. 60 Aufgaben wie das Fegen der Halle und Treppe werden von Erfahrenen vergeben. Neulinge können sich aber auch aus Eigeninitiative bestimmten Aufgaben zuwenden. Ivania hat zudem eine Check-Liste in ausgedruckter Form, an der sie alles abarbeitet. Mit diesem spezifischen Wissen, weitergetragen von Erfahrenen zu Neulingen, die zu Erfahrenen werden, produzieren die Teilnehmenden beständig gegenseitig die Normalität und Ordnung der ablaufenden Prozesse (vgl. Keller 2009: 104). "Communities of practice have histories and developmental cycles, and reproduce themselves in such a way that the transformation of newcomers into old-timers becomes unremarkably integral to the practice" (Lave & Wenger 1991: 122). Durch das gemeinsame Interesse, also dem Guru zu dienen, geht das Lernen über aktive pädagogische Maßnahmen heraus (vgl. ebd.: 49). Die Motivation spielt dabei eine wichtige Rolle, denn nach den Regeln von Seva sollte die verrichtete Arbeit von Herzen kommen und stressfrei ausgeführt werden. Durch diese intrinsische Motivation zu helfen lernen die Neulinge durch Partizipation, nicht durch Supervision (vgl. Patel 2017:32). Da Seva eine individuelle spirituelle Praxis (Sadhana) ist, kann es keine "richtige" Ausführung geben. Als Referenz dient die Praxis als individuell stimmig ("richtig") oder eben nicht stimmig ("falsch") zu erleben.<sup>61</sup>

-

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Wie gesagt basiert "Seva-Geben" auf Absichtslosigkeit und stellt nicht Mittel zum Zweck dar. Aus CoSP Sicht allerdings, ist das Geben von Seva der notwendige nächste Schritt, um in den Kreis der Sangha aufgenommen zu werden.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Wie zum Beispiel:, Boden nass wischen, Teppiche ausbreiten, Stühle platzieren, Kissen platzieren, Tonund Kamera-Technik aufbauen und einrichten, Räucherstäbchen anzünden, Kopien der Schriften zurechtlegen, Musik anmachen, Toiletten putzen und Affenkot beseitigen. Nach dem Satsang wieder die Stühle und Kissen zusammenstapeln, mit Schutzhüllen abdecken, den Boden fegen und/oder wischen und anschließend die Meditationshalle mit Kissen vorbereiten.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Durchaus gibt es aber auch Arbeitsstrukturen, die nicht unbedingt auf diesem Prinzip ruhen. Dies wäre dann die Abweichung vom Ideal, welche häufig durch Unwissenheit der Seva-Leistenden vorkommt. Hier sei auf S. 71 verwiesen, wo anhand des *spiritual bypassing* beschrieben wird, inwiefern man durch eine "falsche", oder übertriebene Ausführung den spirituellen "Forstschritt" behindern kann.

## 3.2.2. Merkmale der Zugehörigkeit

Lave & Wenger beschreiben, dass die Person durch den Prozess vom neuen zum erfahrenen Praktizierenden auch ihr Wissen, ihre Fähigkeiten und somit ihre Identität im Gefüge verändern werde (1991: 122). Welche Prozesse sind in der Sangha von Swami Atmananda zu beobachten? Und wodurch ist zu erkennen, auf welcher Position der Erfahrung sich die Person befindet? Dafür zeige ich zunächst anhand von Merkmalen der Zugehörigkeit auf, inwiefern sich die Leute selbst als Teil der Gruppe sehen, aber auch von anderen als solche anerkannt werden. Danach stelle ich anhand von weiteren Initiationen vor, wie die Sangha als rituelle Communitas eine Art Hierarchie herstellt.

## Verwandlung in Weiß

Der Versuch der Praktizierenden, sich den Lehren zu öffnen und zu üben, ist durch diverse Praktiken beobachtbar und wird in Punkt 4.1 genauer dargestellt. Im Folgenden wird darauf eingegangen, durch welche Merkmale Zugehörigkeit ausgedrückt wird.

Statuslosigkeit kann z.B. durch einen bescheidenen Lebensstil in Rishikesh festgemacht werden. Das Ablegen des eigenen Status für eine bestimmte Zeit wird von vielen Teilnehmer\*innen durch das Tragen weißer Kleidung signalisiert. Damit soll der innere Wunsch zum Ausdruck gebracht werden, das Ego aufzugeben und eigene Identifikationen loszulassen und dies anhand schlichter weißer Kleidung zu begünstigen, um auf individualisierende Merkmale zu verzichten. Der innere Wunsch nach Freiheit äußert sich als Üben durch diese Praktik, der Bedeutung zugeschrieben ist.

Ivania ist während der Saison täglich im Ashram und stets in kompletter weißer Kurta oder weißem Kleid gekleidet. Zu meiner Nachfrage der Bedeutung folgende Feldnotiz vom 11.11.2017:

Irgendwann begann ihr spiritueller Weg und sie war sechs Monate im Sadhguru Ashram in Coimbatore. Dort war es eine Regel Weiß zu tragen, wenn man sich freiwillig meldet zu helfen. Man durfte aber auch so weiße Kleidung tragen. Hier erlebt sie das Anlegen der weißen Kleidung wie einen zeremoniellen Beginn für die Ashram-Arbeit. Sie schlüpft so in die Ego-befreite Rolle. Versucht mit der Farbe Weiß, jegliches "Self" abzulegen. "Emanate" war das Wort. Denn privat trägt sie gerne kräftige Farben. Im Ashram selbst hat sie auch schon erlebt, dass Govind die Leute in weiß als Begrüßer auswählt. Die anderen nicht.

Die neue Rollenzuschreibung oder Zugehörigkeit zeigt sich so durch eine Sangha-Zugehörigkeit, die durch das Wort vermittelt werden kann, oder ganz sichtbar durch die Kleidung. Das Anlegen weißer Kleidung stellt für sie ein Ritual vor ihrem Seva-Dienst dar,

welches das Ablegen ihrer Person, das Abstreifen ihrer Identifikationen zum Gegenstand hat. Neben Hingabe und Demut, die diese Praktik verkörpern kann, zeigt sich aber auch eine Auswirkung auf das Umfeld, nämlich, dass in Weiß gekleidete des Seva-Teams gerne als Begrüßer\*in zum Satsang ausgewählt werden.

Im Kontext der Ashrams von Rishikesh kann eine spirituelle Erfahrung auch eine körperliche Erfahrung sein. Daher wird nun als exemplarische Verortung von spiritueller Erfahrung dieser Prozess an der persönlichen Verwandlung der Forscherin durch das Anziehen weißer Kleider retrospektiv geschildert: Es besteht ein historisch gewachsenes Bild von dem Ablegen des Egos oder der (heimatlich)-gesellschaftlichen Rolle durch das rituelle Tragen von weißer Kleidung. Als Interessierte komme in Kontakt mit diesem Bild durch Schauen, Nachfragen und Reflektieren. Überzeugt möchte ich schließlich auch diese Sadhana ausüben. Da viele Läden im Ort nur weiße Kleidung anbieten, ist es ein Leichtes, mich dementsprechend auszustatten. Im Ashram werden an markanten Stellen Menschen platziert, die die Besucher\*innen durch ihren Weg durch den Garten in die Satsang-Halle hinein mit einem Namaste-Gruß<sup>62</sup> willkommen heißen. Durch meine tägliche Seva werde ich als Begrüßerin von Pratap (persönliche Assistenz vom Swami) eingeteilt und stehe nun freudig da, mit einem laminierten Schild in der Hand, auf dem "Silence" geschrieben ist.

Als Teil des Seva-Teams und Teil des Ashrams bin ich bei der Begrüßung von den Hereintretenden spürbar anders gesehen worden. Die Erfahrung des Grüßens lässt mich zum einen eine persönliche innere Verwandlung spüren, zum anderen habe ich den Eindruck, dass die Besucher mich mit viel mehr Intensität ansehen, wenn ich auf meinem Posten im Ashram in Weiß gekleidet stehe. Auch werde ich im Ort in "ritueller" weißer Kleidung "zeremonieller" gegrüßt als in Alltagskleidung.

"Indem Menschen immer tiefer in eine bestimmte soziale Welt eintauchen, lernen sie, die Dinge anders zu sehen und zu tun; sie stellen sich anders dar, werden von den anderen anders gesehen, sehen sich in der Folge auch selbst anders" (Alkemeyer & Buschmann 2016: 130).

lichen Aktivitäten im Vollzugsgeschehen reflexiv durch Interpretation und Einordnung entfalten und sich somit zurechenbar (*accountable*) machen. Die Praxis tritt daher von innen heraus in ihrer Interaktion (2016: 123).

<sup>62</sup> Es bedeutet: Ich grüße den Gott in dir/mir. Ähnlich wie bei manchen Mantren, ist es den Besucher\*innen nicht unbedingt bewusst, was sie da gerade tun, aber ein Gruß wird im Allgemeinen auch in Unwissen aus Höflichkeit erwidert. Eine Geste, die auch in Yoga-Studios in den Herkunftsländern beschriebener Besucher\*innen gemacht werden kann. Alkemeyer & Buschmann erläutern wie diese körperlichen und sprachlichen Altrigitzen im Vollzussesselnkan gefleuit durch Letzenstettien und Einendauen antfalten und sieh

Die eigene innere Verwandlung, mir selbst und anderen gegenüber durch weiße Kleidung ausgedrückt, wirkt in der Reaktion der anderen, wiederum auf mein Empfinden zurück. Die profane Praxis wird zur transzendentalen Transformation. Sie hat sich auf mein Empfinden der Herzlichkeit der gegenseitigen Begrüßung ausgewirkt und somit auch auf die Möglichkeit zu spiritueller Erfahrung, die sich im Moment des Grüßens als überschäumende Freude und allumfassende Verbundenheit ausgedrückt hat.<sup>63</sup>

Als Sadhana macht das Tragen weißer Kleidung durchaus etwas mit der Praktizierenden. "Sinnhafte soziale Phänomene (z.B. soziale Beziehungen) *entstehen* erst in Interaktionen" (Hirschauer 2016: 54; Herv. i. O.). Als kommunikativer Prozess von Körperpraktiken, Schaffung von Identität zu anderen und zu sich, muss dies aber nicht immer bewusst geschehen. Wie koordinieren sich die Menschen und machen sich sichtbar? Wie sieht die gemeinsam geleistete Hervorbringung der Praktik aus?

Garfinkel formuliert in "Studies in Ethnomethodology" die zentrale These, dass die Aktivitäten der Gesellschaftsmitglieder zum Umgang mit Alltagsangelegenheiten sowie zur Herstellung von ebenjenen, dieselben Aktivitäten seien, die diese Settings accountable machen (1967: 1). Es geht dabei um die fortwährende Hervorbringung (ongoing accomplishment) geteilter Alltagsaktivitäten und der Aufrechterhaltung von Wirklichkeitsordnungen (Keller 2009: 103). Dieser Ausübung wohnt Reflexivität und Verkörperung inne (Garfinkel 1967: 1). Dies wird an Ivanias Beispiel deutlich. Durch das Tragen weißer Kleidung wird ihre Bedeutung für den Seva-Dienst demonstriert und erzeugt. Gleichzeitig funktioniert dies nur, wenn diese Geste von anderen gesehen wird, somit als accountable betrachtet wird. Das heißt, wenn die Geste beobachtbar und erzählbar ist und dadurch den Akteuren in situierten Praktiken zugänglich ist. Dieses doing account ist situativ zu fassen, indem die Akteure ihren Handlungs- und Interaktionsverlauf als stimmig und sinnvoll betrachten (ebd.).

Das gewollte Ablegen von Status, Rang und identifikationsstiftenden Merkmale sind zum einen persönliche Übung und zum anderen Signal für die Anderen. Die Identifikation der

<sup>-</sup>

<sup>63</sup> Auf meine Nachfrage bestätigte mir Swami Atmanada, dass die Farbe der Kleidung bei der Begrüßung keine Rolle spielt. Dennoch gibt es beim Verantwortlichen (in dieser Saison Pratap) Präferenzen, weiß angezogene Menschen als Begrüßer\*innen einzuteilen. Seine Begründung war, dass es hübscher aussehe. Wie schon angesprochen ist das, was die Sangha tut nicht unbedingt mit dem kongruent, was der Guru sagt. Es ist vielmehr das Seva-Team, welches versucht, eine bestimmte Atmosphäre zu erzeugen. Bei Team-Treffen wird erahnbar, dass Swami Atmananda äußerst wenige Dinge bestimmt und eher nur Richtungen vorgibt, in der Dinge ausgeführt werden sollen. Außerdem scheint Swami Atmananda die gesamte Forschung über mit Meetings, E-Mail Korrespondenzen und weiteren unergründlichen Dingen beschäftigt zu sein, sodass das Seva-Team aus meiner Perspektive eher eigenständig entscheidet.

gesellschaftlichen Statuszuschreibung der Heimatgesellschaft soll keine Rolle spielen. Das macht sich bemerkbar durch den allgegenwärtigen Konsens des Loslassens jeglicher Identifikation – *accountable* gemacht durch die weiße Kleidung.<sup>64</sup> Damit einhergehend kommt es aber auch zu einem "Tabucharakter" zur persönlichen Geschichte (die durch die weiße Kleidung abgelegt wurde), die über den Horizont des präsenten Beisammenseins hinaus geht.<sup>65</sup>

Dies ist recht deutlich an Ivanias Zurückhaltung zu erkennen: Nach einem Interview und der Einwilligung zur Verwendung der Daten gibt sie mir noch zwecks weiterer Rückfragen ihre Visitenkarte. Es ist ihr zum einen ein Anliegen, mir ihre Karte zu geben, anderseits entschuldigt sie sich dafür und es ist ihr sichtlich unangenehm, dass ihre Berufsbezeichnung als Psychotherapeutin auf der Karte vermerkt ist. "These are just names, they don't mean anything" (Ivania 15.11.17). Gerade Ivania ist die persönliche Praktik des Ablegens ihrer identitätsstiftenden Rollen sehr wichtig und kann von anderen als Ausdruck besonderer "Ernsthaftigkeit" angesehen werden.

## Ernsthaftigkeit

Ein weiteres Merkmal der Zugehörigkeit ist die "Ernsthaftigkeit", die auch mit besonderem Eifer, Hingabe oder Frömmigkeit benannt werden könnte. Dies wird durch das Ablegen des eigenen Status, durch Kleidung, Tabuisierung persönlicher Geschichten, Schweigen und Demut gezeigt. Ansonsten sind die Zeit und das Engagement, welche man dem Ashram schenkt, ein Anhaltspunkt für die persönliche Ernsthaftigkeit, sich "dem Wahren" zu verschreiben. Das Geben von Zeit und Energie weisen durch das Helfen im Ashram "Ernsthaftigkeit" aus. 66 Aber auch eine besondere Nähre zum Guru ist ein Hinweis auf besondere Hingabe und vollzogener Befreiung von Identifikationen. Die sich

-

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Dieser Konsens trifft auf mein eigenes Umfeld im Ashram zu. Außerhalb des Ashrams kommen durchaus auch andere Meinungen zusammen, dennoch scheint die Idee von der Bedeutung der Aufgabe des Egos und das Loslassen von Identifikationen im ethnographischen Feld weit verbreitet.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Tabuthemen sind vor allem Fragen zur Person von Swami Atmananda, aber auch Geschichten über das eigene Leben in der Heimat. Dies betrifft aber nicht die emotionale oder geistige Verfassung der Teilnehmenden. Im Satsang kommen intime und emotional aufgeladene Themen zur Sprache. Außerhalb des Ashrams gibt es durchaus Begegnungen, in denen viel von Vergangenheit und Zukunft des eigenen Lebens gesprochen wird.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Die Bereitschaft Geld zu geben, stellt einen wichtigen Aspekt dar. Dieser bezieht sich aber eher auf die inneren Strukturen des Ashrams und nicht auf die täglichen eingenommenen anonymen Spenden. Größere Schenkungen können sein, dass Swami Atmananda ins Ausland eingeladen wird (wie z.B. von Sebastian, oder dem Ehepaar Thérèse und Thierry), oder vor Ort Extra-Audienzen organisiert werden können (z.B. durch Nicolas). Die Spendenbereitschaft, der bewerkstelligte Zugang und die ökonomischen Flüsse müssen allerdings in einer anderen Arbeit behandelt werden.

gegenseitig gezeigte Ernsthaftigkeit ist für die Verortung von Spiritualität umso wichtiger. Es zeigt sich auch an der mir häufig gestellte Frage, was mich zu Swami Atmananda geführt habe. Die Rückfragen der Anderen zeigen die berechtigte Überprüfung und Zweifel der Beforschten an meiner eigenen "Ernsthaftigkeit", die sich als eines der wichtigsten Merkmale der Verfertigung von Gruppenzugehörigkeit herausstellt.

Methodisch liegt hier die Krux. Es entsteht ein Widerstreit zur Methode und Aufrichtigkeit zum Feld. Durch die Methode der Teilnehmenden Beobachtung werde ich ins außen gezwungen. Denn wenn ich den Anforderungen des Feldes als Teilnehmerin und als Suchende folgen möchte, so müsste ich ebenso meine Identifikation als Studentin und Forscherin aufgeben, Notizheft und Stift niederlegen und mich den Lehren hingeben. Und dies wird auch von den Menschen um mich herum geprüft. Mit der Distanz des Beobachtens und durch die offensichtliche Fragerei, das Notizen machen und die Offenlegung meines Anliegens kann meine "Ernsthaftigkeit" und dadurch die Berechtigung als Teil der Gruppe zu gelten angezweifelt werden. Fragen, warum ich zu Atmananda wolle und was ich mir in Rishikesh erhoffe, wann ich ihn zum ersten Mal erlebte habe und warum ich mich für ihn entschieden habe, häufen sich. Manchmal scheint meine Antwort mit dem Verweis auf die Masterarbeit die Leute entweder nicht zu interessieren, oder es geht ihnen um etwas anderes, was ich nicht immer fassen kann. Es fühlt sich wie eine Überprüfung an, ob ich ein "echtes" Mitglied der Sangha bin oder wie ein Gast mit anderen Intentionen nur geduldet werden sollte, oder ob ich nur noch nicht so weit bin. Das wird mit einem gutmütigen, wissenden Lächeln offengelassen. "Their accounts meet with counterexemplary stories by more-experienced members who do not criticize or correct newcomers' accounts directly" (Lave & Wenger 1991: 106). Und anderseits ist die Begründung "Masterarbeit" auch manchmal ein Zeichen für Nicht-Zugehörigkeit bzw. Anlass der Fragenden mir zu erklären, dass ich das mit dem tieferen Sinn des Lebens noch nicht verstanden habe. Die Folge ist eine innere Zerrissenheit, da ich mich als Teil der Gruppe der spirituell Motivierten identifiziere und ich mich trotzdem (und wahrscheinlich deswegen) entschieden habe, ethnographische Daten zu sammeln. Die Bereitschaft sich von der Identifikation als Datensammlerin zu lösen ist in meinem Fall nicht ausreichend.

Die Zweifel meiner Mitmenschen sind insofern berechtigt, denn ich komme selbst in einen Widerstreit mit meiner eigenen Aufrichtigkeit. Für mich ist die Fokussierung der Ernsthaftigkeit auf nur eins von beidem wie ein Verrat an der anderen Praxis. Womit

zurecht mein Festhalten an der vermeintlichen akademischen Ernsthaftigkeit herausgefordert wird und ich dem Niederlegen des akademischen Vorhabens nahekomme. <sup>67</sup> Die gefühlte Diskrepanz zwischen der Aufrichtigkeit meiner Praxis (Hingabe an die Lehren und die eigene Grenzen der Erschöpfung achten) und der Notwendigkeit der Distanzierung durch die Methode der Teilnehmenden Beobachtung, zeigt sich an einer ungewissen Stellung innerhalb und außerhalb der Gruppe. Dementsprechend gebe ich mich nicht völlig allem hin, bin also in meinem Vorhaben gebunden und somit primär mit meiner Rolle als Forscherin identifiziert. An dieser Überprüfung durch die anderen ist erkennbar, dass eine gewisse Hierarchie in der Nähe zum Guru, der "Ernsthaftigkeit" und des Bereitsverstanden-Habens des Nicht-Beschreibbaren, besteht. An welchen Merkmalen lässt sich diese Art der Hierarchisierung festmachen?

#### Initiationen

Das Mitwirken im Ashram ist gestaffelt. Die verschiedenen Ebenen der Communitas und ihr Verhältnis zueinander sind allerdings schwer festzuschreiben. Daher wird eine Abstufung vorgestellt, die während der Forschung zu beobachten ist. Jedoch müssen die Stufen nicht in linearer Abfolge durchlaufen werden und die Verortung auf einer Ebene hat zunächst nichts mit dem Grad an Spiritualität zu tun. Beginnend mit dem profanen Tourismus ist die nächste Stufe die der spirituell Fokussierten, dann die der Wiederkehrer\*innen zum Satsang und schließlich das Seva-Team als Startpunkt der Sangha-Zugehörigkeit. Innerhalb der Sangha folgt dann die Aufnahme in den "inneren Kreis", dann die Rollen als persönliche Assistenten und schließlich die Ashrambewohner.

Wie kommt es zu dieser Abstufung? Und wie kann man sich auf und zwischen den Sprossen bewegen. Die Aufnahme in einen Geheimbund oder exklusiven Club bringt meist, so Turner, eine Statuserhöhung (2000: 161). Wer aber bestimmt wer aufgenommen wird und wer sich in den Strukturen der Hierarchie bewegen darf? Schüttpelz spricht von einer Machtausübung durch Initiationen (2016: 228). Denn wie gezeigt, ist der Guru der Führer

\_

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Gleichzeitig erfahre ich eine zunehmende Reizüberflutung und dadurch einen Kontrollverlust. Der tägliche Dienst im Ashram, meine persönliche Sadhana, die allgegenwärtige Beschäftigung mit dem Selbst um mich herum (durch das allgemeine Angebot, ein Intensiv-Retreat, die Gespräche, die "Energie" des Ortes) bringt mich an meine Grenzen und ich bin selbst völlig in einer liminalen Phase gefangen, geprägt von Verwirrung. Dies bringt mich nah an den Moment des kompletten Ausstiegs. Allerdings ist es der Ausstieg aus dem heimatlichen System, hinein in das lokale, in der Hoffnung in der ultimativen Wahrheit aufzugehen. Ein gefährlicher Punkt in Richtung "Wahnsinn". Der Wahn begünstigt das Loslassen, treiben lassen, einfach sein, jedoch steht dies scheinbar in Diskrepanz zum wirklichen "Ziel": dem Ende der Suche. Auch scheint dies im Widerstreit zu stehen zu den Anforderungen meiner ethnologischen Methoden, die verlangen, festzuhalten, einzuordnen, in Worte zu fassen und zu kategorisieren.

durch die Liminalität. Aber die Sangha hat hier ebenso eine Macht, die Merkmale der Zugehörigkeit zu kennen, anwenden zu können und einen Zugang (zur Nähe zum Guru, zum "Wahren", zur inneren Wahrheit) zu ermöglichen.

Der Zugang durch Seva wurde bereits beschrieben. Als sporadischer Mithelfer ist man nicht unbedingt Teil der Sangha. Dies ist man nach eigenem Ermessen und persönlicher Überzeugung. Das heißt aber auch, dass man sich als Teil der Sangha sehen kann, ohne Seva zu geben (meistens aber hatten Sangha-Mitglieder in der Vergangenheit lange Seva gegeben). Die Grenzen sind hier fließend und die Merkmale können im Rahmen der Arbeit nur punktuell dargestellt werden. Die Abgrenzung zu einem "inneren Kreis" ist kein emischer Begriff, zum Verständnis der Strukturen ist er aber sinnvoll. Man könnte sagen, es ist der aktive Teil der Sangha. So kommt es auf Wunsch zunächst zur Mitgliedschaft in der Sangha, zur Übernahme eines Amtes, wie z.B. das Begrüßen, oder die Verantwortung für die Ton- und Kameratechnik zu übernehmen und schließlich zum Eintritt in den "inneren Kreis". In Bezug auf den Grad der Zugänglichkeit wird im Folgenden ein Szenario dargestellt, wie die Bedeutung von Initiationen im Sinne einer sakralen Einweisung nach Turner (2000: 101ff.) ein Hinweis auf Exklusivität gibt.<sup>68</sup>

Wie wird man Teil des inneren Kreises? In gewisser Hinsicht scheint es ausreichend zu sein, dass man genügend Verhaltensregeln beherrscht und in der CoSP durch stetiges Aufbringen von Zeit, Energie und Anwesenheit im Ashram und mit der Sangha diese erlernt hat. Gleichermaßen ist man auch automatisch Teil des inneren Kreises durch eine langjährige Anhängerschaft an und Freundschaft mit Swami Atmananda. Die Nähe zum Guru bewirkt, dass einem besondere Informationen zuteil werden, wie z.B. die Möglichkeit zu Extra-Audienzen mit Gast-Gurus. Tendenziell sei jeder willkommen, so Swami Atmananda, allerdings sei die Teilnehmer\*innen-Kapazität begrenzt. Daher ist die Ankündigung auch nicht öffentlich und Informationen werden entweder mündlich weitergetragen oder per WhatsApp-Gruppe, zu der man erst nach regelmäßigem Seva hinzugefügt wird.

-

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> In diesem Kontext von Initiationen zu sprechen, mag in manchen Fällen klar erkennbar sein, wie Einweisungen in spezielle zeremonielle Abläufe (z.B. beim Havan, wo Wissen nicht nach außen gelangt, oder am Beispiel von Mathias, der in die Praktiken der Enthaltsamkeit eingeweiht wird), in anderen ist es fragwürdig, inwiefern Erlaubnis, Teilnahme und Initiation zu unterscheiden sind.



Abb. 6: "Innerer Kreis" bei der Ankunft, eigene Fotografie

Auf Abb. 6 ist zu erkennen, wie der "innere Kreis" der Sangha am Veranstaltungsort einer solchen Audienz ankommt. Zuvor wurde während eines Teamtreffens eine Verhaltenseinweisung durch Swami Atmananda gegeben. Diese entspricht wie einer sakralen Einweisung: beispielsweise wird darauf hingewiesen, auf welche Art und Weise Fragen zu stellen sind. Dass man sich bitte im Vorhinein im Klaren darüber sein soll, was man fragen möchte und falls man sich nicht sicher sei, besser zu schweigen habe. Die Anweisungen werden in diesem Kontext vom Guru deutlicher formuliert, als im Satsang. Sehr deutlich wird der Hinweis hervorgehoben, persönliche Fragen unbedingt zu unterlassen, vor allem, wenn man den Gast-Guru nicht kenne, dessen Bücher nicht gelesen und keine Ahnung vom Thema habe (Atmananda 23.01.18). Während des Extra-Satsangs sitzen beide Gurus vor dem Publikum und unterhalten sich für 20 Minuten über ein Thema. Anschließend wird eine einstündige Fragerunde dem Publikum eröffnet und ein Mikrofon wird herumgereicht. Interessanterweise sind während dieses Events ausschließlich westlicheuropäische Menschen versammelt. Alkemeyer & Buschmann beschreiben, dass beteiligte Körper Träger von Körpertechniken und Verhaltensroutinen sind, die zusammen eine sozialisierte Praktik am Laufen halten können (2016: 122). Zum einen ist also während des Extra-Satsangs zu erkennen, dass die Leute eine gemeinsam geteilte Vorstellung des Zusammenkommens (als Zuhörende eines Vortrages) bedienen, die eine

Wissensvermitttlung für sie möglich macht. Zum anderen scheint es aber auch so zu sein, als seien die Sangha-Mitglieder auf eine neue Stufe der Weihe gelangt und dürften nun am Event teilnehmen, da sie eine exklusive Einweisung erhielten und Kenntnis über angeforderte Praktiken haben.

Dies bestätigt sich durch den persönlichen Eindruck einer deutlich anderen Atmosphäre im Vergleich zu den üblichen Satsangs vom Swami Atmananda, bedingt durch Exklusivität, eine gestiegene Anforderung an Wissen und einem Expertentum, welches als persönlicher Referenzpunkt meine eigene Position (wieder als *newcomer*) bekräftigt.

Schüttpelz spricht davon, dass in der liminalen Phase Demütigung - vor allem die des eigenen Bewusstseins - auftreten kann (vgl. 2016: 223, 234). Ob nur ich oder auch andere sich als fürchterlich unwissend und fehl am Platz empfunden haben, ist mir nicht ersichtlich. Wenn die soziale Ordnung (der Sangha) den persönlichen Vorstellungen von spiritueller Praxis nicht entsprechen, ist ein Ausstieg sinnvoll.<sup>69</sup> Denn die fortlaufend erzeugte soziale Ordnung beruht auf den Befähigungen des Erkennens, Deutens und Beurteilens während der Teilnahme, die aber wiederum "vom routinierten Mitmachen über reflektiertes Eingreifen bis hin zu kritischen Stellungnahmen oder Ausstieg" (Alkemeyer & Buschmann 2016: 129) ermöglicht. Im Rahmen der Forschung ist hier für mich ein referenzieller Punkt erreicht, einen Platz im sozialen Gefüge erhalten, bzw. eingenommen zu haben.<sup>70</sup>

Es gibt verschiedene Weisen in die Präsenz des Gurus zu kommen und damit den Lehren und der Möglichkeit zum begünstigtem "Erwachen" nahe zu sein. Eine davon besteht im "Hocharbeiten" (in Form von der Bereitschaft Zeit, Engagement und Geld zu geben). Ebenfalls besteht auch die Möglichkeit, sich online auf einen Platz im Ashram bewerben. Auf der Homepage sieht man Swami Atmananda mit einem seiner Schüler (in Weiß gekleidet) am Ufer der Ganga spazieren. Mehrere Textblöcke darunter erklären, dass der Weg des Sannyasa (der Weg der Entsagung) für unverheiratete Männer unter 30 Jahren offensteht:

\_

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Ein Ausstieg ist auch gar nicht selten bei sehr engen Assistenten des Gurus. Govind war beispielsweise in einer Saison maximal in den Ashram involviert und in der nächsten Saison maximal im Dunstkreis eines anderen Gurus. Auch werden sehr enge Anhänger\*innen hin und wieder vom Guru ins Außen geschickt. Das heißt, Samana bekam eine Empfehlung für ein Jahr nicht zu erscheinen. Im Falle eines anderen Gurus wurde ein Anhänger nach völliger Aufgabe jeglicher weltlichen Sicherheiten wie finanzielle Rücklagen, mit wenig Geld unfreiwillig wieder in die Welt hinausgeschickt, um ein neues Leben zu beginnen.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Erschreckenderweise unterscheidet dieser sich nicht vom Platz im sozialen Gefüge meines heimatlichen Alltags und verweist somit auf die bewusste und unbewusste selbstgemachte Lage, die nichts mit dem Raum, also dem vermeintlich spirituellen Indien oder dem Umfeld, zu tun hat.

"Ajatananda Ashram welcomes serious spiritual seekers who feel the inner call to embrace a life of renunciation. [...] It is essentially meant for psychologically balanced candidates who have a burning desire for moksha in this very life and are detached from any worldly pursuits. [...] Monastics have no activities, no mission, no teaching, no ministry. Their calling and sole duty is to live a life dedicated exclusively to the Divine [...]. Their way is only of silence, contemplation, and realization" (Ajatananda 2017).

Mit einem Klick auf dem darunter stehenden Link kommt man zum Anmeldeformular. Durch Mathias habe ich erfahren, dass der Ashram ständig nach neuen Leuten sucht, die bereit für diesen Weg sind, aber auch Aufgaben im Ashram übernehmen wollen. Er ist mit seinen Anfang 20 der perfekte Kandidat und wird bereits in tiefere Lehren eingeweiht, wie er sagt. Um ihn wurde aktiv geworben, denn er ist nicht nur jung, sondern auch wissbegierig, ungebunden und ohne Ziel.<sup>71</sup> Am Ende der Saison wird ihm ein Zimmer im Ashram zugeteilt, was seine Zugehörigkeit zum inneren Kreis verdeutlicht. Er berichtet in einem Interview von den dichten Tagesabläufen bestehend aus Yoga, Meditation, Seva und Svadhyaya (spirituelle Untersuchungen).

Innerhalb dieser Hierarchie ist nicht mehr unbedingt viel Homogenität zu spüren und einige tun sich heraus, die im Untersuchungszeitraum vorwiegend Männer sind, welche ein Gefälle hinsichtlich Verantwortung und Entscheidungsautorität innerhalb der Sangha entstehen lassen. Doch in Abgrenzung zu anderen Sanghas besteht wieder die Gleichheit, die Gemeinschaft, und in der Abgrenzung außerhalb des Ortes hin nochmal als allgemein disciples. Auf diesen verschiedenen Ebenen von Öffentlichkeit geht es interessanterweise nicht nur um Formen wie Communitas und Liminalität, sondern auch als Pendant, in der Communitas (als Gemeinschaft Gleicher) eine spirituelle Hierarchie. Außerdem zeigt sich in der Liminalität, also im Aufgehoben sein von Status und Person, doch eine Individualität. Wie sich diese individuelle Ebene ausdrückt ist Gegenstand folgenden Kapitels.

## 3.3. Sadhana – im Kontakt mit dem Nicht-Beschreibbaren

Nachdem gezeigt wurde, wie die Sangha als kollektive Ebene Merkmale von Communitas und Liminalität aufweisen, kann nun die Sicht auf die Auswirkungen im

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Mathias ist in Frankreich in einer Kommune aufgewachsen und hat sich früh und autark mit spirituellen Lehren und Literatur beschäftigt.

Individuellen gerichtet werden. Innerhalb der Communitas sind die Mitglieder, wie in vorigem Kapitel beschrieben, in einem Zustand der Statuslosigkeit, dem Übergang, der sakralen Einweisung etc. Diese Eigenschaften sind nicht nur Merkmale, sondern auch Quelle ebenjener Eigenschaften. Anhand von Sadhana soll gezeigt werden, wie dies als Quelle und als Methode zur spirituellen Erfahrung gesehen werden kann.

Sadhana aus dem Sanskrit heißt Mittel oder Ausübung (Monier-Williams 1871), die auf ein Ziel gerichtet ist und wird als gebräuchlicher emischer Terminus schlicht mit *spiritual practice* übersetzt. Im beschriebenen Kontext kann sich dies unterschiedlich ausdrücken: im Seva geben, also im Karma-Yoga (sowie natürlich alle anderen Yoga-Arten) praktizieren, im Besuch eines Satsangs, im Meditieren und in beliebig vielen weiteren Ausdrucksformen. Unter Sadhana fallen ebenso das Singen von Bhajans, Pradakshina (das Zirkeln um ein heiliges Grab oder um einen heiligen Berg), das Durchführen von Zeremonien wie der Havan oder, wie im Prolog beschrieben, einer Puja und das Rezitieren von Mantren. "Ziel" der Praktiken ist es, dem spirituellen Erwachen näher zu kommen. Sadhana ist ein Begriff, welcher sehr vielfältig übersetzt werden kann, aber auch im Feld sehr individuell interpretiert wird, vor allem, da jeder in sich selbst den Kontakt mit dem *sacra* (emische Termini wären u.a.: Brahman, *the divine, god, the infinite, the ultimate*) erfährt, egal ob im Kollektiv oder individuell ausgeführt und erfahren.<sup>72</sup>

#### 3.3.1. Liminalität als Methode

Wie kommt es zu einem besonders dichten Erleben vom Liminalität? Durch die "Einführung ins Mysterium" des Ashrams wird eine spezifische Atmosphäre erzeugt. Im Satsang kann eine gelöste Stimmung durch eine Ambivalenz von Anonymität und extremer Nähe entstehen. Gefühlsschwankungen und Nervenzusammenbrüche sind zu erwarten (Schüttpelz 2016: 223). Diese Perspektive erzeugt sich nicht selbstständig, sondern bedarf dem Erleben des Eigenen durch das Gegenüber, nach Turner der Communitas.<sup>73</sup> Irrationale Konditionen von Liminalität haben ihre eigenen Logiken (Horvath et al. 2015: 2),

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Es gibt durchaus klar definite Termini in der Philosophie des Advaita Vedanta, die den Prozess des sogenannten "Erwachens" beschreiben. Da es aber in der Arbeit um die Menschen und deren Praktiken geht und nicht die Exegese der Lehre, verbleibe ich bei emischen Termini. Diesen können durch die individuelle Interpretation andere Bedeutungen zugeschrieben sein.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Liminalität und Communitas sind durch binäre Gegensatzpaare charakterisiert. In seinem Werk "The Ritual Process" stellt er 26 Eigenschaften heraus (Turner 2000: 105), die Bräunlein aufgeteilt zwischen Schwellenzustand und Communitas reduziert (2012: 54-55) und im Anhang einzusehen sind. In diesem Licht liegt in der Gegenüberstellung auch ein Spiegel zu sich selbst.

schließlich wird durch das sich Hingeben (*surrendern*) an beispielsweise eine höhere Macht, das Universum, Gott oder die Lehren die Handlungsmacht abgegeben und Liminalität wird erzeugt, wie folgendes Kapitel erläutern wird. Wie sieht der Kontakt mit "dem Wahren" im Besonderen aus? "Liminalem Erleben wohnt Reflexivität inne" (Bräunlein 2012: 54). Dies ist wesentlicher Bestandteil, wenn Liminalität als Methode, als Weg aus der Krise, durch die Loslösung und hin zur Erneuerung bzw. Transformation betrachtet wird. Die Neuausrichtung, vollzogen durch Reflexivität, durch das Hindurchgeführt werden, entweder durch die spirituelle Autorität oder durch die Praktiken und Infrastrukturen des Feldes, ist der Weg zum Ziel.

#### Sterben

Swami Atmananda antwortet immer wieder zu Fragen, die zur Begreifbarkeit von den Lehren gestellt werden: "Knowledge needs to be dropped" (Atmananda 11.11.17). Um eine Praktik zu verstehen, müssen eigene Vorannahmen vergessen werden. Damit ich verstehe um was es geht, muss ich mich, soweit es meine Person zulässt, von eigenen Einordnungen frei machen. Verwirrung und Orientierungslosigkeit können die Folge sein. Die Verwirrung muss der Lösung der Verwirrung vorausgehen, also dem Herauskommen einhergehend mit einer Erkenntnis. Das Durchlaufen der liminalen Phase ist hier also die Methode, um zur Erkenntnis zu gelangen.

Merkmale und Erfahrungen der Liminalität werden von Schüttpelz beschrieben als:

"hoffnungslos und verloren zwischen zwei Statuszuweisungen zu verharren oder durchgeschleust zu werden, die Desorientierung in der einen oder anderen Hinsicht, das Gefühl eine spontanen, herzlichen, aber institutionell unverbindlichen Gleichheit, Verwirrung der Geschlechterzugehörigkeit, Entfremdung und Verwilderung, Travestie und die Erniedrigung durch andere und das eigene Bewusstsein" (2016: 234).

Dieser Zustand der Liminalität als direkte Erfahrung von Kontrollverlust, verloren sein und Verwirrung ist notwendig, um sich dieser hinzugeben. Wie sehen diese Merkmale im Feld aus? Verloren sein zwischen zwei Statuszuweisungen ist besonders an der Tabuisierung der persönlichen Geschichte und dem damit darstellbaren Status des Herkunftslandes zu erkennen. Auch zeigen sich inhärente Motivationen in Simplizität und Aufgabe von Besitz zu leben.<sup>74</sup> Allgemeine Verwirrung und die Frage nach Wahrheit und

\_

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Samana, als Paradebeispiel für viele "ältere" westliche Frauen im Ort, berichtet im Interview, dass sie sich von familiären und gesellschaftlichen Verbindungen getrennt habe und lebt seit den 1990ern ein 48

Authentizität können Motive und Folgen des Besuchs beim Guru sein. Die Desorientierung zeigt sich beispielweise im Satsang durch die Rückfragen der Besucher\*innen, aber auch durch die eigene erfahrene Verwirrung bei dem Versuch, das, was Swami Atmananda vermittelt, zu begreifen. Genauso sind Freude und spontane Momente des Glücks in der Erfahrung mit "dem Wahren" spürbar. Das Gefühl eine spontane, herzliche, aber institutionell unverbindliche Gleichheit wird durch die Sangha bzw. durch das Zusammenkommen auf Grundlage eines gleichen Ziels gewährleistet. Anonymität und ausbleibende Rollenzuschreibungen verschwimmen mit totaler Öffnung innerhalb der Leidensgemeinschaft und der daraus resultierenden Nähe und Kameradschaft. Entfremdung durch den Versuch, gewohnte Verhaltensweisen abzustreifen und schließlich die Kämpfe mit dem eigenen Bewusstsein, zwischen intellektuell verstehen wollen und den Anweisungen, ebendies nicht wollen zu sollen.

"[L]iminality is frequently likened to death" (Turner 2008: 95), daher ist die Initiandin oder der Initiand im Schwellenzustand strukturell tot (Schomburg-Scherff 1986: 246). Auch spricht der Guru davon, dass die Bereitschaft, sich vom "Ich" zu lösen, notwendig sei: "You are already what you are looking for, but you have to be ready to become no one, to disappear" (Atmananda 18.01.18). Sich aufzulösen, das "Ich" aufzugeben kann aber zunächst diverse Gedankenkonstrukte zum Einsturz bringen und Fragen zu Logik oder Sinnhaftigkeit kommen hoch.<sup>75</sup> Lenka beschreibt das Gefühl des Auseinanderfallens, wie folgender Mitschnitt widerspiegelt:

Lenka: So the last days I felt it's like a very intense retreat ... and it goes very deep and I was thinking ok I'll have rest, I will relax and I come home strong. And now I'm more and more falling apart! (Lachen)

Anna: (Lachen) Exactly!

Lenka: I'm afraid I will come home as a ruin (Lachen) (...).

Lenka beschreibt weiter, wie sie von den Erfahrungen überwältigt wird. Der erhoffte Urlaub zur Erholung bleibt aus, doch ist sie diesen Empfindungen zugleich sehr dankbar. "[Die] Umkehrung der Ordnung [im Schwellenzustand], ihr Chaos kann diesem rituellen Standpunkt sogar eine gewisse humorvolle Nähe geben" (Turner 2000: 191). Durch das

nonnenähnliches Leben. Sie reist seit vielen Jahren nach Rishikesh, um zuerst ShantiMayi und nun Swami Atmananda zu folgen.

<sup>75</sup> Einem Guru zu folgen ist keine Angelegenheit für den Kopf. Es geht um Hingabe, Aufgabe und Vertrauen. Dieser Forderung aber nachzukommen kann für das "Ego" gefährlich sein: alte Vorhaben und alte Verhaltensmuster könnten sich verändern. Die Lebensperspektive könnte sich verwandeln. So kann es zu Verwirrung und Disbalancen zwischen alten und neuen Wahrheiten kommen. Im beschriebenen Umfeld kann dies im Sinne der liminalen Phase als "verloren sein" gefasst werden.

Chaos kann es zum Zustand der Verwirrung und des Auseinanderfallens kommen. In der Verwirrung, in der Statuslosigkeit zu sein, ist nicht unbedingt eine negative Erfahrung. Es kann auch als Bedingung angesehen werden, die vermeintliche Kontrolle über seine Weltanschauung abzugeben und sich dem Guru, dem Universum oder der Kontrolllosigkeit hinzugeben. Hier zeigt sich ein liminaler Zustand als Methode, um näher an das zu kommen, was im Ort und in den Satsangs allgegenwärtig besprochen wird. Das Überangebot spiritueller Beschäftigung bietet ein Feld für die innere Erfahrung. Es ist kein Verstehen mit dem Verstand nötig oder sinnvoll, das heißt aber auch, dass sich innerlich von alten bekannten Techniken gelöst werden muss um zu "verstehen", um letztlich im Unendlichen aufzugehen bzw. fähig zu sein, das *sacra* zu erleben. "Therefore, to gain this infinite, universal individuality, this miserable little individuality must go" (Vivekananda 1893: 373).

#### Hingabe

Diese Kontrolle und auch Verwirrung loszulassen und scheinbar ins Bodenlose zu springen, kann Hingabe verbunden mit der Aufgabe der Identifikationen oder des Egos, die Folge von Überforderung und Ratlosigkeit sein. Hingabe kann sich unterschiedlich ausdrücken: zum Guru, aber auch zum Selbst, oder zum Universum. "Therefore we can state that the process of spiritual transformation consists in becoming free through the handing over, (the *salir, surrender*) of self" (Zas Friz De Col 2016: 5). Durch Hingabe können die Ego-Mechanismen, die Angst und Schrecken verursachen, transzendiert werden. Materiell kann diese durch Geld geben geschehen oder auch durch Zeit und Energie, wie das beschriebene Seva-Geben.

Im Feld wird der Begriff "to surrender" häufig von Gurus und Anhänger\*innen als Weg aus der Krise genannt: "Surrender means to die to yourself" (Atmananda 18.01.18). Hier liegt allerdings ein entscheidender Moment, denn diese Aktion ist nicht planbar. Sobald ein *surrender* gewollt ist, liegt dort eine Identifikation, ein Vorhaben verborgen. "True surrender happens only by grace" (ebd.). Das Loslassen kann nicht aktiv sein. Es geschieht ganz einfach. Doch heißt das nicht, man müsse nur darauf warten. Der Guru kann wie auf S. 29f. gezeigt, dem Suchenden dabei helfen.<sup>77</sup> "Meeting your Guru is meeting

-

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass es durchaus auch dazu kommen kann, in den Wahnsinn abzudriften.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Wie auf S. 32 aber auch beschrieben, ist es von Bedeutung die Hilfestellung hinsichtlich der eigenen Resonanz zu überprüfen. Die Hilfestellung des Gurus sollte den Suchenden nicht eine Schleife des Praktizierens bringen, so Swami Atmananda (18.02.18). "The role of a spiritual teacher is, that you are not stuck 50

yourself" (Atmamanda 17.11.17), aber nur für die ersten Schritte, denn er sagt auch, dass dieser Spiegel den Durst des Suchenden nicht stillen könne (ebd. 08.11.17). Deswegen ist das Praktizieren der eigene Sadhana wichtig, um zum eigenen Erleben zu kommen: "To remove the layers of identification – that is the role of Sadhana" (ebd. 07.02.18). Dieses kann, wie auf S. 11f. durch den Marktplatz spiritueller Möglichkeiten beschrieben, mit unterschiedlichen Techniken erlernbar sein. Jedoch ist die spirituelle Erfahrung nicht mit dem Begriff der "Erleuchtung" gleichzusetzten.

#### Erleben

"[We] have to put ourselves in some way inside religious processes to obtain knowledge of them. There must be a conversion experience [...]" (Turner 1975: 32; zit. n. Ivanov 1993: 240). Es besteht ein Unterschied im "Haben wollen" und dem Zuteilwerden einer spirituellen Erfahrung. Doch ist es im Forschungsfeld fast unmöglich, keine spirituelle Erfahrung zu haben. 78 Wenn es der "echte" Kontakt mit Gott ist, dann kann dieser nicht von den Personen mit Gotteserfahrung eigenmächtig wiederholt werden, so Steinbock: denn Gott war die ausführende Kraft. Es wird gegeben und nicht immer dann, wenn wir es wollen (2009: 139). Aber die Erfahrung ist auch spontan, kreativ, einzigartig und an eine Person gebunden (ebd.: 140).

Das beschriebene Seva-Geben als Sadhana ist zum Beispiel eine einfache Methode dem sacra zu begegnen, dem, was in der liminalen Phase zu finden ist, oder in den Kontakt mit "dem Wahren", dem Nicht-Beschreibbaren zu kommen.

"Was ist das Ziel von Seva, Dienen? [...] Durch Dienen wird das Herz gereinigt. Egoismus, Haß [sic!], Eifersucht und Überheblichkeit verschwinden. Demut, reine Liebe, Sympathie, Toleranz und Barmherzigkeit entwickeln sich. Die Vorstellung des Getrennt seins verschwindet. Selbstsucht wird beseitigt. Deine Sicht des Lebens weitet sich. Du beginnst das Einssein und die Einheit des Lebens zu spüren. Dein Herz öffnet sich, und deine Ansichten werden weit und großzügig. Schließlich erlangst Du Selbsterkenntnis. Du erkennst das "Eine in allem" und "Alles im Einen". Deine Freude ist überwältigend" (Sivananda 2017: 67).

Durch Hingabe ist echte Seva möglich. Ebenso ist durch Seva als Sadhana das Gefühl der Hingabe, Dankbarkeit und grace möglich. In der Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber

there. Your practice can be with huge ego, which is wrong practice. Right practice is effortless" (ebd. 18.01.18). Nisha berichtet, dass sie im Ashram von Sadhguru die Erfahrung gemacht habe, dass die Besucher\*innen von einem (kostspieligem) Kurs zum nächsten "getrieben" worden seien (Nisha 31.01.18). <sup>78</sup> Allein weil dies, wie noch dargestellt wird, nur individuell erlebt und somit als wahr gewertet werden

führt das eine zum anderen, was sich durch meine eigene Teilnahme reflexiv erkennen lässt: Durch mein Ankommen im Ashram, mit überheblichen Vorhaben und dem Wunsch diese Loszulassen, dem Lernen in der CoSP, schließlich dann die eigene Verwandlung in Weiß und dem damit verbundenen Begrüßen der Besucher\*innen und Verrichten der profanen Tätigkeiten im Ashram tut sich durch das Seva geben als persönliche Sadhanana eine Erfahrung tieferen Erlebens und dem Fühlen einer kosmischen Verbundenheit auf. In der Gemeinschaft und durch das Helfen kommt es zum Erleben des Sakralen, durch die "Gleichzeitigkeit von Ergriffensein vom Anderen und einer Ich-Grenzen sprengenden Selbsttranszendenz in der Dynamik der anti-utilitaristischen sowie das Sakrale produzierenden und erfahrbar machenden kollektiven Ekstase" (Moebius 2009: 119; zit. n. Bräunlein 2012: 148).

Auch Raj berichtet von einer außergewöhnlichen Erfahrung. An seiner Perplexität ist zu erkennen, wie er als *newcomer* einen neuen Referenzpunkt seiner eigenen Positionalität im Gefüge spiritueller Erfahrungen bekommen hat: Raj ist Mitte 40 und als Inder voller Erstaunen, wie er sagt, dass es so etwas wie dieses spirituelle Zentrum mit so vielen *westeners* gibt. Nach einer inneren Krise kam er auf YouTube in Kontakt mit Satsangs. Er verwendet seinen Jahresurlaub, um sich nun mit Gurus und Meditation zu beschäftigen. "When you can meditate, you get the spiritual high, then you don't want to do anything else, you get high, and don't want to do anything else" (14.01.18). Durch diese Erfahrung eines *spiritual high* kann Raj nun erahnen, wie "weit" oder "erfahren" andere auf ihrem Weg sein mögen, die dieses *high* scheinbar kennen und beherrschen, denn sie springen nicht fassungslos und voller Erstaunen herum wie Raj beim Interview, sondern sitzen bewegungslos stundenlang in Meditation, und er bekommt einen Referenzpunkt für seinen eigenen Weg. Raj findet sich mit seiner Erfahrung in einer Umgebung wieder, in der diese Erfahrung erst entstehen kann und wird dadurch ein Teil dessen.<sup>79</sup>

An beiden Beispielen ist deutlich zu erkennen, warum das Kollektiv für die individuelle Erfahrung notwendig ist. Durch Hirschauers Verweis zum Theater kann erklärt werden, wie ein Handeln (*acting*) nicht primär individuell zu koordinieren, sondern auf das gesamte Ensemble verteilt ist (2016: 47).

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Es kann auch durchaus sein, dass mystische Erfahrungen als Psychosen oder Psychosen als mystische Erfahrungen gewertet werden (Steinbock 2009: 142). "True spirituality is not a high, not a rush, not an altered state" (Masters 2010: 3).

"Statt singulärer Akte sinnbegabter Individuen findet sich ein durchgehender Aktivitätsfluss, der für das einzelne Lebewesen mit modalen Schwankungen zwischen Routine und reflexiver Problemlösung abläuft, dessen Normalfall aber ein gemeinsames Handeln ist" (ebd.).

Durch die Praxis ist ein gemeinsames Erleben entstanden, welches zu einem gesellschaftlichen Band, Verbund oder Verbundenheit führt (Turner 2008: 96). "Your Self-Realization is the greatest service you can render the world" (Ramana Maharshi). Und Sadhana ist die spirituelle Praxis, die die Selbstverwirklichung begünstigt. Wie im Prolog geschildert, besteht die Annahme, dass dadurch das Leid der Welt gelöst werden kann. Doch zeigt sich auch, dass die individuelle Ebene der kollektiven bedurfte. Das Erleben von Communitas und Liminalität scheinen Voraussetzungen zu sein, um das *sacra* zu erleben. So generiert auch die Gemeinschaft im Ort, spezifischer im Ashram, sowie das daraus resultierende Umfeld, in seinen fortwährenden Hervorbringungen ein Nährboden für die spirituelle Erfahrung des Einsseins.

## 3.3.2. Evidenzen spiritueller Erfahrung

"[To] grasp the ungraspable" (Turner 1975: 194; zit. n. Ivanov 1993: 233) ist eine Angelegenheit, die in Worten nur scheitern kann. "[The] experience of perplexity is always touching when it proceeds from what overwhelms and leaves a person without words, reducing the person to silence" (Zas Friz De Col 2016: 18). Es beginne mit einer überwältigenden Erfahrung und ende aber mit linguistischen Irrwegen (Eller 2007: 15). Was ist diese nicht-beschreibbare spirituelle Erfahrung? Es ist das Gefühl, in etwas einzutauchen, was viel größer als man Selbst ist. Ein Gefühl des Nicht-Benennen-Könnens, des Stammelns, jedoch wissend, in einem Wissen ohne Zweifel, wenn man eintaucht und darin aufgeht. Es ist das Gefühl, sich einer Symphonie hinzugeben, beim Spaziergang die Schönheit der Natur zu sehen oder eben auch durch Techniken wie Atem-Übungen, Meditation oder Kundalini-Erfahrungen in ein spirituelles *high*, ähnlich einem *runners high* zu gelangen.<sup>80</sup> Laut Advaita Vedanta gibt es viele Stufen der Erkenntnis und der

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Wie schon genannt muss man zwischen lehrbaren und machbaren Erfahrungen unterscheiden, wie der Zustand von Glückseligkeit und einem Wissen dessen jenseits der Erfahrung. Momente der Ekstase können herbeigeführt werden, wiederholt, vertieft und wie ein Ego-Booster wirken. Sie mögen sich gut anfühlen

herbeigeführt werden, wiederholt, vertieft und wie ein Ego-Booster wirken. Sie mögen sich gut anfühlen können eine spirituelle Erfahrung bedeuten, doch muss dies nicht unbedingt mit einer "göttlichen" Einheit zu tun haben. Steinbock bestätigt, dass es einen Unterschied zur herbeigeführten und passiven Erfahrung von Gott gibt. Gott ist der aktive, in der Erfahrung sind wir passiv: "it is experienced as grace" (Steinbock 2009: 139).

"Erleuchtung". Sie kann temporär sein, wieder verschwinden und auch immer weiter vertieft werden. Zur Frage was im Moment der "Erleuchtung" passiere, antwortet Swami Atmananda: "Nichts. Die Suche höre auf" (18.01.18; Übers. A.K.).

Für Eliade ist jeder Pilgertempel ein archetypischer heiliger Ort, getrennt von der profanen Umgebung. Die Charakteristika, die er diesem Ort zuschreibt, sind nicht unbedingt in dem Ort an sich (also hier der Ashram) zu finden, sondern im Kontakt mit dem *sacra*, der dort erfahren werden kann. Eliade beschreibt: "where heaven and earth intersect and where time stands still, where there exists the possibility of breaking through to the realm of the transcendent" (Eliade 1963: o.S.; zit.n. Eade & Sallnow 1991: 6). Der Tempel ist damit der Ort *sui generis*, in dem die Kraft von innen herausströmt (Eade & Sallnow 1991: 9). Wobei Tempel natürlich auch mit dem eigenen Körper gleichgesetzt werden kann.

Stark & Finke definieren eine mystische Erfahrung als eine Art Kontakt mit Gott oder Göttern (2000: 110). Diese kann auch mit dem religiösen Begriff Epiphanie umschrieben werden. Sie ist persönlich, das heißt selbst erlebt, und nur phänomenologisch erfahrbar. Die Erfahrung kann aber variieren und ist nie erschöpft. Steinbock beschreibt, dass die Evidenz der religiösen (oder eben spirituellen) Erfahrung nur im Kontext dieser Erfahrung gewertet werden kann, in der Erfahrung eigenen Sprache sozusagen (vgl. 2009: 115). Sie gehört zur eigenen Sphäre des Erfahrens. "The corrobation of their experience lies in the transformative power of the experience such that 'I' becomes a different person through the experience, and this evidence becomes self-evidence in the lives the mystics live [...]" (ebd.: 140). Damit sind aber auch keine Standardisierungen außerhalb der Erfahrung möglich, um die Authentizität greifen zu können (ebd.: 115). "In terms of religion, the ethnographer certainly cannot assume a collectively shared set of beliefs, experiences, or perspectives" (Murchison & Coats 2015: 993), was sicherlich auch für Spiritualität gilt. Denn die Erfahrung, so Swami Atmanada, sei für alle gleich, doch jeder verwende unterschiedliche Konzepte, diese zu greifen (Atmananda 03.11.17). Diese Konzepte setzen sich abhängig der jeweiligen Enkulturation aus vielen Bereichen zusammen und werden so immer individuell erfasst. "Words spoken by themselves is not enough, words received in the heart, they combust and detonate inside the heart, then they become living spirit in you" (Mooji 2019). Dieselben Worte mögen also für verschiedene Menschen unterschiedliche Wahrheiten erzeugen. Dahinter ist mehr als gesagt werden kann. Die Erfahrungen unterscheiden sich aufgrund der Einzigartigkeit einer Person, die

erfährt, und aufgrund des jeweils besonderen zwischenmenschlichen Zusammenhangs (vgl. Steinbock 2009: 142).

Dualität entsteht erst durch den "thinking mind", basierend auf dem Gedanken "Ich" (Atmamanda 07.11.17). Denn obwohl es um Loslassen der Wörter geht, brauchen wir Konzepte, um miteinander kommunizieren zu können.<sup>81</sup> Lebenserfahrung, Erinnerung oder Erlebnisse brauchen das Konzept des "Ichs", damit wir uns auch unterscheiden können und es nicht langweilig wird, der Unterschied ist lediglich, sich nicht damit zu identifizieren Atmananda (18.01.18). "Mind is thinking without you, moreover the thoughts are thinking you, they believe there is a thinker" (ebd. 17.11.17). Um Unendlichkeit und "das Wahre" zu beschreiben brauchen wir Konzepte, doch diese bauen Identifikationen auf. Das Ziel ist aber, sich von der Identifikation mit dem *mind* zu befreien, so die Anweisung:

"Put it in a concept, drop the concept. Words are only powerful pointers - a vocabulary to ensure that we mean the same. And this vocabulary comes to a common language. It seems more and more in the western world. Or through books is also possible [to find a language]" (ebd. 07.11.17).

Die Wahrheit sei nicht konzeptionell, kein Spiel der Gedanken. Um aber im Advaita Vedanta das Nicht-Duale, Nicht-Beschreibbare zu beschreiben, müssen wir zurück zu den Dualismen des Denkens. Swami Atmananda beschreibt, dass der Lehrer oder die Lehren damit zurück zum Status des Schülers und der Schülerin komme, damit diese verstehen können (ebd. 27.11.18).<sup>82</sup> Hierzu fügt Swami Atmananda gerne diverse Analogien an. Eine lautet wie folgt: Um sich von etwas zu befreien, muss es entfernt werden. Das [identifikationsstiftende] Denken kann dabei als Dorn verstanden werden. Wir gebrauchen diesen Dorn, um einen anderen zu entfernen. Wenn dieser draußen ist, können wir beide wegwerfen, da wir sie doch nicht brauchen (ebd. 17.11.1.7).

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Zur Beschäftigung verschiedener Theorien zu *mind* verweise ich auf Tanya Luhrmann (2011). Sie stellt exemplarisch dar, dass betrachtet werden müsste, wie *mind* im Feld funktioniert und ob es einen Unterschied zwischen dem "orientalischen" und "okzidentalischen" *mind* gibt. Sie identifiziert sechs verschiedene *Theories of mind* (2011: 6f.). Es wird deutlich, dass Innen und Außen sowie das Säkulare und das Göttliche in unterschiedlichen Weisen aufgefasst wird. Luhrmann erörtert damit die Grenzen von *mind* und die Bedeutung dieser Theorien für die Anthropologie.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> Die Wissenschaft dient als guter Ansatz, um zu verstehen, kann aber nie die Unendlichkeit erfassen. Spirituelle Wissenschaft sei die Lehre von Brahman oder Vidyan. Diese Wissenschaft ist jenseits der Phänomenalität. Die akademische Wissenschaft dagegen beschäftigt sich mit dem, was davor ist (Atmananda 11.11.17). Swami Atmananda selbst hat Indologie und vergleichende Religionswissenschaften studiert. Gerüchten zu Folge war er Universitätsprofessor.

### Spirituelle Erfahrung

Zas Friz De Col stellt nach Aurobino vier Arten der göttlichen Erfahrung zusammen: 1. die Erfahrung der höchsten transzendenten Realität, 2. die Erfahrung des kosmischen Bewusstseins, dass alles ist, 3. die Erfahrung, dass alles Eins ist, und schließlich 4. die Erfahrung durch die Kraft der Konzentration die Erfahrung zu transformieren (vgl. 2016: 7). Im Feld wiederum wird unter anderem der Begriff Sat Chit Ananda für diese Erfahrung verwendet. Auch hier gibt es verschiedene Auslegungsweisen, doch steht dies aus emischer Perspektive für die Erfahrung des "ich bin". Denn alles, was ich bin, bin ich nicht. "Awakening is a form of dying to what is not true" (Mooji 2019). Das heißt, die ultimative Erfahrung "ich bin" kann auch als die Einheit mit Gott gewertet werden. Das "ich bin" ist aktionslos und die Essenz puren Wissens. Doch es ist kein wissenschaftliches oder empirisches Wissen. Atmananda beschreibt es als final knowledge, welches jenseits der Beschreibung liege. Heelas führt zur Herkunft der Erfahrung der "primary source of the sacred" (2008: 5) auf, dass Hanegraaff vom "Metaempirischen" (1999: 152) und Robertson vom "Superempirischen" (1972: 47) sprechen. "Consciousness is all there is" (Atmananda 06.11.17) und eine Trennung kann nicht mehr möglich sein. Hierzu eine Mitschrift aus Swami Atmanandas Satsag:

It's quite hard to explain this in language — one way is Advaita Vedanta [...]. In Advaita it is the end of all religion, it is pure consciousness, so there can't be a single thought [...]. The Divine is immeasurable and the mind cannot recognize it. All knowledge is based on duality; knowingness is consciousness [...]. A definition implies separation, so 'that' can not be defined, 'that' can only be realized. To realize what we are speaking here about you have to unlearn. You can endlessly study Advaita and totally miss the point [...]. We tend to look at what is connected and not to the connection itself! (07.02.18).

Damit ist das Gesagte im Satsang nicht unbedingt mit dem Verstand zu begreifen, auch wenn es sinnvoll sein kann. Eine weitere Analogie lautet: Eine Flasche gefüllt mit Wasser schwimmt im Ozean. Irgendwann denk die Flasche: "Das ist mein Wasser." Sie identifiziert das Wasser als einen separaten Teil des Ozeans. Die Flasche ist hier *mind* und *body*. Das Wasser ist Atman, das wahre Selbst, welches durch Körper und Geist hindurch scheint (Atmananda 19.01.18). "Keep a thought of infinity in your mind all the time - feel the presence of God. Live as if you were awakened. Remember that state [of awakening] all the time, this is what you are. Never touch the mind; observe" (Atmananda 17.11.17) ist eine weitere Anweisung, sich von der konzeptionellen Ebene zu lösen.

Es besteht also die Annahme, dass die spirituelle Erfahrung gemacht werden kann. In der modernen Weltanschauung, so Steinbock, denken wir Evidenz als etwas Wiederholbares (2009: 139). Um zu dieser Annahme zu kommen muss beachtet werden, dass der Startpunkt der Betrachtung davon ausgeht, dass das Selbst im Zentrum ist, von dem jede Bemühung ausgeht. Diese Annahme steht aber auch in dem Licht, dass wir am Anfang außerhalb der Präsenz "des Wahren" oder Gott stehen würden und wir müssten einige Techniken oder Methoden anwenden, um in diese Präsenz zu gelangen. Wir betrachten uns selbst als säkular, zu der wir eine heilige, "spirituelle" Dimension hinzufügen müssten (vgl. ebd.: 143). Wir suchen im Außen um dort an das ewig Vollkommene, was ein jeder im Grunde schon ist, erinnert zu werden.

## Überprüfen

Eine Erkenntnis kann nicht nur ein Bewusstseinswechsel, sondern auch ein Seinswechsel sein, das heißt nicht das Denken, sondern vielmehr das Erleben wird kultiviert. Von diesem neuen Standpunkt aus zu sehen ist Evidenz genug, dass es wahr ist. Ausdrücke wie: "From there on there was something shifted" (Gitte 17.02.18), oder "it completely changed my life, the experience, [...] now I see the bigger picture" (Lenka 22.02.18) zeigen Momente der Erkenntnis. Wir überprüfen die Erfahrung, die Epiphanie, egal wie wir sie erhalten und in welcher Art und Weise, z.B. durch "intersubjective confirmation, conformity with Scripture, historical effiacy, authority of the experience itself" (Steinbock 2009: 147). Bücherläden, Satsangs und andere Informationsquellen wie das Internet begünstigen dies im Ort. Dadurch erleben wir, dass das Zeugnis der Erfahrung etwas anderes ist, als die Präsentation dessen. Erst in der eigenen persönlichen Erfahrung, in der eigenen Autorität des Erlebens und des Sehens (ebd.: 142) kann die Person sagen, das ist wahr (vgl. Mooji 2019). Der Erfahrung folgt ein Sozialisierungsprozess, in dem ein neuer kognitiver Interpretationsrahmen erlangt wird, mit dem weitere spezielle Erfahrungen gemacht und dadurch Erfahrung sowie Interpretation legitimiert werden (Aupers & Houtman 2008: 805f.). Luhrmann beschreibt eine veränderte Art, ihre Welt nach meditativen Übungen zu erfahren: "I experienced the world—in my sense of self, sense of time, sense of focus, but also [...] the way I saw, heard, and felt" (2010: 216). Sie beschreibt, dass sie neue Wege gelernt hatte, ihr Bewusstsein und ihre Erfahrungen zu interpretieren. Aber nicht im Sinne von Wissen aneignen, sondern in der Art neue Fähigkeiten (skills) zu erlernen "[…] and that the skills could be taught and mastered" (ebd.: 217).

Swami Atmananda wird im Satsang häufig gefragt, woran man seinen eigenen spirituellen Fortschritt festmachen könne. Ein Parameter wäre Gleichmut. Er gibt einfache Beispiele diesen zu überprüfen, etwa beim Überqueren der Brücke (diese ist in Laxmanjhula immer von Menschen, Motorrädern, Affen und Kühen überfüllt) oder beim Besuch der Eltern. Zum einen kann eine eigene Überprüfung durchgeführt werden: Führt die Erfahrung zur Aufgabe und Verzicht des Selbst oder zur Verfestigung und einem Hingezogen sein zum Selbst oder zu Dingen (Steinbock 2009: 143)? Macht die Erfahrung mich im Erleben weit oder eng? "[Do I] embrace all level of existence or [do I] shrink back from existence" (ebd.: 142f.). Zum anderen ist die spirituelle, mystische oder religiöse Erfahrung nicht nur bei sich selbst, vielmehr auch bei anderen beobachtbar und möglich nachzuvollziehen. Wie aber kann ich als beobachtende Person wissen, was mein Gegenüber erlebt? Auch Luhrmann bestätigt, dass Erfahrungen vom Individuum nicht nur unterschiedlich interpretiert werden, sondern dass sie unterschiedliche Evidenzen für die eigene Beurteilung der Erfahrung haben (2010: 237, Fußnote 3). Wirklich zu wissen, was bei der Informantin oder dem Informanten passiert ist, ist unmöglich, doch durch die emotionale Resonanz der Forscherin ist die Perspektive der/des Andere/n zu fühlen. Mit Empathie sei von innen heraus zu erahnen, was das Gegenüber wohl erfahren mag (Luhmann 2010: 220). Doch diese Empathie kann auch durch den eigenen bias fehlgeleitet sein. Durch die Gegenübertragung<sup>83</sup> kann ein emotionales Mitfühlen ausgelöst werden, das durch die Geschichte des Anderen entsteht, aber nicht notwendigerweise mit dem Gesagten bzw. dem Gemeinten des Gegenübers etwas zu tun haben muss (vgl. Luhrmann 2010: 221).84

Der Besuch im Ashram ist nur ein Teilausschnitt und eine Möglichkeit, inwiefern das Feld erlebt werden kann. Der Besuch im Ashram führt nicht nur in das Umfeld einer spirituellen Gemeinschaft ein, sondern bietet auch die Möglichkeit zu einem verdichteten

-

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Der Begriff führt auf George Devereux zurück, der in seinem Werk "From anxiety to method in the behavioral sciences" (1967) die Theorie der Gegenübertragung aus der Psychoanalyse für die Methodik der Sozial- und Verhaltenswissenschaften ausgearbeitet hat.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Die eigene spirituelle Erfahrung sei für die Ethnographie, die man daraus macht, zur Überzeugung der Leserschaft nicht relevant. Und doch ist sie entscheidend für das Verständnis des Feldes und der Akteure. "The more you know about yourself, the way you learn, […] the more wisely you will gauge the way your own experience will inform you about the experience of others and about what and how they learn" (Luhrmann 2010: 235). Um dieser Verstrickung entgegenzuwirken befürwortet Luhrmann der Argumentation Margret Meads folgend, Psychotherapie für Ethnograph\*innen (ebd.: 221). Auch Sarah Strauss spricht davon, dass sie den Yoga-Lebensstil selbst erfahren musste, um das Feld im Ganzen verstehen zu können: "[it is] knowable only with the context of movement and change" (2000: 189). So sei die eigene Positionalität im Wechselspiel mit dem Umfeld erkennbar.

spirituellen Erleben. Dies wurde mit Hilfe der Merkmale von Communitas und Liminalität herausgearbeitet. Es geht um Resonanz, verkörpertes Wissen, angeleitet werden, initiiert werden und schließlich um die zuteil gewordene spirituelle Erfahrung. In dieser situierten Spiritualität kann Liminalität demnach als Methode angesehen werden. Der Guru hilft dabei, den Weg nicht zu verlassen und unbeschadet aus der Liminalität herauszukommen. Dies geschieht im Zusammenspiel vom Besuch eines Satsangs, dem Kontakt mit dem Guru, der Aufnahme in eine CoSP und der Mitgliedschaft in eine Sangha sowie das Praktizieren von Seva als individuelle Sadhana.

Den Ashram wieder verlassend kommt die Person in ein weiteres Umfeld, wie in Kapitel 2 beschrieben, geprägt durch ein Überangebot an Wissen und Interaktion. Es gibt genügend Hinweise, Wegweiser und Anleitungen, wie eine spirituelle Erfahrung gemacht werden kann. Schilder wie "Zur Erleuchtung bitte hier entlang!" sind witzig und fragwürdig, jedoch für viele im vermeintlich authentischen, spirituellen Wunderland wie Rishikesh ein Versuch wert.

Wie in der Einleitung genannt, kann Liminalität nicht als eine einheitliche Erfahrung gesehen werden, wohl aber weltweit verglichen werden kann (vgl. Schüttpelz 2016: 222). Coman sagt, dass Liminalität nur ein Analysepotential habe, wenn eine feste Konstante wie eine raum-zeitlich und soziale Dimension gegeben sei (2008: o.S.; zit. n. Bräunlein 2012: 145). Der Ashram stellt somit eine klare Grenze da. Innerhalb dieser Eckpfeiler sind Communitas und Liminalität erfassbar. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass diese Erfassung auf teilnehmend beobachteten Daten sowie eigenen empfundenen Erlebnissen beruht und somit nur eine Perspektive darstellen. Erlebnisse, so Geertz, seien bereits interpretiert, sobald der oder die Ethnologe/in sie zur Kenntnis nehme und somit "gemacht" (1986: 380; zit. n. Bräunlein 2012: 157). In der Sozial- und Kultur-anthropologie betrachten wir Kultur häufig im Hinblick auf deren Form und nicht deren Inhalt und zwar durch die Formen der Konzepte und Kategorien von Kultur, die sich durch die soziale Ordnung ausdrücken und erhalten (Luhrmann 2010: 212). Doch die gelebte körperliche Erfahrung der Forscherin lässt sich in diesen Kategorien nur schwer wiederspiegeln (vgl. ebd.: 213, 220). Der eigene Gang in den Ashram war für die Darstellung notwendig, dass diese Erfahrung gemacht, gelernt und beigebracht werden kann. Die Stärke der Ethnologie ist durch einen praxis-orientierten Zugang eine Innensicht von Menschen in ihren kulturellen Systemen darstellen zu können (vgl. Schmidt 2015: 10). Die Übersetzung in ethnologisches Wissen, setzt eine institutionalisierte (diskursive) Rahmung voraus (Rottenburg 2001: 44). Wo Wissen ein sozialer Prozess ist, lässt sich Welt aber nicht in der Gegenüberstellung zu Wort reduzieren. Die Selbstauslegung im Anderen sei das Grundaxiom des ethnologischen Perspektivismus (ebd.). Es geht also nicht nur um das Verstehen des "Anderen", es geht gleichsam um das Verstehen des eigenen Selbst. Doch die Erfahrung an sich verbleibt einzigartig, selbstreferenziell und an das Individuum gebunden. Methodisch ist die Betrachtung der spirituellen Erfahrung daher schwierig und diese Auseinandersetzung ist durch und durch eine verkörperte Angelegenheit. Luhrmann begreift Daten also nicht nur als das, was wir sehen, sondern auch was wir als Ethnograph\*innen erleben (2010: 213). Mit dem Terminus "radical empirism" führt sie zu einem besonderen Bewusstsein zwischen den Unterscheidungen von kulturellen Kategorien und körperlichen Erfahrungen, um die Limitationen der der Kategorie-zentrierten Ansätzen zu erweitern (ebd.: 214).

# 4. Verortung von Spiritualität

In den Ort gekommen und einen Ashram besucht treten wir nun wieder hinaus in das allgemeine Treiben des spirituellen Tourismus. Punkt 4.1 zeigt, wie nicht nur der Ashram, sondern das gesamte Umfeld in Rishikesh durch soziale Praktiken und durch die Grenzziehung zum Außen zur Erfahrung von Spiritualität führen kann. Punkt 4.2 geht kritisch auf das Spannungsfeld der in Punkt 2.2 beschriebenen Strukturen der Kommodifizierung von "Erleuchtung" und der Möglichkeit zur Erfahrung im globalisierten Feld ein. Es besteht zum einen die Frage nach Übersetzungspraktiken und der Zirkulierbarkeit von Spiritualität und zum anderen aber auch nach der gesellschaftlichen Performanz und Zeigbarkeit und nach deren Notwendigkeit für den "spirituellen Fortschritt". Abschließend wird in Punkt 4.3 die Aktualität des "Zentrums da draußen" hervorgehoben und untersucht, wo und wie Spiritualität in der heutigen westlichen Konsumgesellschaft verortet werden kann. Enden wird das Kapitel mit der Erörterung, inwiefern die Reise in das Außen als spirituelle Transformation, oder aber auch als Selbstaktualisierung einer kreativen

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> Luhrman führt dazu aus, dass dieser Standpunkt zu einer *theory of embodiement* führt, die keinen Dualismus von Körper und Geist (*mind*) zulassen würde. Der Untersuchungsgegenstand ist dabei die Erfahrung (Luhrmann 2010: 213). Vergleiche hierzu "Knowing through the body" (vgl. Desjarlais 1992: 27) oder "Somatic modes of attention" (Csordas 1993).

Kraft zugrunde liegt und als ständige Erneuerung und Transformation der Gesellschaft gesehen werden.

# 4.1. Übersetzbarkeit der Praktiken

Das Gefühl der Leidensgemeinschaft, der Kontakt mit "dem Wahren" und die innere Transformation scheinen in Rishikesh, wie Kapitel 3 gezeigt hat, nicht nur erfahrbar, sondern auch wiederholbar zu sein. Durch welche Faktoren wird dies geleistet? Und wie ist der "spirituelle Fortschritt" erkennbar?

# Aneignung durch das "Zirkeln"

Durch die Involvierung mit einer Sangha, den Besuch eines Satsangs und durch die Ausübung von Sadhana entstehen bei den Besucher\*innen in Rishikesh tägliche Routinen. Der Ort Rishikesh kann dabei wie ein Nährboden angesehen werden, von dem der eigene Erfahrungsschatz gespeist wird, in dem Heilung und Wiederaneignung als Handlungsmacht gesehen werden kann. Damit entsteht eine Vertiefung des Wissens, des Erfahrungshorizontes und der Referenzpunkte, um sich über Evidenzen spirituellen Erlebens (siehe Kap. 3.3) klar werden zu können und um der eigenen spirituellen Erfahrung Autorität zusprechen zu können. Die Praktizierenden werden im Laufe der Zeit durch einen wachsenden Erfahrungsschatz zu Expert\*innen. Diese nicht zwingend linear verlaufende Rotationen der Erfahrung von Satsang, Sangha und Sadhana sehe ich als Praxis des "Zirkelns", im Sinne eines in sich vertiefenden und befruchtenden Prozess. Demnach kann die Situation A nach dem Erfahren einer Situation B anders verstanden werden als zuvor. Wissen und Erkenntnis stehen somit in ständiger Vertiefung und Verwandlung.

Dieses Zirkeln macht sich im Alltag auch räumlich bemerkbar. Vom täglichen Ashrambesuch in Tapovan, hin zum Buchladen in Laxmanjuhla, über physisches Yoga in Yogavillage und schließlich hin zur allabendlichen Puja in Ramjhula (siehe Prolog und Abb. 9 in der Karte zu den Stadtteilen der Untersuchung) lassen sich spezifische Wege verorten, die, wie in der historischen Einbettung angerissen, seit vielen Jahren abgelaufen werden. Diese Verortung von raum-zeitlichen spirituellen Zirkeln drückt sich nicht nur in der ortseigenen Geschichtlichkeit aus, auch ist das individuelle, jährliche Wiederkehren in den

Ort wie eine Auffrischung und Vertiefung von bereits Erfahrenem zu sehen und somit auch ein innerliches Zirkeln.<sup>86</sup>

Die tägliche Routine und Alltagsperformanz bewegen sich an den Grenzen des Privaten und Öffentlichen (Horvath et al. 2015: 5). In diesem Licht stellen sich die alltäglichen Performanzen der Menschen auch wortwörtlich als eine Art Schaulaufen heraus. Als Aufführung und Ausführung werden Rollen eingenommen, um sich untereinander zu zeigen, wie man sozial verortet ist. Die Positionierung schafft eine Identität im sozialen Gefüge, die durch Repräsentieren, Partizipieren, Kommunizieren und Kooperieren ein Angebot erzeugt, adressierbar zu sein. Durch diese Prozesse wird eine Öffentlichkeit als "kooperativ erarbeitete Kooperationsbedingungen" (Schüttpelz & Gießmann 2015: 30) für sich selbst und andere generiert. Das Zirkeln als Alltagspraxis schafft somit den Raum des Sozialen. Wie präsentieren sich die Besucher\*innen von Rishikesh selbst im Alltag? Folgender Abschnitt wird in Anlehnung an Garfinkels accountability beschreiben, inwiefern "sich die Mitglieder gesellschaftlicher Gruppen in ihren Repräsentationen selbst repräsentieren" (Thielmann 2012: 85).

Im Ashram wird die Autorität des Gurus eher selten hinterfragt, wenn man sich als Teil der Sangha identifiziert. Außerhalb des Ashrams dagegen muss Spiritualität durch die eigene Praktik definiert werden. Die individuelle Aneignung von Spiritualität durch das Zirkeln führt zum einen zur Handlungsmacht des Individuums, als einen Weg zur spirituellen Selbsterneuerung. Zum anderen führt das Zirkeln aber auch zu kollektiven, sich zeigbaren diskursiven Praktiken wie das Tragen weißer Kleidung (siehe S. 37), oder die gestaffelten Initiationen (siehe S. 42) als Erfahrungsmöglichkeiten und verweist auf den Maßstab und die Möglichkeiten um *accountability* aufzubauen. Die sozialen Akteure "deren Handlungsentscheidungen vom soziohistorischen und kulturellen Kontext geprägt sind und die zugleich den Kontext zukünftiger Handlungen mitgestalten" (Kirsch 1998: 106; zit. n. Bräunlein 2012: 144) stehen damit im Fokus der Betrachtung.

Durch die häufige Frage im Feld, ob man seinen Guru gefunden habe und woher man dies wisse, stellt sich diese Erfahrung als etwas Besonderes heraus, womit sich die Akteure ausweisbar machen können. Um Resonanz fühlen zu üben und um auch einen Guru

62

\_

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Das Abfragen zu Häufigkeit und Dauer des spirituellen "Zirkelns" ist eine weitere Praktik des gegenseitigen Zeigens von Wissen und Erfahrung. Durch die Beobachtung über mehrere Saisons hinweg wird deutlich, dass für die gewünschte Ernsthaftigkeit ein Ausdruck im Wiederkehren liegt. Häufig wird im Ort gefragt, wie oft man schon in Rishikesh gewesen sei und welchem und wie lange man schon einem Guru folge.

zu finden, geschieht es nicht selten, dass aufgrund der hohen Guru-Dichte spirituelle Führer für eine Weile "getestet" werden, mehrere nacheinander besucht oder auch Phasen der "gurufreien Zeit" eingelegt werden. Dies bezeichne ich als "Guru-Hopping". So werden sich in den täglichen Begegnungen verschiedene Gurus empfohlen, Informationsnetzwerke wie Facebook oder schwarze Bretter (siehe S. 12) bedient, recherchiert und andere Orte, an denen "Wahrheit" versprochen wird, ausprobiert.<sup>87</sup> Da es im Ort nicht nur einen Ashram gibt, kann jede "Ausführung" bzw. Gefolgschaft oder Interesse an einen Guru nebenher und auch gleichzeitig bestehen. Unerheblich dabei ist, ob es nun Singen, Meditieren, Tanzen, der Satsang, der Guru oder die Gruppe ist. Individuen können durch das Zirkeln und demnach einem vertiefenden Erleben spirituelle Autorität nun für sich beanspruchen.

Denn wie auf S. 56f. erklärt, konstituiert sich die spirituelle Erfahrung aus der Sphäre der eigenen Evidenz. Innerhalb dieser "Wahrheit" kann die Erfahrung nur von innen heraus verstanden werden, die einer inneren Kohärenz und intrinsischer Stringenz zugrunde liegt. Von außen aber mag es als nicht vertrauenswürdig erscheinen (Steinbock 2009: 116). Je nach spiritueller Ausrichtung könnten diverse spirituelle Techniken als nicht zielführend betrachtet werden. Für Luhrmann stellte sich während ihrer Forschung heraus, dass ihre "ungewöhnlichen" Erfahrungen auch durch andere berichtet wurden und zwar mit Stolz (2010: 218). In der inneren Erfahrung selbst liegt auch eine Art Errungenschaft, zu wissen, wie sich "das Wahre" anfühlt (vgl. Steinbock 2009: 142). Wie zeigen sich die Leute dies in Rishikesh?

#### Synkretische Praktiken

Teil der Gemeinschaft zu sein heißt, nicht nur die ashraminternen, sondern auch die ortsspezifischen Praktiken zu kennen und zu beherrschen. "In sozialen Praktiken spielen körperliche Performanzen und Routinen, ein gemeinsam geteiltes praktisches Wissen und die beteiligten Artefakte eine wichtige Rolle" (Schmidt 2012: 10). Daher zeigt folgender Abschnitt wie sich die Erfahrbarkeit von Spiritualität nicht nur durch zeit-räumliche Komponenten, sondern auch durch eine geteilte Soziabilität in Form von der richtigen Ausführung synkretischer Praktiken ausdrückt.

-

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> Dies könnte wie einem *interpretative drift* entsprechen, in dem sich durch die Erfahrung die Art und Weise, wie die Person Aktivitäten und weitere Erfahrungen interpretiert langsam verändert (Luhrmann 1989: 312; zit. n. Aupers & Houtman 2008: 805).

Wie in der historischen Einbettung gezeigt, besteht eine Ansicht, dass der Westen spirituell tot ist. Da das Umfeld, wie auf S. 11 beschrieben, reichhaltig Möglichkeiten bietet sich zu involvieren und Erfahrungen zu machen, kann wie in einem Wunderland für Spirituelle<sup>88</sup> eine "pick-and-mix religion" (Hamilton 2000) aus den Werkzeugen, Methoden und Techniken anderer östlicher Religionen wie Hinduismus, Buddhismus, Taoismus eine neue Art von Spiritualität zusammengebaut werden (vgl. Clarke 1997: 105).<sup>89</sup> Synkretismus bedeutet hier aber nicht die Verschmelzung zu einer neuen Religion, sondern er ist vielmehr als eine Art Neosynkretismus zu sehen, in der eine Hinwendung zu diversen orthodoxen Quellen eine individualisierte, erfahrungsbasierte Spiritualität generiert wird.

Garfinkel beschreibt, dass die Mitglieder untereinander situierte Praktiken des "lookingand-telling" teilen, wodurch die Phänomene als solche *accountable*, also "observableand-reportable" werden (1967: 1). Durch materielle, soziale und diskursive Praktiken
können im Raum Personen, Dinge und Zeichen zum Austausch gebracht werden (vgl.
Bender & Zillinger 2015: xlii). Anhand vieler kleiner Merkmale kann abgelesen werden,
wie somit auch eine Art Authentizität generiert wird, z.B. ein nachweisbares Repertoire
an Kursen zu haben. Es gibt aber auch subtilere Codes, wie Guru-spezifische Regeln.
"Soziale Praktiken werden entsprechend als ein Zusammenspiel von geübten Körpern,
gegenständlichen Artefakten, natürlichen Dingen, Gegebenheiten, sozio-materiellen Infrastrukturen und Rahmungen beschrieben" (Schmidt 2012: 13). Im Ausdruck einer erweiterten CoSP kann hier von Belang sein zu wissen, ob im Satsang mitgeschrieben werden darf, ob trinken gestattet ist, oder ob die Füße in Richtung des Gurus ausgestreckt
werden dürfen. Neben dem Tragen der weißen Kleidung gibt es viele weitere diskursive,
materielle und soziale Praktiken, die eine *accountability* ausweisen können. <sup>90</sup> Auch das

-

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Eine weitere Umschreibung wäre z.B. nach Thomas Csordas, sich eine religiöse Identität im "spiritual marketplace" zu erkaufen (2009: 2). Auch David Lyon spricht vom "spirituellen Supermarkt" (2000) und Hans-Peter Müller von einer "Bastel-Religiosität" (2012).

<sup>89</sup> Spezifische kollektive Praktiken materialisieren sich in lokalen Gemeinschaften (vgl. Hauschild et al. 2007: 313). Im ethnographischen Feld drücken sie sich unterschiedlich aus: Die Form eines Satsangs, die Idee einen Guru zu "haben" und das rituelle Bad in der Ganga, und weitere Praktiken wie das Berühren der Füße des Gurus oder von Statuen sind hinduistischer Herkunft und werden von Besucher\*innen stark übernommen. Das Tragen von indischer traditioneller Kleidung und Bhajans singen sind indische Praktiken, die nur teilweise übernommen werden. Der Besuch einer Aarti jedoch kann unter Umständen allein des Events willen und nicht des Rituals wegen besucht werden.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Andere Arten, sich accountable zu zeigen, die in Konversationen und Praktiken abgefragt werden, sind Wissensstände zu spezifischen Themenbereichen, wie Kenntnis diverser Gurus, indischer Philosophie und hinduistischer Religion. Das Vermögen hinduistische Göttinnen und Götter benennen zu können und deren

Tragen einer Mala (Gebetskette) und das Verständnis ihrer Bedeutung zeigen Zugehörigkeit zur spirituellen Gemeinschaft und gehören dazu. Genauso bedeutend sind Zeichen wie ein rotes Bändchen am Handgelenk, was man bei einer Puja bekommt, oder Zeichen auf der Stirn, die darauf hinweisen können, welchem Ritual er oder sie mitgemacht hat; das alles zusammen sind Anhaltspunkte des "looking-and-telling". <sup>91</sup> Der Punkt ist, zeigen zu können, dass das Wissen und die Erfahrung bereits erlangt wurde und man ein *oldtimer* ist.

Wissen spielt in Rishikesh eine besondere Rolle. Wie vielfältig gezeigt, entsteht durch Wissen und Verständnis der Lehren und das Wissen um Ernsthaftigkeit ein Gefälle in der CoSP, wodurch sich Wissen als Macht reduzieren lässt. Welche diskursiven Praktiken spielen eine Rolle, um sich gegenseitig zu zeigen, was die Besucher\*innen wissen?



Abb. 7: Buchladen in Laxmanjhula, eigene Fotografie

In Rishikesh sind spezialisierte Bücherläden zu finden, gefüllt mit (zum Teil nur in Indien verlegter) spiritueller Literatur (siehe Abb. 7). Auch sind viele Schriften im Internet frei

Geschichten zu kennen, aber auch Fachbegriffe aus dem Sanskrit wie Atman oder Sat Chit Ananda zu kennen und deren Bedeutung zu wissen, stellen die Hierarchie in der CoSP dar.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> Verhaltensregeln, die nach Möglichkeit eingehalten werden sollten, wie das Ausziehen der Schuhe beim Betreten eines Eingangs oder die Kleiderordnung, weisen ebenso eine *accountability* aus. Andere Verstöße, wie eine falsche rituelle Handlung, etwa das Feuer bei einer Abendpuja in eine falsche Richtung zu schwenken, scheinen jedoch eher verzeihbar.

zugänglich. <sup>92</sup> Der Zugang zu Wissen in Form von Schriften ist einfach, da Schriften zirkuliert und in engeren Kreisen besprochen werden. <sup>93</sup> In den relativ kurzweiligen und äußerst fluiden Begegnungen innerhalb des spirituellen Tourismus und in dem Überangebot sich zu involvieren scheint beispielsweise das "Abfragen" von bekannter Lektüre eine Methode zu sein, das Gegenüber schnell einordnen zu können. Durch diese Fluktuation von Menschen erscheint es, als wäre eine Art Routine etabliert, die gewisse Standards von lehr-, lern- und erfahrbar gemachten spirituellen Erfahrungen als Minimalanforderung zur Zugehörigkeit abfragen kann. Diese Routinisierung steht genau genommen im Konflikt mit der gewünschten Liminalität als Methode, in der jegliche Orientierungspunkte losgelassen werden.

Wie wirken sich diese Praktiken also zusammengefasst aus? Äußerliche Merkmale wie Kleidung, Zeichen und rituellem Schmuck werden zur Schau getragen. Andere drücken sich durch namedropping, präsentiertem Wissen und im Wiederkehren aus. Dies wirkt sich auf die genannten ortspezifischen Infrastrukturen aus. Läden sind auf weiße Kleidung oder Bio-Produkte spezialisiert und es hat sich eine Rikshawflotte etabliert, die stets nach Ende diverser Satsangs Kunden vor dem Veranstaltungsort zu finden wissen. Auch hängen seit einigen Jahren Kleidungsvorschriften in Form von Tafeln vor manchen Ashrams. Die Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten des Sozialen werden durch soziale Praktiken hervorgebracht (Schmidt 2012: 10-11). "Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht" (Buber 1984: 185; zit. n. Turner 2000: 124). Die Routinisierung hält damit das Gefüge im Praxiszusammenhang stabil. Nicht nur, dass sich permanent gezeigt wird, wie man sozial verortet ist, auch wird sich gezeigt, dass man eine gemeinsame, sozial geteilte Erfahrung macht. Dies wirkt sich auf die Idee vom spirituellen Erleben aus. Der Ort an sich wird zu einer spirituellen Erfahrung. Salazar & Graburn beschreiben, dass touristische Vorstellungen derart verfestigt sein können, dass es nicht möglich ist, ihnen zu entgehen (2014: 11). So stehen auch alle, die den Ort besuchen, vor der Entscheidung Teil dieser "Blase" zu werden, oder den Ort wieder zu verlassen. Sobald eine Person in den Ort kommt und dort das spirituelle Angebot wahrnimmt, ist sie alsbald Teil der

<sup>9</sup> 

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Da viele mit einem Computer reisen ist die Internetrecherche auch eine gängige Praktik sich zu informieren. Möglichkeiten an Informationen zu gelangen sind zudem durch Aushangtafeln im Ashram und im Ort gegeben.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Es gibt diverse spirituelle Klassiker wie "I am That" (Maharaj 1999) oder "Autobiography of a Yogi" (Yogananda 1946), die in Konversationen und Buchläden allgegenwärtig sind und zu einem "must have" werden.

Gemeinschaft. Die Verortung von Spiritualität geschieht also auch durch das soziale Gefüge. Aber wer hat eigentlich Zugriff zu dieser Erfahrbarkeit?

#### Zugriff nur für Insider

Neben der raum-zeitlichen Komponente der Grenzen der Erfahrbarkeit und dem Zugang durch das Lernen und Beherrschen der Praktiken der CoSP in Rishikesh ist die Kenntnis eines spirituellen Zentrums notwendig sowie dessen inhärente Methodik und Rhetorik. Eine immer stärker vernetzte, voneinander abhängige Welt zeigt mehr Einheit und Zugehörigkeit in Gesellschaften über den Globus hinweg (vgl. Horvath et al. 2015: 1). Wie in Kapitel 2 gezeigt, dringt Rishikesh als spirituelles Ziel immer mehr in das Bewusstsein des herkömmlichen Tourismus und damit auch immer weiter weg vom no/low-budget-Reisenden hin zu einem Tourismus mit größerem Geldbeutel. Im Sinne der rituellen Antistruktur von Turner werden bestehende Sozialstrukturen ins Gegenteil gekehrt. Da diese sich aber v.a. an den Strukturen von Westler\*innen und Inder\*innen mit ähnlichen Lebenswirklichkeiten und eventuell mit ähnlichen Lebenskrisen richtet, werden andere, die dem nicht entsprechen, indirekt ausgeschlossen. Die anfangs erwähnten indischen Pilger\*innen, die nicht am für das westliche Publikum konsumfreundlich gemachten spirituellen Angebot teilnehmen, bleiben zumeist in einer sich freundlich betrachtenden Parallelwelt von Rishikesh.

Raj ist als Neueinsteiger auf der Suche nach Spiritualität anhand seines Status als Schwellenwesen zu identifizieren. Er beginnt in eine ihm fremde Welt einzutauchen. An ihm zeigt sich eine Sicht von außen, in der es eine Unterscheidung von religiösen Auflagen traditionellem Hinduismus und einer vermeintlich authentischen oder eher westlichen Spiritualität durch synkretische Neo-Spiritisten. Die Mitschrift eines Interviews mit Raj zeigt dessen Perplexität:

So many meditate, I have never seen something like that. In the city they pray and have offerings, and [are] just demanding. Even we have spiritual leader, we do rituals [in the city], but nobody cares about the spiritual stuff [...] they don't care about what is behind. Many Indians don't know these places. [...] to come to a place where it is so spiritual, it is a shock to see a place like this (Raj 14.01.18).

Raj kannte Rishikesh als Pilgerort wie viele andere Stätten in Indien, pilgerte selbst aber nie. Er wusste nicht, was es dort jenseits seines indischen religiösen Kontextes als Hindu, noch zu finden gibt. Raj ist dementsprechend über den Ort verblüfft. Er fragt, was ich mit den Notizen mache und zu meiner Antwort "etwas mit Spiritualität", sagt er: "I don't

know what that is" und lacht. "I think people coming to India are more interested than the people from inside" (Raj 14.01.18). Es bestätigt, wie auch schon in der historischen Einbettung gezeigt, dass die Idee von Spiritualität kein genuin indisches Konzept ist. Die Authentizität entsteht erst durch die Vorstellungen der Teilnehmenden, die zu großen Teilen aus Westler\*innen besteht. Auch Kanchan bestätigt, dass das, was Westler\*innen in Spiritualität suchen, nichts mit Indien zu tun hat: "Maybe these gurus are only catering to the westerners, because a lot of western people come for spirituality to India. But we Indians have our own believe systems and our own gods" (Kanchan 15.12.17).

Rishikesh ist als spirituelles Zentrum in Indien (ebenso wie auch in Deutschland) nur bekannt, wenn man Teil der Gruppe ist. <sup>94</sup> Die Popularität und Bekanntmachung geschieht besonders über den 'Achtsamkeits-Lifestyle' des Westens, <sup>95</sup> der durchaus im städtischen Indien anzutreffen ist. Der Ort als spirituelles Zentrum ist also nicht nur Westler\*innen geöffnet, sondern vermehrt der indischen Mittelschicht, wie auf S. 10 vermerkt und auch über die letzten 10 Jahre zu beobachten war.

Kanchan hat durch ihre nicht-indischen Bekannten von Rishikesh gehört. Als stark Gläubige (des Sikhismus) bekräftigt sie allerdings, dass sie einen großen Bogen um solche Orte machen würde. Zur Frage hin, was sie über all die Westler\*innen denke, die in Indien nach authentischer Spiritualität suchen, antwortet sie:

"I mean yeah, each to theirselves, if they feel like they are healing. See ultimately, the ultimate aim is human happiness. If they find happiness in this kind of thing why not, why would we judge them? But personally … [I see it as] money making, do you know how much money these ashrams own? […] so may scandals have happened in India. We've had gurus and some of them are in jail now. I hope you know that! So personally, I don't believe in gurus I feel like they run their own empire" (Kanchan 15.12.17).

Zu Kanchans allgemeiner Skepsis verschiedener Guru-Bewegungen gegenüber kommt hinzu, dass auf offiziellen indischen Webseiten mit Spiritualität beim internationalen Tourismus geworben wird. Van der Veer spricht hier von einem "spiritual nationalism" (2009: 263). "There seems to be no escape from the relentless marketing of India's

68

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Dies wurde besonders dadurch deutlich, als sich niemand meiner indischen Freund\*innen und Bekannten in Bezug auf meine Forschungsvorhaben etwas vorstellen konnte. Nie zuvor hatten sie von den Gurus gehört (auch nicht von den indischen Gurus). Rishikesh als hinduistischer Pilgerort war allerdings bekannt.

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> In diesem Sinne ist dies als eine Form des Lifestyles zu verstehen, in dem besonders Wert auf Übungen und Methoden wie Yoga mit Asanas oder Meditation gelegt wird, die zu Ausgeglichenheit, innere Ruhe und Zufriedenheit führen sollen. Hintergrund ist die direkte Analyse von Erfahrung und Bewusstsein in Form einer spirituellen Übung zu verstehen. Damit wird das Bewusstsein in das Verweilen im Hier und Jetzt gelenkt (Jaeger 2017: 358f.)

spirituality today" (ebd.: 268). Durch den Blick auf die koloniale Vergangenheit Indiens und die damit verbundene historische Entwicklung wird deutlich, dass sich durch das Bestreben nach einem autarken, entkolonialisierten Indien seit Swami Vivekanandas Vermarktungsgedanken von "authentischer Spiritualität" als Alleinstellungsmerkmal bis heute fortgeführt haben. Um zur vermeintlich authentischen Quelle von Spiritualität zu gelangen, ist die Reise nach Rishikesh ein Garant zu einer high class spiritual experience<sup>96</sup> und eine Frage des Geldbeutels. Die dargestellten Konsument\*innen können in einem abgesteckten Zeitraum sowie bei dargebotenem Komfort eine garantierte spirituelle Erfahrung bekommen. Es stellt sich jedoch nach wie vor die Frage, ob durch solche Erwartungen und mit dieser Konsumhaltung tatsächliche Glückseligkeit und das Ende allen Leids zu erlangen ist. Der Wunsch nach authentischer Spiritualität wird nicht erfahrbar sein, solange Erwartungen an Spiritualität geknüpft sind (vgl. Masters 2010: 3). Masters sagt dies, da wir verstehen sollten, dass wir selbst an uns arbeiten müssen, und Spiritualität dies nicht für uns macht.

# 4.2. Spiritualisierung der Leistungsgesellschaft?

Die Leidensgemeinschaft stellt sich aus Gleichen zusammen, deren Suche nach Erlösung vom Leid einer Krise vorausgeht. Im Feld ist die Gemeinschaft, wie das Kapitel zeigen wird, in gewisser Weise mit der Leistungsgesellschaft westlicher Gesellschaften gleichzusetzten. Dort ist es zur positiven Eigenschaft geworden, ausgeglichen, effektiv, kreativ, belastbar und teamfähig zu sein. Wie ist dies am besten zu bewerkstelligen? Rückbesinnend auf Punkt 2.3 ist die spirituelle Reise auch als Mittel zum Zweck zu sehen, um eben jene Eigenschaften zu erreichen. Folgendes Kapitel untersucht nun kritisch, inwiefern eine Zirkulierbarmachung von Spiritualität als solches als Teil der Handlungsmacht der Leidensgemeinschaft angesehen werden kann und ob die spirituelle Transformation zur Selbst-Aktualisierung abzugrenzen ist.

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Im Zuge der Ausbesserung der touristischen Infrastrukturen entstand bereits der neue Stadtteil Yogavillage, die Kurse mit unverhältnismäßigem Luxus anbieten. Hinsichtlich sozialer Probleme und der ökologischen und sozialen Nachhaltigkeit des Ortes bringen diese Infrastrukturen jedoch gravierende Nachteile. Für eine tiefere Betrachtung zu den Auswirkungen durch den internationalen Tourismus auf lokale Strukturen verweise ich auf Nelson Graburn (1983) oder Noel Salazar & Nelson Graburn (2014). Arbeiten zur Kommodifizierung von Spiritualität siehe Jeremy Carrette & Richard King (2005), zum place-making durch das Angebot von Ashrams in Rishikesh siehe Kiran Shinde (2012).

#### Zirkulierbarmachung durch Kommodifizierung

Wie im Prolog exemplarisch zu sehen ist, sind die Ideen von Selbsttransformation, Lebensoptimierung, spirituelles Wachstum und effizientere Lebensgestaltung als Ware in der Tourismusindustrie angekommen. Das Streben nach "self-realization, self-esteem, and self-fulfillment in everyday life" (Rose 1998: 3) erscheint als Ideal der aktuellen kapitalistischen Leistungsgesellschaft vieler Industrienationen, mit der Erwartung, dass Spiritualität dies erfüllen werde (vgl. Master 2010: 3).

Heutzutage ist das Feld persönlicher, experimenteller und spiritueller Erfahrung hochgradig kommodifiziert. Die Auflistung in Punkt 2.2 zeigt, dass immer mehr unterschiedliche und neuartige Yoga-Arten entstehen und ein Überangebot an kaufbaren Möglichkeiten zur spirituellen Beschäftigung und Transformation besteht. "The refrain is that the key product of the New Age is experience" (Heelas 2008: 6). Erfahrungswissen kann konsumiert und zu hedonistischen Zwecken verwendet werden (ebd.), wodurch sich, wie auch schon auf S. 9 gezeigt, der spirituelle Tourismus zum Teil definiert. Heelas erläutert zudem, dass die spirituelle Beschäftigung vielleicht nicht eine "Revolution des inneren Lebens" bedeuten muss, doch ist der Praktizierenden und dadurch auch ihrer Umwelt schon damit geholfen, dass sie durch spirituelle Beschäftigung am Arbeitsplatz ausgeglichener und konzentrierter ist (vgl. ebd.: 16).

Es stellt sich aber auch hier die Frage, ob es letztendlich darum geht, die eigene Person erneut zu mehr Leistung zu motivieren und zu optimieren, anstatt den Kern des Leids zu ergründen, der vielleicht an anderer Stelle als im bloßen individuellen Nicht-Funktionieren in der Gesellschaft liegt. Könnte die Selbstaktualisierung auch als Art spiritueller Leistungsdruck des aktuellen Lifestyles in speziellen Milieus der westlichen Konsumgesellschaft gesehen werden? Mit dem kommerziellen Wandel und der allgemeinen Kommodifizierung von "Erleuchtung" kann durchaus auch der Leistungsdruck der westlichen Leistungsgesellschaft mit in die spirituelle Blase dringen. Ganz im Sinne des "Zertifikate-Sammelns", <sup>97</sup> im "noch mehr verstehen", im "noch erholter sein", im "noch mehr in der eigenen Mitte ruhen", "noch spiritueller sein" oder wie Heelas sagt, bei der Rückkehr "noch effektiver sein" (2008: 16) kann hier, wie Featherstone sagt, von einer *lifestyle consumption* (1987) gesprochen werden.

<sup>9&#</sup>x27;

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Es scheint als wären Zertifikate für die westliche Gesellschaft schwer in Mode gekommen. In Rishikesh bestehen Möglichkeiten schnell an Zertifikate zu gelangen, natürlich ,*real from India*<sup>+</sup>, um damit im Herkunftsland als Lehrer\*in eine Einkommensquelle zu generieren.

Im Trend der Achtsamkeit zu sein ist aber auch an die Anforderung geknüpft, diese Gefühle zu erfahren und zu kennen, um sie wiederum in der Gesellschaft zeigen zu können, um *accountable* zu sein. Lillian beschreibt, was sie im Laufe ihrer beruflichen Praxis als Tantra-Lehrerin vermehrt beobachtet:

"In a way it is accessible for everybody. Remember that other times, you needed to travel a lot, go to the mountains, maybe you get eaten by a tiger on the way or you die of hunger […]. People can be lost because it's a very intensive experience with the body and they can have a kundalini experience very easily. So they think that is the thing so they stay in the sensation, [they] don't go more deep, but at least they have this experience" (23.02.18).

Die gemachte Erfahrung steht damit im Vordergrund und nicht das wirklich verinnerlichte Verstehen. Jahrelanges Üben und Kontemplation fallen eher weg.

Wie in Kapitel 2 dargestellt, wird eine spirituelle Beschäftigung auf eine konsumfreundliche Ebene reduziert (Heelas 2008: 102), [...] through affiliation with the ,exotic', but in a manner that suits the individual" (Smith 2016: 98). Van der Braak bestätigt: "What was formerly spiritual transformation, realizing a fullness beyond the level of ordinary human flourishing, is now seen as therapeutic healing" (2016: 661). Ganzheit ist im optimierten Funktionieren zu verorten und der religiöse Diskurs verschiebt sich zu einem therapeutischen. Das Einssein mit Gott ist durch eine machbare göttliche Erfahrung ersetzt im Glauben, dass Gott außerhalb zu finden sei. Zaz Friz de Col spricht von einer Spiritualisierung der Praxis, die in der Selbst-Transzendenz durch Selbst-Aktualisierung substituiert wird (2016: 21.).

#### Spiritual bypassing

Jeremy Carrette und Richard King beschäftigen sich in ihrem Werk "Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion" (2005) explizit mit der kommodifizierten Sphäre von Spiritualität. Ebenso geht Paul Heelas in seinem Werk "Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism" (2008) neben der Konsumkultur auf die Individualisation von Spiritualität ein. Das Argument lautet, dass der Kapitalismus in einer Spiritualität angekommen ist und diese durch die individualisierte Konsumption zu einer wellbeing spirituality geformt hat (Heelas 2008: 60).

Rishikesh als spirituelles Zentrum kann, wie beschrieben, als wunderbarer Einstieg dienen, um besondere Erfahrungen zu machen und die Präsenz "des Wahren" zu spüren. Der Ort bietet eine Möglichkeit, mehr Bewusstsein in das eigene Wesen zu lenken. Auch, wenn viele Kurse im "Tausch" mit Geld angeboten werden, schaffen sie doch ein kollektives Bewusstsein, Denkmuster zu ändern. Bewusstsein auf das Körperempfinden zu lenken ist synergetisch, das heißt, es ist in Gruppen einfacher zu erwirken. Wenn dies sogar überall in einem Ort passiert, umso mehr. Moderne Workshops sind auf eine konsumfreundliche Ebene mit einfachen vertiefenden Schritten reduziert und bieten einen leichten Zugang für Neueinsteiger. Es ist wichtig anzumerken, dass hier die spirituelle Erfahrung nicht als Pseudo-Spiritualität reduziert wird. Wie in Punkt 3.3 dargestellt, kann die "Echtheit" einer Erfahrung nur von innen heraus verifiziert werden und wird hier nicht in Frage gestellt. Dennoch kann eine Herangehensweise identifiziert werden, die der spirituellen Transformation im Wege stehen kann.

"Rishikesh or Varanasi [are] places that are conductive for spiritual awakening. [But] mind is tricky to put you in noble work, so first priority should always be the inner search; but don't start a project" (Atmananda 27.01.18). Durch das Überangebot in Rishikesh kann die Gefahr bestehen, sich in Workshops, Retreats oder Vorhaben für die Zukunft zu verlieren und dabei im bloßen Suchen der Wahrheit zu verbleiben. Ein alljährliches Wiederkehren nach Rishikesh kann wie eine Art des Verbleibens in einer neuen identifizierten Rolle der/des Spirituellen gesehen werden. "In keiner anderen Kultur außerhalb der unseren kann man inmitten eines Übergangsritus stehenbleiben und sich in einer offensichtlich ausweglosen Situation einrichten" (Eliade 1961: 84; zit. n. Berner 1997: 349). Bereits Eliade spricht davon, dass sich spirituelle Beschäftigung, wie Heelas es auch benennt, sich als Pop-Transzendenz vielmehr durch Selbstpflege und good vibrations ausdrückt (Heelas 2008: 11). In der CoSP kann Wissen um Praktiken und die spirituelle Erfahrung ständig durch die auf S. 61f. beschriebene Praktik des Zirkelns vertieft werden, doch ab welchem Punkt ist es genug? Es geht darum, den Übergang zu beenden und durch die Krise zu einer höheren Stufe gelangen kann "indem man sich einer neuen Seinsweise bewusst wird" (Eliade 1961: 84; zit. n. Berner 1997: 349). Die Gefahr, sich zu beschäftigen, sich in einem Projekt zu verstricken und seinen Alltag und Probleme zu vergessen, ist in Rishikesh nicht selten. Es besteht zudem aber die Gefahr, sich unreflektiert Gruppierungen anzuschließen, in denen ein Wertesystem postuliert wird, welches sich vom Dialog abschottet. Solch radikale Formen werden hier aber nicht behandelt.

Nicht nur Pilger\*innen, auch profane Tourist\*innen begeben sich auf eine Reise, die im Idealfall "nach draußen und wieder zurück [führt], aber mitunter auch das Verfallen in ein ziellosen Wandern, einer ungenauen Flucht" (Schüttpelz 2016: 229), wie es auch

Kerstin mit der Bezeichnung "verlorene Seelen" beschrieben hatte, bedeuten. Es besteht durchaus die Gefahr in den Wahnsinn abzudriften, oder sich schlicht und einfach wie es Eliade mit dem Stehenbleiben im Übergangsritus beschreibt, in der wohltuenden Sphäre von wellbeing spirituality einzunisten. Masters spricht hierbei von einem spiritual bypassing (2010: 1).

Der Begriff *spiritual bypassing* wurde vom Psychologen John Welwood in den achtziger Jahren geprägt. Er beschreibt die Vermeidung von schmerzlichen Emotionen, gerade durch die Beschäftigung mit spirituellen Praktiken und Überzeugungen (ebd.). Hierunter würde zum Beispiel fallen, zu lange einen Guru zu besuchen. Swami Atmananda gibt als Richtwert an, dass innerhalb von 4-5 Jahren das im Satsang vermittelte Wissen aufgenommen werden könne. Auch kann unter *spiritual bypassing* fallen, dass man nach Rishikesh nur für "gute Gefühle" kommt. "Maybe you come here not for [being] really ready to be free, you want to enjoy spirituality, you want to meditate for five hours; the ego wants to participate in the journey, [it] wants to feel joy" (Mooji 2019). Lilian spricht dies in einem Interview an:

"Yeah [for] most of the people it's more of the effects of the technique not of going deep what is happening, they don't understand what is happening. But maybe it is what people [want]... you have the products that people buy, so some people just want this. Because it's very visible. But this work that we are talking [about], the intellectual work, that you go more deeply, these results are not visible. So people don't feel too much attracted, you cannot put up a photo of this in Facebook, it's more difficult" (23.02.18).

Gerade der Aspekt des globalen Einflusses der sozialen Medien sind im ethnographischen Feld ein bedeutender Faktor und ein wichtiges Medium als Ausdruck der Persönlichkeit geworden. Spiritual bypassing entsteht, wenn Transformation konsumiert werden will. Es geht mehr um die Dazugehörigkeit, das Gefühl der Gemeinschaft, das Sehen und Gesehen-werden, den evozierbaren Zustand von Glückseligkeit als um die Lehre. Masters spricht hier von "fast-food spirituality" (2010: 2). Wenn es den Praktizierenden vorwiegend um das schnell akkumulierte Wissen oder die unmittelbare Erfahrung in der Gemeinschaft geht, anstatt sich tiefer und "ernsthaft" mit den Lehren und somit mit dem Selbst zu beschäftigen.

73

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> Die Performanz in dieser Öffentlichkeit generiert durch die Darstellung und Sichtbarmachung des Eigenen eine Adressierbarkeit. Zu diesem Kommunikationsraum vergleiche Miller & Sinanans Werk "Visualising Facebook" (2017).

Nach Masters beinhaltet spiritual bypassing eine Reihe von Schattenseiten, wie emotionale Betäubung und Unterdrückung, Überbetonung des Positiven, Wutphobie, blindes oder übermäßig tolerantes Mitgefühl, einseitige Entwicklung (kognitive Intelligenz ist oft emotionaler Intelligenz weit voraus), schwächendes Urteil über die eigene Negativität oder Schattenseiten, und Wahnvorstellungen, auf eine höhere Ebene gelangt zu sein (Masters 2010: 2). Auch drückt sich ein spiritual bypassing dadurch aus, dass ein "ich sollte..." benannt wird: "Ich sollte keine Wut zeigen, ich sollte liebevoller sein, ..." (ebd.: 6; Übersetzung A.K.), der auch die Vorstellung, dass man nach all der Zeit, die man sich nun spirituell beschäftigt habe, mittlerweile "weiter" sein sollte (Masters 2010: 6). Die Erwartungen an Spiritualität und wie diese zu sein haben sollte (vgl. Heelas 2008: 8) scheint durch die beschriebenen Arten (das Tragen weißer Kleidung, ablesbare Ernsthaftigkeit durch Hingabe, Mitarbeit und Loslösung externer Zwänge sowie eine gestaffelte Initiation) abgefragt zu werden, bedient jedoch das Leistungsdenken und geht dabei vollständig am "Ziel" vorbei. Es entsteht ein Paradox um die Kennerschaft der Praktiken und um ein vermeintliches Ziel was durch diese Praktiken erreicht werden will. Wie auf S. 55 durch die Analogie mit dem Dorn beschrieben, scheinen die Praktiken als Weg gesehen zu werden, um sich letztendlich von den Praktiken selbst zu lösen.

Die Liminalität verweist sicherlich auf Schwellen- und Grenzerfahrungen (Horvath et al. 2015: 7). Doch kann es vorkommen, dass Menschen tendenziell Erfahrungen machen wollen, die sich gut anfühlen und in gewisse Seins-Zustände kommen wollen, die der Idee von "Erleuchtung" nahekommen, wie z.B. "die Sakralisierung von Liebes- und Transzendenzerfahrungen mit oder ohne Drogeneinsatz" (Müller 2012). Wenn in der CoSP Spiritualität eine rein persönliche Erfahrung ist, stellt sich die Frage nach dem Individualismus des Erlebten: "Individualization has become one of the most influential characterizations of modern religious culture in Western societies" (Streib & Hood 2015b: 13). Hier liegt die Gefahr, dass Spiritualität zu einem anderen Wort für Narzissmus, Fanatismus oder Selbstverherrlichung wird (Zas Friz De Col 2016: 17). Auch Heelas kritisiert Elitenbildung, Angeberei, Narzissmus, egalitärer Modus, Statussymbol für Wohlstand, exzessiver Kapitalismus (vgl. 2008: 7). "Je nach Alter, Bildung und Milieuzugehörigkeit scheint sich eine facettenreiche religiöse und spirituelle Erlebnisgesellschaft herauszubilden" (Müller 2012).

Dennoch sollte die Kommodifizierung nicht voreilig gewertet und kategorisiert werden. Auch wenn diese oftmals als eine kapitalistische Maschinerie erscheint, birgt sie 74

gleichermaßen die Möglichkeit für Suchende und Neueinsteiger in den Kontakt mit Alternativen zu kommen, als ein Einstieg, um dem Grund für die Suche auf die Spur zu kommen.

"Fundamentally, we are looking at a spirituality 'of' and 'for' being truly human" (Heelas 2008: 17). Eine Spiritualität, die von innen kommt, das heißt aus dem Leben selbst heraus erlebt und verstanden wird und eine, die uns die Möglichkeit eröffnet, durch ihre Anwendung zu einer positiveren Lebensqualität zu finden (vgl. ebd.). Im Kleinen, im Privaten und somit schlussendlich der Menschheit. Rückbesinnend auf die Rede von Swami Sadhvi Bhagawati Saraswati im Prolog, ist hier die Spannung zwischen einer Legitimation kommodifizierter Spiritualität und einem möglichen Weg zur Heilung der vom "westlichkapitalistischen" Lebensstil Leidgeplagten erkennbar.

### 4.3. Zur Aktualität des Zentrums

Wo liegt nach wie vor die Aktualität in der Reise ins "Andere"? Im Urlaub, in der Auszeit? Ist es tatsächlich nur ein Konsumieren selbstverherrlichender Techniken in einem säkularen Zeitalter? Oder birgt die Erfahrung, auch wenn zum Teil als Konsum erfahren, in sich eine weitere Komponente? Inwiefern in der individuellen, selbst-transformativen und selbst-aktualisierenden Erfahrung eine Erneuerung und somit eine Erneuerung der Gesellschaft liegt, soll folgendes Kapitel erörtern und zudem auf Turners Aktualität eingegangen werden.

#### Rishikesh als liminoider Raum

Ende der 1960er und Anfang der 1970er begaben sich Victor und Edith Turner auf mehrere Pilgerfahrten, die in "Image and Pilgrimage in Christian Culture" (1978) zusammengefasst sind. Pilgern ist "ebenso antistrukturell und befreiend wie die Mysterien von Schwellenzuständen in Übergangsriten" (E. Turner 1995: xiii; zit. in. Bräunlein 2012: 78). Als Fortführung der Untersuchung der Konzepte von Liminalität und Communitas wenden die Turners in diesem Werk die Konzepte auf das Phänomen der Pilgerschaft an und entwickeln dazu noch die Kategorie des Liminoiden. Das Argument lautet, dass Pilgerschaft ein quasi-liminales, also liminoides Phänomen ist. Erkennbar ist dies an der Freiwilligkeit und Individualität, die der Gegenüberstellung von Arbeit und Freizeit der westlichen Industriegesellschaft entspringt (Turner & Turner 1978: 37). Religion wird in postindustriellen Gesellschaften immer mehr als Privatsache gesehen und in der Freizeit,

getrennt von der Arbeit praktiziert (ebd.: 34f.). Turner & Turner geben hier vergleichbare Beispiele aus Kunst und Unterhaltung, wie Theater, Ballett, Poesie usw. (ebd.: 253). Zudem ist aber die Pilgerschaft aber das am deutlichsten zu identifizierende liminoide Phänomen. Vor allem liegt beim Pilgern ein Augenmerk an der räumlichen Bewegung, die die Schwelle markiert. Diese Schwellen des Übergangs (als Opposition zum Zustand) sind hier durch die Ankunft in den Ort als liminoide Phase gekennzeichnet und bereits detailliert in Kap. 3.1 beschrieben.

Im Liminoiden liegt der Schwerpunkt auf der Heilung, die erfahren werden kann. Die Schwellenphase wird dementsprechend nicht als notwendiges Übel, um einen neuen Status zu erreichen, gesehen, sondern vielmehr als eine Auszeit, eine Zeit der inneren Einkehr verbunden mit einer räumlichen Bewegung, dem Verlassen des Alltags. Im Fall von Rishikesh und der vorliegenden Arbeit, besteht die Trennung in der Wirkung: Die liminale Phase wird hier mit der Zeit im Ashram verbunden. Als Ergebnis kann eine Statuserhöhung als Initiierte erfolgen. Die liminoide Phase dagegen ist das Verweilen im Ort. Aus dieser wieder heraustretend wird einem von außen, zurück in der Heimat, ein neuer Status zugeschreiben. Die Reise ist nach Turner ein konstitutives Charakteristikum, um an das religiöse/spirituelle Zentrum außerhalb des Alltags zu kommen. Der sozialer Raum am Ankunftsort wird durch die Teilnahme zum quasi-rituellen Raum. Die Teilnahme vor Ort, als eine Art des Sich-Involvierens oder Partizipierens, kann im Wechselspiel von Kollektiv und Individuum eine Erfahrungswelt spiritueller Evidenz hervorrufen.

#### Säkularisierung und sakrale Freizeit

Zu erwarten wäre, dass die Säkularisierung, die Krise im religiösen Glauben und ein Kollaps spiritueller Autorität in den Jahrhunderten seit der Aufklärung, die Religion aus dem gesellschaftlichen Leben der westlichen Welt verbannt (vgl. Clarke 1997: 96). Zunächst, so Hornbacher und Gottowik, schien sich dies auch durch die zeitgleich erfolgende Globalisierung zu bestätigen. Jedoch kam es nicht zu einer weltweiten Homogenisierung durch westliche Wirtschaftsformen und Technologien, sondern ist vielmehr eine gegenläufige Entwicklung zu erkennen: Eine Rückbesinnung auf kulturelle und religiöse Traditionen, die sich lokal unterschiedlich ausdrückt (2008: 21). Hinter dem Konsum steht aber immer noch die Suche nach dem Göttlichen, womit auch eine Möglichkeit

geschaffen ist in der Säkularisierung als Startpunkt, das Göttliche zu verstehen.<sup>99</sup> Diese Perspektive einnehmend, kann Gott dann wieder *gemacht* werden (vgl. Steinbock 2009: 145).

Wir erinnern uns an die anfangs in der Arbeit genannte Umschreibung von Spiritualität, als "privatized, experience-oriented religion" (Streib & Hood 2015b: 14). Die Entstehung einer erfahrungsbasierten individuellen Religiosität, die institutionelle Einrichtungen wie die Kirche nicht akzeptiert (ebd.: 13), lässt zunächst eine Entzauberung vermuten, in der keine mystischen Mächte mehr wirken, sondern diese individuell und berechenbar eingesetzt werden können. Religiosität wird zur Privatsache. Die spirituelle Evidenz oder der Kontakt mit dem *sacra* verbleibt in einer privaten, nicht durch Sprache restlos mitteilbaren Erfahrung, die aber dennoch ausweisbar ist. Das Gefühl kann technisch nicht weitergegeben werden, aber scheint in einer interaktiven Form der Bestätigung diskursiv gepflegt und gemacht werden zu können.

Rituale finden nach wie vor in industriellen Staaten statt und zeigen sich als Ausdruck vom Feiern jahreszeitlicher Zyklen, persönlichen Übergangsritualen wie Geburt, Hochzeit, Beerdigungen und weitere individuelle Anlässe zum Statuswechsel (Schüttpelz 2016: 226).

"[D]ie Reise und das Niemandsland, die Umkehrung jeder Art und die Erniedrigung, die Maskerade und die spontane Gleichheit, das sind die Motive der Liminalität, die überall auftreten, wie ein Kaleidoskop, das immer dieselben Elemente durcheinander würfelt" (ebd.: 223).

In jedem Feiern eines Übergangs ist nicht nur Liminalität zu finden, sondern es zeigen sich auch immer alle anderen genannten Grundmotive der Liminalität. Das Feiern an sich ist die Möglichkeit zum Entstehen und Vernichten vorübergehender Werte. Immer mehr private Anlässe zum Feiern von Statuswechseln (Riten) lässt Schüttpelz folgern, dass "eine der Verortungen unserer "Regeneration" im Individuum gesucht und gefunden wird" (ebd.: 226).

Wie in Punkt 4.2 gezeigt, kann eine Selbstaktualisierung Ausdruck spiritueller Transformation sein. Das Feiern, als Durchlaufen einer liminalen Phase, ist das Pendant der

77

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Das Bestreben das Göttliche zu finden ist seit der Aufklärung in der europäisch-westlichen Welt verbunden mit Säkularisierungsprozessen und hält bis heute an. Auch hält damit einhergehend die Kritik an New Age Bewegungen an. Zunächst wurden die "acid-riddled hippies of the counter-culture" kritisiert, dann die "brainwashed participants of fascistic enlightenment seminars" und nun die Konsumption des "mind-bodyspirit dross" (Heelas 2008: 6).

Produktion. Und für diese Konsumption wird produziert (ebd.: 227). In der Trennung von Arbeit und Freizeit lässt sich durchaus die Reise ins "Außen" wiederfinden. Die Arbeitszeit ist der Alltag und sobald diese durch die Freizeit abgelöst wird, ist Raum für Erneuerung, Erholung und Konsum. Die Suche nach Sakralität findet in der Freizeit statt, als Pendant zum säkularen Alltag. Van der Veer betont, dass Spiritualität nicht als "Nebenprodukt" von Modernität gesehen werden kann, sondern vielmehr im Herzen der Modernität anzusiedeln ist (2015: 233).

Formen der Religion oder Spiritualität sind keine fixen Gemeinschaften oder soziale Gruppen mehr, sondern religiöse Formen sind individualisiert, flüchtig, vorübergehend und international verteilt (vgl. Murchison & Coats 2015: 991). Der Ort des Sozialen, so Schatzki, stellt sich zusammen aus einem Bündel verbundener Praktiken und Arrangements, die global vernetzt sind, sich im ständigen Wandel befinden und über Raum und Zeit getragen werden (2016: 33). Genauso ist die Reise und die damit verbundenen tourism imaginieries ein Ort des Sozialen. Sie sind zu globalen Ideen geworden: "They are now sent, circulated, transferred, received, accumulated, converted, and stored around the world" (Salazar & Graburn 2014: 11). Die Autoren beschreiben aber auch, dass gewisse Vorstellungen von einem Ort des Ursprungs bestehen "but are now incessantly moving in global 'rounds', not strictly circular, reaching new horizons and periodically feeding back to their places of departure" (ebd.: 10). 100 Dabei werden tourism imaginieries fortlaufend in einer ongoing experience reproduziert (ebd.: 7).<sup>101</sup> Spiritualität wird nicht ausschließlich vor Ort produziert, sondern entsteht durch ein global umspanntes Geflecht in Raum und Zeit. Der Wunsch nach Selbstaktualisierung steht im Vordergrund, aber auch die Suche nach: "Wer bin ich?" und der Suche nach andauernder Glückseligkeit sowie der Freiheit von Angst und Leid sind präsent. Das Sakrale ist hier also zu finden in der Reise nach Rishikesh, verbunden mit der wechselseitigen Verfertigung (Schüttpelz &

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> Hierzu wäre es interessant zu untersuchen, inwiefern das Globale als Rückwirkung das Lokale verändert insbesondere hinsichtlich der Wechselwirkung des Internets, welches gerade heutzutage eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung von *tourism imaginieries* spielt. Siehe Murchison & Coats (2015: 991ff.) zur Untersuchung von virtueller Spiritualität. Das Internet als dritter Raum (*third space*) wäre ebenso mit dem Merkmal des turnerischen "Dazwischen" behaftet (vgl. ebd.: 993, 995).

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> Behrends, Park und Rottenburg zeigen anhand von *travelling models* wie Gesellschaften global vernetzt und translokal organisiert sind (2014: 9). Sie zeigen, wie lokale Besonderheiten und globale Trends genau an dem Punkt sichtbar werden, an dem menschliche Akteure und Praktiken in neue Netzwerke eingebunden werden. Damit ist zu erkennen, dass *global* und *lokal* in dynamischen Prozessen stehen. Entfernte Akteure haben somit ebenso Einfluss (Behrends et al. 2014: 9).

Meyer 2017: 1) geteilter synkretistischer Praktiken in fluiden Begegnungen von Menschen aus vorwiegend westlichen Industrienationen.

#### Anwendbarkeit von Turners Konzepten

Turners Konzepte sind in den 1960er entstanden, in einer Zeit der Individualisierung, aufblühenden Freizeitkultur, gesellschaftliche Fragmentierung, nichtkirchlichen Spiritualität und Modernisierungschubes (Bräunlein 2012: 147f.). Mit der *couter-culture* vor Augen interessierte sich Turner für Brüche in der gesellschaftlichen Struktur und charismatische Einzelpersönlichkeiten (ebd.: 156) und wäre heutzutage bestimmt an den aktuellen spirituellen Führern wie Mooji oder Eckhart Tolle interessiert. Analysen zur Normabweichung seien erkenntnisfördernder als solche zum Normalzustand, daher ist Turner stets aktuell. In der Abweichung sind Krisen und Transformation zu erkennen (ebd.: 144). Welche Aktualität können Turners Theorien heute noch zugesprochen werden?

Liminalität als methodisches Werkzeug kann Disziplinen überschreiten und bietet Möglichkeiten scheinbar unstrukturierte Situationen mit erfahrungsbasierten und kulturorientierten Methoden zu erfassen (Horvath et al. 2015: 3). 102 Liminalität kann als ein Prisma verstanden werden, durch das die Transformationen unserer zeitgenössischen Welt verstanden werden können (ebd.: 1). Heute wird das Konzept in Feldern wie: Konfliktforschung, internationalen Beziehungen, *business studies*, Beratung, Psychiatrie, Bildung, Theater, Freizeit, Kunst und Pop Kultur angewandt (ebd.: 7).

Wo soziale Strukturen ihre Verbindlichkeit verlieren, am Rande der Gesellschaft, wirken sie als soziale Kritik bestehender Verhältnisse auf das Zentrum zurück (Förster 2003: 3) und ideologische Communitas mit utopischen Entwürfen des Zusammenlebens sind zu identifizieren (ebd.: 7). Für Turner & Turner ist das Pilgern ein "meta-sozialer Kommentar" (Geertz 1972: 26; zit. in. Turner & Turner 1978: 38), eine implizite Kritik an der industriellen Zerstörung der Natur (Turner & Turner 1978: 38). Sie halten dabei die Charakteristika des Pilgerns wie die Suche nach Transzendenz und Tugend und die Erfahrung von Communitas hoch.

Turner sieht zudem die Gesellschaft (*societas*) nicht als abgeschlossenes System an, sondern als einen dialektischen Prozess mit aufeinanderfolgenden Phasen von Struktur und Communitas (Turner 2000: 193). Die Dialektik drückt sich zwischen den Übergängen

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Turners Werk "The Ritual Process" (2008 [1969]) ist eines der wenigen religionsethnologischen Schriften, welches außerhalb akademischer Disziplinen Anklang gefunden hatte (Förster 2003: 1).

von Homogenität und Differenzierung aus, die einander unerlässlich sind. Jedes rituelle Subjekt durchlaufe mehrere dieser Zustände und Übergänge (ebd.: 97). Turner will mit den dynamischen Bewegungen zwischen den Polen Struktur und Anti-Struktur auf eine zyklische Wiederholung hinweisen. Dies ist jedoch Anlass, ihm einen Mangel an historischer Tiefenschärfe und Beweglichkeit vorzuwerfen (Morris 1998: 263). Neben der aktuell gebliebenen Anwendbarkeit wird Turner aber auch in diversen Aspekten kritisiert (vgl. v.a. Eade & Sallnow 1991; Horton 1993; Ivanov 1993; St. John 2008). Zum einen seien die Begriffe Communitas und Limialität nicht klar definiert und werden in ethnologischen Schriften zu beliebig verwendeten Phrasen (Ivanov 1993: 246). Zum anderen wird er als spekulativer Philosoph bezeichnet (ebd.: 245). Außerdem setzt er eine universale Erfahrung menschlicher Sozialität und menschliche Gleichheit voraus (Förster 2003: 6), womit das Konzept universelle Gültigkeit beansprucht. Pilgerkulte sind inklusiv und universalistisch definiert. Allerdings wird kritisch hinterfragt, ob Communitas als Wesenskern von Pilgerschaft, wie Turner behauptet, betrachtet werden kann (Bräunlein 2012: 152). Diese, so z.B. die Gegenthese von Eade & Sallnow, werde höchstens partiell verwirklicht. Vielmehr sei Pilgerschaft von konkurrierenden religiösen und säkularen Diskursen geprägt, die nicht Gemeinschaft, sondern verschiedene Repräsentationen abbilden und von Mechanismen der Grenzziehung und Abgrenzung geprägt sind (vgl. 1991: 5).

Turner betrachtet Communitas als etwas Positives und Universalistisches (vgl. 1978: 250f.), als eine Quelle des Humanen. "Das ekstatische Gefühl der Grenzüberschreitung von 'Ich' und 'Du' erleben bei Turner nur moralisch integere Menschen, oder sie werden durch dieses Erleben solche" (Bräunlein 2012: 162). Hierzu wird die Kritik geäußert, dass sich Turner weigert pathologische Abweichungen in Betracht zu ziehen (ebd.). Communitas kann durchaus auch Quelle des Inhumanen sein, beispielsweise ist das Erleben von Commuitas in afghanischen Soldaten-Camps ebenso möglich wie auf Neonazi-Szene-Konzerten (ebd.). Zudem sagt Turner aber auch selbst, dass sich eine Popularisierung einer Zeremonialgruppe bilden kann, beispielsweise wie bei den wie Hell's Angels, Sekten oder Gangs (2000: 186).

Ivanovs Kritik stellt dar, dass Turner eigene existentielle Sinnbedürfnisse und religiöse Erfahrungen soziologisch begründen wollte (1993: 240). Die Grundlage seiner Theorie beruhe auf seiner eigenen religiösen Intuition (ebd.: 245). Turner wird außerdem dafür kritisiert, dass er mit seinen Studien und Konzepten zu Religiosität letztendlich nur im 80

Spiegel des Anderen als "religiöser Religionsforscher" (vgl. Horton 1993: 167) seine eigene Religiosität verstehen wollte. Tür Horton bedient Turner einen Frömmigkeits-Ansatz ("devout") (1993: 162). In diesem beruhen Erklärungen für Religiosität (in dem Versuch die universelle Antwort auf das Göttliche zu geben) auf den Annahmen, dass es ein *supreme being* gibt und dass alle nach einer Vereinigung mit diesem anstreben (ebd.: 167). Die Bedeutung eines *homo religiosus* wird in Turners "Chihamba – The White Spirit" (1962) artikuliert (Bräunlein 2012: 153). Die Kritik von Kurt Rudolph dazu lautet, dass es den *homo religiosus* der "völlig in der kosmischen Sakralität aufgeht, um "Geschichte" und "Zeit" aufzuheben" (1984: 69; zit. n. Berner 1997: 351) nie gegeben hat und nie geben wird. Auch verbleibt das Nachdenken über Religion im westlichen Diskurs über östliche Traditionen (Clarke 1997: 110). Idee und Bedeutung von Ritual ist auf Grundlage einer westlichen Wissensgenerierung geschaffen, zu der es kein Äquivalent in nicht-westlichen Kulturen gibt (Bräunlein 2012: 156).

### Erneuerung der Gesellschaft

Regenerative und transformative Kräfte werden im außen gesucht, um sich so im Spiegel des anderen selbst zu verstehen. Dies ist auch der Grund, warum sich Turner als Erklärungshilfe gerade hinsichtlich des Tourismus gut heranziehen lässt. Es geht immer noch um das Zentrum da draußen. Das Sakrale wird mehr denn je in den Konsumbereich der Freizeit verlegt. Dort liegt die Suche nach einer scheinbar verlorengegangenen Spiritualität, die gleichzeitig aber an die Bedürfnisse des/der westlichen Suchenden konsumierfreundlich gemacht wird. Die Leistungsgesellschaft wird in ihrer Gleichheit zur Leidensgemeinschaft mit entsprechendem Markt gemacht.

"Liminality refers to moments or periods of transition during which the normal limits to thought, self-understanding and behavior are relaxed, opening the way to novelty and imagination, construction and destruction" (Thomassen 2014: 1). Die Lösung aus der Krise ist die ersehnte Erkenntnis. "Lived experience transforms human beings" (Horvath et al. 2015: 2). Im Schwellenzustand kommen das Ritualsubjekt mit den heiligen Objekten in Kontakt und eine Enthüllung der "Wirklichkeit" findet statt. "Das innerste einer

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> In der Kritik gegenüber Turner könnten sich gewisse Parallelen an der Herangehensweise des dargestellten Materials wiedererkennen. Es stellt sich dann aber die Frage, wie sich einer solch gelebten Spiritualität methodisch angenähert werden soll. In Punkt 3.3.2 wurde dies reflexiv benannt. Was Schüttpelz zu ekstatischen Gruppen sagt, gilt auch für spirituelle Gruppierungen: "sie werden alle Motive der Liminalität und ihre Experten anziehen oder aus ihrer eigenen Mitte ins Leben rufen" (2016: 223).

Gesellschaft und Einsichten über den 'Platz des Menschen im Kosmos' offenbaren sich darin" (Bräunlein 2012: 54). Die Botschaft von der transformierenden Macht der Gemeinschaft wird in Turners Arbeiten häufig wie eine Prophezeiung verkündet (ebd. 2010: 340). In der Schwellenphase gilt die Communitas auch als Reservoir von Inspiration und Ursprung (Ivanov 1993: 221). Religion als Erfahrung ist die Grundlage der kulturellen Kreativität, da in der Erfahrung des reinen "Seins" schöpferische Wirksamkeit ausgehe (ebd.: 235). Im rituellen Kontext der Pilgerschaft, so Eade & Sallnow, liegt der Wunsch der Realisation des sich daraus definierenden transkulturellen Universalismus: Die soziale personae wird den Akteuren genommen und die essentielle Individualität verbleibt. "For to reach the individual is to reach the universal" (Eade & Sallnow 1991: 4). Da jeder profane Reisende (wie beschrieben) auch die liminale Phase durchläuft, ist die Reise nach da draußen schlussendlich die Reise zu sich selbst. Die Erfüllung der Selbst-Transformation scheint in der Erfahrung des Universellen, des Ultimativen oder "Gott"<sup>104</sup> zu liegen. Damit wird die Reise zu sich selbst die Erfahrung der universellen kosmischen Einheit. Turner sieht in der Erneuerung des Individuums eine innovative, kreative Kraft, um sich von alter Konformität zu lösen (St. John 2008: 8). Der rituelle Tod steht dem als Notwendigkeit zur Erneuerung voraus. "It is through personal spiritual transformation of one's entire being that will lead to the experience of a life lived with ultimate meaning" (Edwards 2003: 298; zit. n. Zas Friz De Col 2016: 8). In der Liminalität als Methode liegt die Kraft die individuelle, innere Erfahrung vom sacra zu erleben. In der Liminalität als Praxis hingegen liegt die Kraft, diese unkommunizierbare Erfahrung in ständiger wechselseitiger Verfertigung von sich zeig- und lehrbaren Praktiken verfügbar zu machen. Durch diese soziale Verständigung, in der sich Individuum und Kollektiv brauchen und bedingen, wird nicht nur das Nicht-Beschreibbare hervorgeholt, sondern auch durchlebt und dadurch wahr.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Nicht jede "göttliche" Erfahrung muss zu dem Gefühl von Ganzheit und der Einheit des Seins führen (vgl. Steinbock 2009: 144; Masters 2010: 5). Was "Gott" ist kann nicht beantwortet werden. "Ein begriffener Gott ist kein Gott" (nach Tersteegen; Otto 1922: 28).

## 5. Fazit

In dieser Arbeit wurde einerseits die Frage der Erfahrbarmachung situierter Spiritualität hinsichtlich Lernpraktiken, Übersetzbarkeit und Zirkulierbarkeit untersucht. Anderseits stand die Frage im Vordergrund, inwiefern sich die verortete Spiritualität auf die Reisenden auswirkt. Zur ethnographischen Beantwortung dieser Fragen habe ich eine spirituelle Reise nach Rishikesh unternommen.

Die Reise begann mit einer Idee von der Quelle von Spiritualität, die es in Indien zu finden möglich scheint, einhergehend mit einem Versprechen das eigene Seelenheil dort zu finden. Mit der Ankunft in den Ort wurden die Besucher\*innen, ihre Beweggründe und Möglichkeiten zur spirituellen Beschäftigung vorgestellt. Auch wurde der Gang in den Ashram anhand vom Besuch eines Satsangs, dem Anschluss einer Sangha und der Ausübung von Sadhana beschrieben. Die vielfältigen Praktiken des Aufenthaltes waren Gegenstand dieser Arbeit.

Seit der Etablierung der Religionsethnologie durch Tylor, Frazer und Durkheim Ende des 19. Jahrhunderts wird danach gefragt, was Religion ist und wie sie zu untersuchen ist. Gerade im Ritual scheinen Ritualtheoretiker wie Victor Turner Antworten zu finden. Das Ritual ist für Turner der Schlüssel zum Verständnis von Religion, was für ihn wiederum der Schlüssel zum Verständnis für die Dynamiken von Kultur darstellt (Segal 1980: 346; Ivanov 1993: 218). Da Rituale aber nur durch Erfahrung wirken (vgl. Horvath et al. 2015: 2), stellt sich die Frage, wie diese Erfahrung erzeugt wird. Der ethnographische Ansatz erlaubt einen Zugang zu den sozialen und praktischen Dimensionen von Religiosität und lässt Unterschiede sowie Anpassungen am religiösen Ausdruck und der religiösen Praxis erkennen (Murchison & Coats 2015: 989). Dementsprechend wurde in der Arbeit gezeigt, wie transnational agierende, spirituelle Gemeinschaften in Rishikesh kollektiv spirituelle Erfahrungen durch eine fortwährende Verfertigung spezifischer Praktiken erfahrbar machen und somit eine Form situierter und konkreter Spiritualität in Rishikesh hervorbringen.

Folgende ethnologische Konzepte haben dem Erlebten einen theoretischen Rahmen gegeben: Salazar & Graburns tourism imaginieries und eine historische Recherche haben mir geholfen, die Idee von authentischer Spiritualität und global zirkulierender Ideen von Selbst-Transformation zu verorten. So konnte ich in Kapitel 2 zeigen, dass der Ort aufgrund seiner Geschichtlichkeit neben den traditionellen Pilger\*innen ein historisch

gewachsenes Zentrum für den internationalen spirituellen Tourismus darstellt. Dabei konnten global etablierte und kommodifizierte Strukturen ausgemacht werden, die Infrastrukturen und das Angebot zur spirituellen Beschäftigung maßgeblich mitgestalten. Es wurde dargestellt, bis zu welchen Wurzeln die Idee des authentischen spirituellen Indiens zurückführt und inwiefern sich dies heute besonders in der Reise in den Ort ausdrückt, aber auch in der aufrecht gehaltenen Grenzziehung zum "Indischen" eine Notwendigkeit zur Etablierung einer "authentischen" Spiritualität aufweist.

Die Relevanz des Zentrums da draußen wurde anhand Turners Forschung zur Pilgerschaft analysiert. Ein sakraler Ort wird erreicht, in dem die Reisenden auf der Suche nach spirituellem Erleben eine Einheit bilden. Die Reise als Übergangsritual sehend ist Rishikseh das Zentrum erster Ordnung im liminoiden Feld, das die persönliche Selbst-Aktualisierung jenseits heimatlicher Verpflichtungen und Rollenzuschreibungen verspricht. Eine kleiner skalierte Perspektive wurde in Kapitel 3 durch den Besuch des Ashrams gezeigt. Der Ashram als Zentrum zweiter Ordnung ist dagegen ein Zugang zu Liminalität.

Zur Einordnung meiner ethnographischen Daten habe ich anhand der Merkmale von Turners Communitas und Liminalität Parallelen zu den Gegebenheiten im Ashram aufweisen können: Demut wurde besonders durch ausgedrückte Ernsthaftigkeit angezeigt und Anonymität durch ein Tabuisieren der persönlichen Geschichte. Statuslosigkeit drückten sich besonders in der eigenen Verwandlung in Weiß und durch das Tragen einer uniformen Kleidung aus. Besonders allgegenwärtig waren das Schweigen und die Hinnahme von Schmerz und Leid als weiteres Merkmal der Schwellenphase. Als weitere Parallele war die sakrale Einweisung durch Initiationen wiederzufinden, die eine Nähe zum "Wahren" versprechen. Schließlich ist die Gegenüberstellung von Sakralität besonders in der Abgrenzung zum Außen, zum säkularen Alltag, hervorgetreten.

Mit Rückgriff auf Lave & Wenger konnte ich außerdem darstellen, durch welche sozialen, materiellen und diskursiven Praktiken sich eine *Community of Spiritual Practice* konstituiert, stabilisiert und eine inhärente Hierarchie in der Anti-Struktur hergestellt. Garfinkels Konzept der *accountability* ist dabei eine große Hilfe gewesen, die Lokalisierungspraktiken von Spiritualität zu identifizieren und in Bezug zur rekursiven und gleichzeitig selbstreferenziellen Erfahrbarkeit zu setzen. Kapitel 4 zeigte, wie die alltäglichen Performanzen der Akteure den Handlungsraum erfahrbar und zugänglich machen. In diesem Austausch wird den Menschen ermöglicht, sich gegenseitig abzufragen und Handlungszusammenhänge und Handlungsinitiativen bilden sich (vgl. Zillinger 2015: 173f.).

Als Ausdruck ist die Zirkulierbarmachung einer Spiritualität im und durch das kommodifizierte translokale Feld zu erkennen.

"Liminalität wird am überzeugendsten dort gestaltet, wo sie entsteht" (Schüttpelz 2016: 237). Zur Verortung von Spiritualität ist daher nach wie vor das Zentrum da draußen von Bedeutung. Es muss nicht als große Reise aufgefasst werden, auch andere Übergangsräume mit verschieden geladenen Bedeutungszuschreibungen können zur liminalen Phase werden (vgl. Stagel 1983: 83). In jedem Dazwischen liegt die Möglichkeit zur destruktiven und regenerativen Kraft. Sie wirkt in einer Selbst-Aktualisierung und Selbst-Transformation im Individuellen und gleichermaßen im Kollektiven. Die resultierende Erfahrung beschreibt ganz wie eingangs definiert, die Evidenz einer individuellen, erfahrungsorientierten Spiritualität und liegt in der sakralisierten Freizeit.

Schließlich kann gesagt werden, dass die spirituelle Erfahrung erst durch die spirituelle Gemeinschaft erfahrbar gemacht wird. In den kollektiv hergestellten Übersetzungen der Praktiken wurde die Erfahrbarkeit einer individuellen und als evident erfahrenen Spiritualität generiert. Eingebettet in die spezifische Morphologie und Geschichte des Ortes sind es die Akteure, die in der vorhandenen Dichte an Interaktionsmöglichkeiten miteinander ein Praxisfeld der Spiritualität und einen performativen Ort entstehen lassen. Die Reise ins außen als spirituelle Transformation, oder aber auch als Selbst-Aktualisierung liegt somit einer kreativen Kraft zugrunde und kann als ständige Erneuerung der Gesellschaft gesehen werden.

# 6. Literaturverzeichnis

- Aggarwal, Adarsh Kumar; Guglani, Meenal; Goel, Raj Kumar 2008. Spiritual & Yoga Tourism: A case study on experience of Foreign Tourists visiting Rishikesh, India. Conference on Tourism in India Challenges Ahead. IIMK, 15.-17. Mai, Indien.
- Ajatananda Ashram Homepage 2017. Elektronisches Dokument <a href="https://ajatana-nda.org/about-ashram-rishikesh/sannyasa/#boxzilla-11554">https://ajatana-nda.org/about-ashram-rishikesh/sannyasa/#boxzilla-11554</a>, letzter Zugriff: 21.09.19.
- Alkemeyer, Thomas; Buschmann, Nikolaus 2016. Praktiken der Subjektivierung Subjektivierung als Praxis. In: Hilmar Schäfer (Hg.). *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 115-136.
- Altmeyer, Stefan; Klein, Constantin 2015. "Spirituality" and "Religion" Corpus Analysis of Subjective. Definitions in the Questionnaire. In: Streib, Heinz & Ralph W., Jr. Hood (Hg.). *Semantics and Psychology of Spirituality: A Cross-Cultural Analysis*. Heidelberg (u.a.): Springer, S. 105-124.
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Antz, Christian 2012. Im guten Glauben Spiritueller Tourismus als Reisemarkt der Zukunft? In: Hopfinger, Hans; Pechlaner, Harald; Schön; Silvia; Antz, Christian (Hg.). Kulturfaktor Spiritualität und Tourismus: Sinnorientierung als Strategie für Destinationen. Schriften zu Tourismus und Freizeit. Berlin: Erich Schmidt, S. 225-249.
- Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Asad, Talal 2002. The Construction of Religion as an Anthropological Category. In: Michael Lambek (Hg.). *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford (u.a.): Blackwell. S, 114-132.
- Aupers, Stef; Houtman, Dick 2008. The Sacralization of the Self. Relocating the Sacred on the Ruins of Tradition. In: Hent de Vries (Hg.). *Religion. Beyond a Concept.* New York: Fordham University Press, S. 798-812.
- Badone, Ellen 2004. Crossing Boundaries: Exploring the Borderlands of Ethnography, Tourism, and Pilgrimage. In: Badone, Ellen & Sharon R. Roseman (Hg.). *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana: University of Illinois Press, S. 180-190.
- Badone, Ellen 2016. Eat Pray Love and Tourism Imaginaries. In: Beaman, Lori & Soina Sikka (Hg.). *Constructions of Self and Other in Yoga, Travel, and Tourism: A Journey to Elsewhere*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 37-44.

- Beaman, Lori; Sikka, Sonia 2016. Introduction: A Journey to Elsewhere. In: Ebd. (Hg.). Constructions of Self and Other in Yoga, Travel, and Tourism: A Journey to Elsewhere. Cham: Palgrave Macmillan, S. 1-8.
- Beer, Bettina 2008. Systematische Beobachtung. In: Ebd. (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, S. 167-189.
- Behrends, Andrea; Park, Sung-Joon; Rottenburg, Richard 2014. Travelling Models: Introducing an Analytical Concept to Globalisation Studies. In: *Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies 13: Travelling Models in African Conflict Management*. Translating Technologies of Social Ordering. Leiden (u.a.): Brill, S. 1-40.
- Bender, Cora; Zillinger, Martin 2015. Medienethnographie: Praxis und Methode. In: Ebd. (Hg.) *Handbuch der Medienethnographie*. Berlin: Reimer, S. xi-lii.
- Berner, Ulrich 1997. Mircea Eliade (1907-1986). In: Axel Michaels (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C.H.Beck, S. 343-356.
- Blackwell, Ruth 2007. Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events. In: Raj, Razaq & Nigel D. Morpeth (Hg.). *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management. An International Perspective*. Wallingford (u.a.): CABI, S. 35-47.
- Bolte, Petra 2001. Übergangsriten. In: Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard; Kohl, Karl-Heinz (Hg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V. Säkularisierung Zwischenwesen.* Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Bowie, Fiona 2000. The Anthropology of Religion: An Introduction. Oxford: Blackwell.
- Bräunlein, Peter J. 2010. Victor Witte Turner (1920-1983). In: Axel Michaels (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C.H.Beck, S. 324-343.
- Bräunlein, Peter J. 2012. Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer Verlag für Sozialwissenschaften.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Nieswand, Boris 2013. *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UVK- Verlagsgesellschaft.
- Brown, C. Mackenzie 2011. Vivekananda and the Scientific Legitimation of Advaita Vedanta. In: Lewis, Jim R. & Olav Hammer (Hg.). *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden (u.a.): Brill, S. 207-248.
- Bruner, Edward M. 1993. Epilogue: Creative Persona and the Problem of Authenticity. In: Lavie, Smadar: Narayan, Kirin; Rosaldo; Renato (Hg.). *Creativity/Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, S. 321–334.
- Buber, Martin 1984. Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Lambert.

- Burns, Peter; Holden, Andrew 1995. *Tourism: A New Perspective*. London (u.a.): Prentice Hall.
- Carrette, Jeremy R.; King, Richard 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London (u.a.): Routledge.
- Clarke, John J. 1997. Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought. London: Routledge.
- Coleman, Simon 2016. Ritual Remains: Studying Contemporary Pilgrimage. In: Boddy, Janice & Michael Lambek (Hg.). *A Companion to the Anthropology of Religion*. Malden: Wiley, S. 294-308.
- Coman, Mihai 2008. Liminality in Media Studies: From Everyday Life to Media Events. In: St. John, Graham (Hg.). *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. New York: Berghahn Books, S. 94-108.
- Crick, Malcolm 1985. ,Tracing' the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Fieldwork, Tourism and the Ludic. *Social Analysis* 17: 71–92.
- Csordas, Thomas J. 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8: 135-156.
- Csordas, Thomas J. 2009. Modalities of Transnational Transcendence. In: Ebd. (Hg.). *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*. Berkeley (u.a.): University of California Press, S. 1-30.
- Da Graça Mouga Poças Santos, Maria 2003. Religious Tourism: Contributions towards a Classification of Concepts. In: Fernandes, C.; McGettigan, F.; Edwards, J. (Hg.). Religious Toursim an Pilgrimage ATLAS Special Interest Group 1<sup>st</sup> Expert Meeting. Fátima, Portugal.
- Daniel, Anna 2016. Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses. Bielefeld: transcript.
- Deeg, Max 2005. Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle: der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes. Wiesbaden: Harrassowitz.
- De Michelis, Elizabeth 2004. A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism. New York: Continuum.
- Desjarlais, Robert 1992. *Body and Emotion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Devereux, Georges 1967. From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences. The Hague: Mouton.

- Eade, John; Sallnow, Michael J. (Hg.) 1991. *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London (u.a.): Routledge.
- Edwards, Felicity 2003. Becoming What We Know: Dynamics of Integral Transformation in the Spirituality of Sri Aurobindo. *Studies in Spirituality* 13: 253-280.
- Eisenmann, Clemens 2019fc. Spiritualität als soziale Praxis Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Yoga. Berlin: de Gruyter.
- Eliade, Mircea 1936. Yoga: Immortality and Freedom. Oxford (u.a.): Princeton University Press.
- Eliade, Mircea 1961. Religiöse Symbolik und Aufwertung der Angst. In: Ebd. *Mythen, Träume und Mysterien*. Salzburg: Müller-Verlag, S. 65-87.
- Eliade, Mircea 1963. *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland (u.a.): World Publ. Comp.
- Eller, Jack D. 2007. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. New York (u.a.): Routledge.
- Fabian, Johannes. 2002. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Featherstone, Mike. 1987. Lifestyle and Consumer Culture. *Theory, Culture, and Society* 4: 55–70.
- Förster, Till 2003. Victor Turners Ritualtheorie. *Theologische Literaturzeitung* 128(7–8): 703–716.
- Froystad, Kathinka 2011. Roping Outsiders In. Invoking Science in Contemporary Spiritual Movements in India. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 14(4): 77-98.
- Garfinkel, Harold 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs (u.a.): Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford 1972. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. Daedalus 101: 1-37.
- Geertz, Clifford 1983. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford 1986. Epilogue: Making Experiences, Authoring Selves. In: Turner, Victor & Edward M. Bruner (Hg.) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, S. 373–380.
- Gilbert, Elizabeth 2006. *Eat, pray, love: One Woman's Search for Everything*. London: Bloomsbury Publishing (2010 verfilmt).

- Graburn, Nelson H.H. 1989. Tourism: The Sacred Journey. In: Smith, Valene L. (Hg.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 21–36.
- Hamilton, Malcom 2000. An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London. In: Sutcliffe, Steven & Marion Bowman (Hg.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, S. 188-200.
- Hammer, Olav 2002. India in Western Religious Imagination. In: Melton, J. Gordon & Martin Baumann (Hg.). *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara: ABC-CLIO, S. 1436-1438.
- Hanegraaff, Wouter J. 1999. New Age Spiritualities as Secular Religion. A Historian's Perspective. *Social Compass* 46(2): 145–60.
- Harkin, Michael 1995. Modernist Anthropology and Tourism of the Authentic. *Annals of Tourism Research* 22: 650–70.
- Hauschild, Thomas; Zillinger, Martin; Kottmann, Sina L. 2007. Syncretism in the Mediterranean: Universalism, Cultural Relativism and the Issue of the Mediterranean as a Cultural Area. *History and Anthropology* 18(3): 309–332.
- Heelas, Paul 1996. The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul 2008. Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. Oxford: Blackwell.
- Hirschauer, Stefan 2016. Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie. In: Hilmar Schäfer (Hg.). *Praxistheorie: ein soziologisches Forschungsprogramm.* Bielefeld: transcript, S. 45-70.
- Hornbacher, Annette; Gottowik, Volker 2008. Die Transformation des Religiosen. Südostasiatische Perspektiven. Themenheft: Zwischen Synkretismus und Orthodoxie: Zur religiösen Dynamik Südostasien. *Zeitschrift für Ethnologie* 133:19-30.
- Horton, Robin 1993. Judaeo-Christian spectacles: Boon or bane to the study of African religions? In: Ebd. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 161-197.
- Horvath, Agnes; Thomassen, Bjørn; Wydra, Harald 2015. *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books.
- Hoyez, Anne-Cécile 2007. The ,world of yoga': The production and reproduction of therapeutic landscapes. *Social Science & Medicine* 65: 112–124.
- Ivanov, Paola 1993. Zu Victor Turners Konzeption von "Liminarität" und "Communitas". Zeitschrift Für Ethnologie 118(2): 217-249.

- Jaeger, Lars 2017. Wissenschaft und Spiritualität. Universum, Leben, Geist Zwei Wege zu den großen Geheimnissen. Berlin: Springer-Verlag.
- Jain, Andreas; Jain, Angela; Poldas, Bhaskar 2012. Shortcut to Nirvana Religion und Spiritualität als traditionelles Reisemotiv in Indien. In: Hopfinger, Hans; Pechlaner, Harald; Schön; Silvia; Antz, Christian (Hg.). Kulturfaktor Spiritualität und Tourismus: Sinnorientierung als Strategie für Destinationen. Schriften zu Tourismus und Freizeit. Berlin: Erich Schmidt, S. 157-168.
- Keller, Reiner 2009. Das interpretative Paradigma. In: Ditmar Brock et al. (Hg.). *Soziologische Paradigmen nach Talcott Parsons: Eine Einführung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 17-23.
- Kirsch, Thomas G. 1998. *Lieder der Macht: Religiöse Autorität und Performance in einer afrikanisch-christlichen Kirche Zambias*. Hamburg: Lit.
- Kurth, Stefan; Lehmann, Karsten 2011. Narrativ fundierte Interviews mit religiösen Subjekten. Individualsynkretismus als Typus moderner Religiosität. In: Ebd. (Hg.). *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S.135-168.
- Lave, Jean; Wenger, Etienne 1991. Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, Phillip C. 2014. Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and Their Traditional Modern Advaita Critics. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 17(3): 6-37.
- Lucia, Amanda 2018. Saving Yogis. Spiritual Nationalism and the Proselytizing Missions of Global Yoga. In: Brown, Bernardo E. & Brenda S.A. Yeoh (Hg.). *Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S.35-70.
- Luhrmann, Tanya M. 2010. What Counts as Data? In: Davies, James & Dimitrina Spencer (Hg.). *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, S.212-238.
- Luhrmann, Tanya M. 2011. Toward an Anthropological Theory of Mind. Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society 36(4): 5-69.
- Lyon, David 2000. *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Mack, Ulrich 2016. Von Luther zu einer zeitgemäßen Spiritualität: Eine Wegbeschreibung in die Stille. Bad Schussenried: Gerhard Hess Verlag.
- Maharaj, Nisargadatta 1999. I am That. Mumbai: Chetana.

- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Masters, Robert A. 2010. Spiritual Bypassing: When Spirituality Disconnects Us from What Really Matters. Berkeley: North Atlantic Books.
- McKean, Lise 1996. *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, Daniel; Sinanan, Jolynna 2017. Visualising Facebook: A Comparative Perspective. London: UCL Press.
- Miller, David 1989. The Divine Life Society Movement. In: R.D. Baird (Hg.). *Religion in Modern India*. Delhi: Manohar.
- Moebius, Stephan 2009. Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des 'radikalen Durkheimismus' des Collège de Sociologie. *Berliner Journal für Soziologie* 19: 104–126.
- Monier-Williams, Monier 1871[1851]. *A Dictionary. English and Sanskrit*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Mooji 2019. This Is Consciousness. Sending a Love Letter to Consciousness. Satsang in Rishikesh, Indien am 09.03.2019. Elektronisches Dokument <a href="https://www.y-outube.com/watch?v=zZYhqydtzv0&list=PLJMhwXfIQ9qSNnsK-4ttxLK8lj2IuNFY\_&index=6">https://www.y-outube.com/watch?v=zZYhqydtzv0&list=PLJMhwXfIQ9qSNnsK-4ttxLK8lj2IuNFY\_&index=6</a>, letzter Zugriff: 22.09.19.
- Morris, Brian 1998. Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Brian 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Hans-Peter 2012. Säkularisierung und die Rückkehr der Religion? Elektronisches Dokument <a href="https://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-so-zialkunde/138614/saekularisierung-und-die-rueckkehr-der-religion">https://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-so-zialkunde/138614/saekularisierung-und-die-rueckkehr-der-religion</a>, letzter Zugriff: 20.09.19.
- Murchison, Julian M.; Coats, Curtis D. 2015. Ethnography of Religious Instants: Multi-Sited Ethnography and the Idea of "Third Spaces". *Religions* 6: 988-1005.
- Nagamma, Suri 2010. My Life at Sri Ramanasramam. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam.
- Otto, Rudolph 1922 [1917]. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt & Granier.

- Patel, Charmi 2017. An Analysis of Jean Lave and Etienne Wenger's "Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation". London: Macat International.
- Paranjape, Makarand 2009. Science, Spirituality and Modernity in India. In: Ebd. (Hg.). *Science, Spirituality and the Modernisation of India*. London: Anthem Press, S. 3-14.
- Parmath 2019. History of the Ashram. Elektronisches Dokument <a href="https://www.parmarth.org/ashram/history/">https://www.parmarth.org/ashram/history/</a>, letzter Zugriff: 07.02.19.
- Pavicic, Jurica; Alfirevic, Nikisa; Batarelo, Vincent J. 2007. The Management and Marketing of Religious Sites, Pilgrimage and Religious Events: Challenges for Roman Catholic Pilgrimages in Croatia. In: Raj, Razaq & Nigel D. Morpeth (Hg.). *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management*. An International Perspective. Wallingford (u.a.): CABI, S. 48-63.
- Raj, Razaq; Morpeth, Nigel D. 2007. Establishing Linkages between Religious Travel and Tourism. In: Ebd. (Hg.). *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management. An International Perspective*. Wallingford (u.a.): CABI, S. 1-14.
- Rawlinson, Andrew 1998. The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions. Chicago (u.a.): Open Court.
- Reisinger, Yvette (Hg.) 2013. *Transformational Tourism: Tourist Perspectives*. Oxfordshire: CAB International.
- Robertson, Roland 1972. The Sociological Interpretation of Religion. Oxford: Blackwell.
- Rose, Nikolas 1998. *Inventing our Selves: Psychology, Power, and Personhood.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Rottenburg, Richard 2001. Marginalität und der Blick aus der Ferne. In: Heike Behrend (Hg.). *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversion*. Berlin: Philo, S. 37-44.
- Rudolph, Kurt 1984. Eliade und die "Religionsgeschichte". In: Hans Peter Duerr (Hg.). *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 49-78.
- Said, Edward W. 1979. Orientalism. New York: Vintage Books.
- Salazar, Noel B.; Graburn, Nelson H. H. 2014. Toward an Anthropology of Tourism Imaginaries. In: Ebd. (Hg.). *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches*. New York (u.a.): Berghahn Books, S. 1-30.
- Schatzki, Theodore R. 2016. Praxistheorie als flache Ontologie. In: Schäfer, Hilmar (Hg.). *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 29–44.

- Schmidt, Bettina E. 2015. Einführung in die Religionsethnologie: Ideen und Konzepte. Berlin: Reimer.
- Schmidt, Robert 2012. Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Berlin: Suhrkamp.
- Schomburg-Scherff, Sylvia M. 1986. Nachwort. In: Arnold van Gennep. *Übergangsriten*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, S. 233-255.
- Schüttpelz, Erhard 2016. Liminalität und Macht. Ulrich van Loyen im Gespräch mit Erhard Schüttpelz. In: Ulrich van Loyen (Hg.). *Der besessene Süden: Ernesto de Martino und das andere Europa*. Wien: Tumult, S. 218-237.
- Schüttpelz, Erhard; Gießmann, Sebastian 2015. Medien der Kooperation: Überlegungen zum Forschungsstand. *Navigationen* Jg. 15(1): 7-54.
- Schüttpelz, Erhard; Meyer, Christian 2017. Ein Glossar zur Praxistheorie Siegener Version. *Navigationen Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 17(1): 155-163.
- Segal, Robert A. 1980. Rezension zu: Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives by Victor Turner and Edith Turner. *The Journal of Religion* 60(3): 346-347.
- Shinde, Kiran 2007. Case study 6: Pilgrimage, Tourism and Religious Tourism at Sacred Sites in India. In: Raj, Razaq & Nigel D. Morpeth (Hg.). *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management. An International Perspective*. Wallingford (u.a.): CABI, S. 184-197.
- Shinde, Kiran A. 2012. Place-making and environmental change in a Hindu pilgrimage site in India. *Geoforum* 43: 116–127.
- Sharmal, Seema 2015. Centre to declare Haridwar, Rishikesh national heritage cities. Times of India 19.08.2015. Elektronisches Dokument <a href="https://timesofindia.india-times.com/india/Centre-to-declare-Haridwar-Rishikesh-national-heritage-cities/artic-leshow/48535927.cms">https://timesofindia.india-times.com/india/Centre-to-declare-Haridwar-Rishikesh-national-heritage-cities/artic-leshow/48535927.cms</a>, letzter Zugriff: 22.02.17).
- Sikka, Sonia 2016. Journeys That Go Nowhere Eurocentric Prejudice and the Refusal to Hear. In: Beaman, Lori & Soina Sikka (Hg.). *Constructions of Self and Other in Yoga, Travel, and Tourism: A Journey to Elsewhere*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 9-18.
- Singamsetty, Manvitha 2016 A Ticket to Self-Discovery: Situating Yoga in Yoga Travel. In: Beaman, Lori & Soina Sikka (Hg.). *Constructions of Self and Other in Yoga, Travel, and Tourism: A Journey to Elsewhere*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 81-90.
- Singleton, Mark 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. New York: Oxford University Press.

- Singleton, Mark 2013. Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga. In: Beatrix Hauser (Hg.). *Yoga Traveling: Bodily Practice in Transcultural Perspective*. Heidelberg (u.a.): Springer, S. 37-56.
- Singleton, Mark; Goldberg, Ellen (Hg.) 2013. *Gurus of Modern Yoga*. Oxford: Oxford Universtiy Press.
- Sivananda, Swami 2017. Göttliche Erkenntnis: Spirituelle Essays und Praktische Anleitungen zu allen Aspekten des Lebens. München: Sivananda-Yoga-Zentrum.
- Smith, Lisa 2016. Being on the Mat: Quasi-Sacred Spaces, ,Exotic' Other Places, and Yoga Studios in the ,West'. In: Beaman, Lori & Soina Sikka (Hg.). *Constructions of Self and Other in Yoga, Travel, and Tourism: A Journey to Elsewhere*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 91-100.
- Spittler, Gerd 2001. Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. Zeitschrift für Ethnologie 126(1): 1-25.
- Stagl, Justin 1983. Übergangsriten und Statuspassagen: Überlegungen zu Arnold van Genneps "Les Rites de Passage". In: Karl Acham (Hg.). *Gesellschaftliche Prozesse: Beiträge zur historischen Soziologie und Gesellschaftsanalyse*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, S. 83–96.
- Stark, Rodney; Finke, Roger 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley (u.a.): University of California Press.
- Steinbock, Anthony J. 2009. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington (u.a.): Indiana University Press.
- St. John, Graham (Hg.) 2008. *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. New York (u.a.): Berghahn Books.
- Strauss, Sarah 2000. Locating Yoga. Ethnography and Transnational Practice. In: Vered Amit (Hg.). *Constructing the Field.* London (u.a.): Routledge, S. 162-194.
- Strauss, Sarah 2005. Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures. New York: Berg.
- Streib, Heinz; Hood, Ralph W., Jr. (Hg.) 2015a. Semantics and Psychology of Spirituality: A Cross-Cultural Analysis. Heidelberg (u.a.): Springer.
- Streib, Heinz; Hood, Ralph W., Jr. 2015b. Understanding Spirituality Conceptual Considerations. In: Ebd. (Hg.). *Semantics and Psychology of Spirituality: A Cross-Cultural Analysis*. Heidelberg (u.a.): Springer, S. 3-18.
- Sutcliffe, Steven J.; Gilhus, Ingvild Saelid 2013. New Age Spirituality: Rethinking Religion. London (u.a.): Routledge.
- Svoboda, Robert E. 1986. *Aghora. At the Left Hand of God*. New Delhi: Rupa Publications.

- TED 2017. From Hollywood to Holy Woods. Sadhvi Bhagawati Saraswati. Elektronisches Dokument <a href="https://www.youtube.com/watch?v=oxYqIjqwHuc">https://www.youtube.com/watch?v=oxYqIjqwHuc</a>, letzter Zugriff: 15.08.17.
- Thielmann, Tristan 2012. Taking into Account. Harold Garfinkels Beitrag für eine Theorie sozialer Medien. Zeitschrift für Medienwissenschaft 6(1): 85–102.
- Thomassen, Bjørn 2014. Liminality and the Modern. Living Through the In-Between. Burlington (u.a.): Ashgate.
- Tönnies, Ferdinand 1957[1887]. *Community and Society*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Turner, Edith 1995. Preface to the Paperback Edition. In: Turner, Victor & Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, S. xiii–xxi.
- Turner, Victor 1957. Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life. Manchester: Manchester University Press.
- Turner, Victor 1962. *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*. Manchester: Manchester University Press.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York (u.a.): Cornell University Press.
- Turner, Victor 1973. The Center out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions* 12(3): 191-230.
- Turner, Victor 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. London (u.a.): Cornell University Press.
- Turner, Victor 2000. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Studienausgabe. Frankfurt/Main (u.a.): Campus-Verlag.
- Turner, Victor 2008[1969]. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine Publishing Company.
- Turner, Victor; Turner, Edith 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthro- pological Perspectives.* New York: Columbia University Press.
- Van der Braak, André 2016. Zen spirituality in a secular age Charles Taylor and Zen Buddhism in the West. In: Rossano Zaz Friz De Col. *Transforming spirituality: celebrating the 25th anniversary of "Studies in spirituality"*. Leuven (u.a.): Peeters, S. 637-658.
- Van der Veer, Peter 2006. Spirituality: East and West. In: Van Praag, John & Riccardo Bernardini (Hg.). 2010. *Eranos Yearbook 69*. 2006/2007/2008. Einsiedeln: Daimon-Verlag, S. 45-61.

- Van der Veer, Peter 2008. Spirituality in Modern Society. In: Hent de Vries (Hg.). *Religion. Beyond a Concept.* New York: Fordham University Press, S. 789-797.
- Van der Veer, Peter 2009. Global Breathing: Religious Utopias in India and China. In: Thomas J. Csordas (Hg.). *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*. Berkeley (u.a.): University of California Press, S. 263-278.
- Van der Veer, Peter 2013. *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*. Princeton (u.a.): Princeton University Press.
- Van der Veer, Peter 2015. Spirit. In: S. Brant Plate (Hg.). *Key Terms in Material Religion*. London (u.a.): Bloomsbury, S. 231-236.
- Van Gennep, Arnold 1960[1909]. The Rites of Passage. London: Routledge.
- Van Gennep, Arnold 1986. Übergangsriten. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Vivekananda, Swami 1893. Hinduism as a Religion. In: J.W. Hanson (Hg.). *The World's Congrass of Religions at the World's Columbian Exposition. Paper and Abstracts*. Chicago: The Art Insitute of Chicago, S. 366-376.
- Vivekananda, Swami 2018. *Reflections Swami Vivekananda*. Noida: Om Books International.
- Voigt, Cornelia; Pforr, Christof 2014. *Wellness Tourism: A Destination Perspective*. London: Routledge.
- Wilke, Annette 2017. Die göttliche Stimme des Gurus und die Ganga des Wissens. In: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.). Stimmen aus dem Jenseits / Voices from Beyond. Ein interdisziplinäres Projekt. Würzburg: Ergon-Verlag, S. 181-204.
- Yogananda, Paramhansa 1946. *Autobiography of a Yogi*. Waiheke Island: The Floating Press.
- Zaz Friz De Col, Rossano 2016. Introduction: Spiritual/inner transformation in a secularized society. An overview from Studies in Spirituality (1991-2014). In: Ebd. *Transforming spirituality: celebrating the 25th anniversary of "Studies in spirituality"*. Leuven (u.a.): Peeters, S. 1-28.
- Zillinger, Martin 2015. Was sind mediale Räume? In: Bender, Cora & Martin Zillinger (Hg.). *Handbuch der Medienethnographie*. Berlin: Reimer, S. 173-186.
- Zwisler, Laurel 2011. Pagan Pilgrimage: New Religious Movements Research on Sacred Travel within Pagan and New Age Communities. *Religion Compass* 5(7): 326–342.

# 7. Anhang

Transkript

Nummer: 11/54 Wann: 22.02.2018

Wo: Ghats des Parmath Niketan Ashrams Wer: Swami Sadhvi Bhagawati Saraswatij

\*\*\*

...the fine purifies everything of which it comes into contact. But it's not who we are that need to be purified because who we are is divine. Who we are is full and whole and complete and perfect. Just as the divine by any name or every name, or any form or every form is whole and perfect and complete #00:00:27-1#

But all, that which we identify that's not the core of our lifes (unv.), our egos, our anger, our grudges, our contradictions, our histories. All that, is what actually leads to lack of peace that what's leads to suffering. But the yagna ceremony has been telling us for thousands of years: Put it in the fire, give it to the fire, give it to god, get it purifying, as we offer the seeds to the fire we symbolistic and simultaneously offer to the fire, that within us. Which need to be purified. The ego, the anger, the emotions, the attachment, the grudges, all that offer it to the fire. And as our beautiful priests chant the mantras at the end of so many of the mantras it says: "idam naman; idam naman" which means "not for me, but for you; not for me, but for you". #00:01:42-5# The source of conflict in the world is not (unv.) your is mine. It's mine, I want it, what about me. And if we literally took this mantra "vedam naman" in our lives, "not for me but for you; not for me but for you; there will be very little left to fight of. #00:02:06-0#

And the Yagana (...) but just one more I will share with you. The Yagana last thing reminds us we sit in a circle around it, and it reminds us of our lives, to keep the vividly to keep purity in the center. An our only job should be offering in, offering in, offering in, so much of your conflict are only internal conflict, the stuff that keeps us awake at night, the stuff that ruins our digestion, ruins our bodies, and the stuff that we fight of with nations is all about who is gonna be in the center who is gonna be in the spotlight, (unv.) who is gonna be the most important. #00:02:55-9# And the Yagana reminds us our role .. is not .. to run into the center, that's the fire, our role is to be on the outside offering, offering into the divine, offering into purity, offering into that true divine fire of grace. And if we take this in our life, first of all internally, we're so much more in peace. #00:03:30-1#

But then we actually are able, to bring, to bring that peace to the world. So it's wonderful to have the leadership training program going on here at Parmath Niketan these days. But really the truth is, all of us are in some reveal, are in a peace training program, we are all trying to bring to ourselves to our lives, to our families, to our communities, and each night as we sit here, (we) were giving the answer, in such a beautiful, beautiful land. #00:04:12-1#

After the sacred Gangajiki Aarti we have out Satsang in English in the Satsang room of Parmath Niketan, the spiritual questions and answers session takes place in English, it's open to everyone right after the Ganga aarti ceremony.

Im Hintergrund sind die Gesänge der Mantren zu Hören.

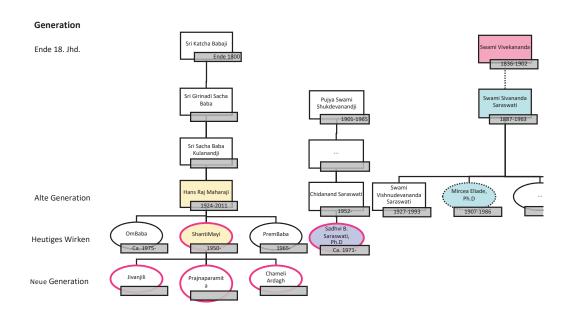
\*\*\*

# Steckbriefe genannter Informant\*innen

Name	Herkunft	Alter	Berufliche Tätigkeit	Anmerkungen
Lilian	Brasilien	ca. 40	Tantralehrerin, (M.A.	Dauerreisende, täglich im
			in Philospohie)	Ashram, Seva-Team
Lenka	Tschechi-	ca. 29	Sozialer Bereich,	Erste Reise außerhalb
	sche Repub-		(M.A. in Interkulturel-	Europas, sporadische Be-
	lik		ler Kommunikation)	sucherin, bekennende
				Anhängerin von Swami
				Atmananda
Gitte	Dänemark	60	war im Pflegesektor	Dauerreisende, täglich im
			tätig	Ashram, Seva-Team
Ivania	Brasilien	ca. 50	Psychotherapeutin	Jährlich Wiederkehrende,
				bekennende Anhängerin
Mathias	Frankreich	ca. 23	Abitur	Erstes Mal im Ashram,
				bekennender Anhänger,
				zwei Saisons, Seva-Team
Raj	Indien	Ende 40	IT-Sektor	Reise ausschließlich für
				Guru, erst Swami At-
				mananda, jetzt Mooji
Pratap	Indien	ca. 28	ohne, (M.Sc. in IT)	Permanent in Ashram,
				eine Saison, Seva-Team
Kanchan	Indien	ca. 40	Post-Doc an renom-	Klare Ablehnung gegen-
			mierter indischer Uni-	über anderen religiösen
			versität	Strukturen als Sikhismus
Kerstin	Deutschland	32	Sozialer Bereich,	Erstes Mal in Indien,
			(M.A. Erziehungswis-	nicht im Ashram
			senschaften)	
Thérèse	Frankreich	Mitte 50	Krankenschwester und	Jährlich Wiederkehrende,
und			Allgemeinmediziner	"innerer Kreis", Schatz-
Thierry				meister
Samana	USA	ca. 70	?	Jährlich Wiederkehrende,
				quasi-Ausstieg aus Ge-
				sellschaft
Nisha	Indien	ca. 25	?, (B.Sc. in IT)	Neueinsteigerin
Nicolas	Frankreich	Mitte 40	?	Reise ausschließlich für
				Guru, "innerer Kreis"
Sebastian	Schweiz	ca. 30	Indologe	Reise ausschließlich für
				Guru, "innerer Kreis"

Tab. 1: Steckbriefe meiner Hauptinformant\*innen

# Genealogie

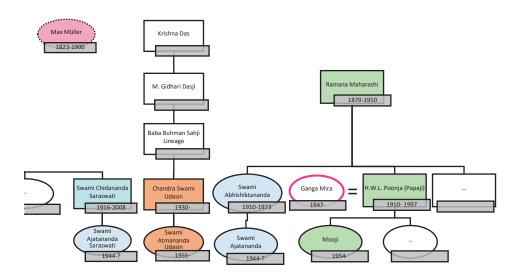


### Legende

Formen:

Rechteck = Indischer Herkunft
Oval = Nicht-indischer Herkunft

Schwarzer Rand = Mann
Pinker Rand = Frau
Gestrichelte
Umrandung = kein Guru



### Erläuterungen zur Genealogie

#### Recherche:

Da die meisten lebenden und berühmten nicht mehr lebenden Gurus eine Internetpräsenz haben, ist es zusätzlich zur Datenlage möglich, durch eine Online-Recherche, die jeweiligen Lineages nachzuvollziehen. Auf den Homepages wird zum Teil auch das Wort Lineage verwendet und auch im Feld scheint es als Ausdruck für Wissen, wenn man Gurus ihrer Lineages zuordnen kann. Auf den diversen Homepages lässt sich leicht recherchieren, welcher Guru einst wessen Schüler gewesen ist. Weitere Quellen sind Gespräche, die ich recherchiert habe. Wichtig ist zu erwähnen, dass normalerweise ein Abkömmling eines Gurus initiiert wird. Manchmal passiert es aber auch, dass der Lehrer das nicht macht, oder es ist unklar, ob es passiert ist oder nicht. Dies wird häufig nicht hinterfragt, im Gegensatz dazu allerdings sehr, wenn der Guru in Verruf kommt.

#### Erläuterungen:

In eckigen Kästchen sind Gurus indischer Abstammung, in den runden, Gurus nicht-indischer Abstammung. Die Farbe der Umrandung verweist auf das Geschlecht (Pink = Frau, Schwarz = Mann). Die Farbfüllung der Kästchen verweist auf die jeweilige Lineage. Wahl der genannten Leute, sind die gängigsten Namen, mit denen ich zur Zeit der Untersuchung im Feld in Kontakt gekommen bin. Neben diesen gibt es noch eine Vielzahl weiterer Gurus, die aber nicht den gleichen Bekanntheitsgrad haben und deren Anhängerschaft klein ist. Gestrichelte Linien bedeuten, dass diese Personen (Mircea Eliade und Max Müller) für den Kontext der Arbeit interessante Mitspieler waren. Auslassung durch drei Punkte innerhalb eines Kästchens zeigt an, dass es diverse weitere Nachfolger gibt, für diese Arbeit nicht relevant sind.

Die Generationen sind auf der Waagerechten in etwa zu ihren Lebens- und Wirkspannen aufgereiht, die Senkrechte beschreibt den Verlauf der Zeit (unten ist heute). In dieser Darstellung kann kein Ego vermerkt werden, da nur Gurus abgebildet sind.

### Lineages:

<u>Grün</u>: Die Lineage von Ramana Maharashi ist eine der bedeutendsten im Kontext heutiger Gurus. Auch historisch liegt hier ein Grundstein für die Etablierung einer westlichen Spiritualität, die es in Indien zu finden gilt. Während meiner Feldphase bin ich mit Swami Atmananda auch zum Wirkort von Ramana Maharashi gereist. Als Guru-Vater seiner

Lineage, ist der jährliche Besuch wie ein Pilgern aufzufassen. Es sei nur in aller Kürze erwähnt, dass Ramana Maharashi eigentlich kein Interesse an Satsangs geben hatte und allein auf die Anfragen seiner Anhänger\*innen gehandelt und gesprochen hat. Diese Belange waren damals schon, das heißt in den 1940-50ern, durch nicht-indische Anhänger\*innen geformt. Außerdem waren die Nicht-Inder auch eine bedeutende Finanzierungsquelle, sowie bedeutende Werbeträger im Westen. Ramana Maharashi "lehrt" Advaita Vedanta und die Textbesprechungen im beforschten Ajatananda Ashram beziehen sich zu den größten Teilen auf die Worte von Ramana Maharashi. Auch Swami Abhishiktananda, dem der Ashram ebenso gewidmet ist, war Besucher und Freund von Ramana Maharashi.

Ein Guru, der in der westlichen Welt einen starken Einfluss ausübte, war Poojna (Papaji). Neben weiteren vielen westlichen Anhänger\*innen gesellt sich auch Mooji. Dieser sei in dieser Arbeit genannt, da er zur Zeit der Forschung den größten Impact im Ort und in der spirituellen globalen Gemeinschaft darstellt. Seine Anhängerschaft besteht nicht mehr nur aus Westlern, sondern auch vielen Inder\*innen. Seine Satsangs in Rishikesh sind mit circa 2000 Menschen (+5000online) besucht.

Gelb: Die Sacha Lineage besteht seit Hans Raj Maharaji in Rishikesh und wird nach wie vor von vielen ortsansässigen Inder\*innen als Guru anerkannt. 2007/08 war dies noch durch Bilder im Fenster viel stärker sichtbar. ShantiMayi ist in den 1980er Jahren eine der ersten Gurus gewesen, die nicht indischer (sondern amerikanischer) Herkunft ist. Ihre Schüler\*innen werden häufig als Abkömmlinge dieser Lineage im Ort gewertschätzt. Zudem ist sie auch die erste Frau, die in Rishikesh Satsangs gegeben hat und es noch tut. Sie benennt Schüler\*innen zu Gurus, die Satsang geben können. Jedoch heißt dies nicht, dass es etwas wie einen Ritterschlag gibt und das Wort Guru fällt. Es heißt auf den Homepages oder Interviews auf YouTube der Gurus nur, dass ihre Guru-Mutter sie zum Satsang geben aufforderte.

<u>Lila</u>: Die Lineage von Swami Sadhvi Saraswati geht auf eine ortsansässige zurück, wie die auch von Swami Sivananda, der die Divine Life Society gründete (besonders bekannt bei Yoga-Schülern der Rishikesh-Tradition). Sadhvi sei genannt, da sie wie im Prolog beschrieben politisch und gesellschaftlich die aktivste Frau in Rishikesh ist und zudem eine aus den U.S.A stammende Swami.

<u>Türkis</u>: Das Wirken von Swami Sivananda hat einen großen Einfluss auf die heutige internationale Yoga Rezeption im physischen Yoga. Durch ihn ist die besondere Rishikesh-

Reihe begründet worden und unter ihm haben die im Westen (und auch in Rishikesh) bekannten Yoga Lehrer wie Iyengar gelernt. Ein Schüler von ihm ist Swami Chidananda, der auch mit dem Ajatananda Ashrams assoziiert ist. Ein weiterer Schüler, der allerdings kein Guru ist, heißt Mircea Eliade, der in dem Ort für seine Dissertation zu Yoga geforscht hatte.

<u>Blau</u>: Die Lineage zwischen Abhishiktananda und Ajatananda ist nicht gut darstellbar. Es ist das wunderbare Phänomen passiert, dass der Schüler vor dem Lehrer zur Erleuchtung gelangt ist. Bei den beiden lässt sich aber eigentlich auch schon das heutige Guru-Hopping Verhalten ablesen. Denn beide waren für eine gewisse Zeit diesem Guru verfallen, eine andere Zeit einem anderen. Bis sie sich getroffen haben. Abhishiktananda ist zu Lebzeiten nie zur Erleuchtung gelangt.

<u>Pink</u>: In der Darstellung sind die beiden Herren deswegen relevant, da Vivekananda maßgeblich zur Yoga Rezeption und zum Verständnis von Spiritualität aus und in Indien, aber vor allem im "Westen" beigetragen hat. Max Müller war zudem eine wichtige Figur im Zusammenspiel mit Swami Vivekananda, da die Veden Ende des 19. Jahrhunderts unter westlich-europäischen Gelehrten wieder vermehrt gelesen und interpretiert wurden.

Orange: Die Lineage von Swami Atmananda ist interessanterweise im Ajatananda Ashram kaum von Bedeutung. Es wird nur manchmal Swami Atmanandas lebender Lehrer genannt. Dies kann daran liegen, dass der Ashram der Verbindung von Abhishiktananda und Ajatananda gewidmet ist. Der Ajatananda Ashram setzt sich also eher aus Freunden zusammen, die alle ihre eigene Lineage haben. Wie zu sehen ist, ist Atmananda westlicher Herkunft. Abhishiktananda und Ajatananda kommen beide aus Frankreich. Ajatananda beschloss vor ca. 40 Jahren in der Abgeschiedenheit an der Ganga zu leben und wurde seitdem nicht mehr gesehen.

Den Lineages kann man auch verschiedene Yoga-Arten zuordnen. Wie die meisten Gurus gehen sie den Pfad des Bhakti Yoga. Aus der blauen Lineage heraus ist das heutige westliche Yoga entstanden. Welches dann durch zum Beispiel Ashtanga oder Iyenger in die USA getragen wurde und in andere westliche Länder. Sivananda war allerdings auch ein großer Vertreter des Karma Yogas. Die Orangene Lineage vertritt den Jnana Yoga, welches durch Advaita Vedanta vermittelt wird.

# Karten

# 1. Rishikesh Stadt



Abb. 9: Rishikesh Stadt, googlemaps, vom 08.08.2019

Rot markiert ist der abgelegene touristische Forschungsbereich.

# 2. Stadtteile der Untersuchung

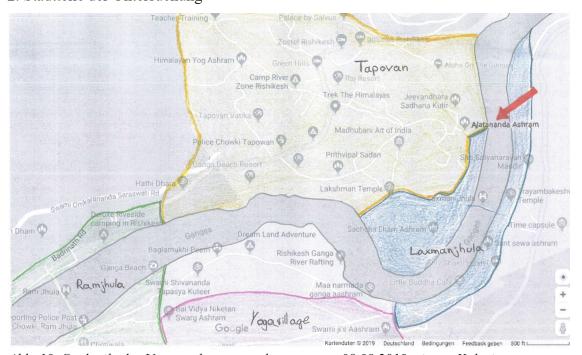


Abb. 10: Stadtteile der Untersuchung, googlemaps, vom 08.08.2019, eigene Kolorierung

Zu sehen sind die Stadtteile Tapovan, Laxmajhula, Yogavillage und Ramjhula. Der rote Pfeil zeigt auf den Ashram der Untersuchung.

# Täglicher Ablauf im Ashram Aus meiner Perspektive als Seva-Mitglied

Tätigkeit	Uhrzeit		
Seva			
Treffen/Ankunft im Ashram	13.30/14		
Vorbereitungen	14		
Tee für Helfer*innen	15.15		
Satsang			
Warten (hinter dem Tor)	15.30		
Einlass (french group)	15.40		
Einlass (ins Gebäude)	15.50		
Einlassstop	16.10		
Ankündigungen	16.15		
Beginn (Swami erscheint)	16.20		
Meditation			
Verse	16:35		
Q & A	17:15		
Tee und Kekse	18:00		
Ankündigungen	18.05		
Aufräumen	18.10		
Meditation			
Warten in Stille	18.20		
Meditation	18.30-19.30		
Verlassen des Ashrams	19.45		

Tab. 2: Täglicher Ablauf im Ashram

# Merkmale von Communitas und Liminalität

Communitas	Struktur		
Homogenität	Heterogenität		
Totalität	Partialität		
Gleichheit	Ungleichheit		
Nacktheit od. uniforme Kleidung	Kleidungsunterschiede		
Selbstlosigkeit	Selbstsucht		
Totaler Gehorsam	Gehorsam nur gegenüber höherem Rang		
Demut	gerechter Stolz auf Position		
Schweigen	Sprechen		

Schwellenzustand	Statussystem		
Übergang	Zustand		
Statuslosigkeit	Status		
Anonymität	Bezeichnungssysteme		
Sexuelle Enthaltsamkeit	Sexualität		
Sakrale Einweisung	technisches Wissen		
Dummheit	Klugheit		
Simplizität	Komplexität		
Hinnahme von Schmerz und Leid	Vermeidung von Schmerz und Leid		

(Gekürzt nach Bräunlein 2012: 54f).

#### KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE Herausgegeben von Michael J. Casimir

HEFT 1 **BABET NAEFE 2002** Die Kormoranfischer vom Erhai-See Eine südwest-chinesische Wirtschaftsweise im Wandel **ANNIKA WIEKHORST 2002** HEFT 2 Die Verwendung von Pflanzen in der traditionellen Medizin bei drei Baka Gruppen in Südost Kamerun HEFT 3 **IRENE HILGERS 2002** Transformationsprozeß im Norden Kirgistans Sozio-ökonomischer Wandel am Beispiel eines Dorfes **BRITTA FUCHS 2002** HEFT 4 Wenn der Muezzin rufen will Diskurse über ein Moscheebauprojekt im Kölner Stadtteil Chorweiler HEFT 5 KERSTIN HADJER 2003 Illegalisierte Identitäten Auswirkungen der Sans Papiers-Problematik auf den Alltag afrikanischer Migranten in Pariser Wohnheimen (Fovers) HEFT 6 FLORIAN STAMMLER 2003 Überlebensstrategien im postsozialistischen Russland Das Beispiel der rentierzüchtenden Chanty und Nentsy in Nordwestsibirien **HEFT 7 CLAUDIA LIEBELT 2003** Die Wasserwirtschaft im südmarokkanischen Dratal im Spannungsfeld von lokaler und staatlicher Ressourcenkontrolle HEFT 8 NADIA CORNELIUS 2003 Genese und Wandel von Festbräuchen und Ritualen in Deutschland von 1933 bis 1945 HEFT 9 HENRICA VAN DER BEHRENS 2003 Gartenbau der Himba Ackerbauliche Bodennutzung einer pastoralnomadischen Gruppe im Nordwesten Namibias und Wandel von Festbräuchen und Ritualen **HEFT 10 TOBIAS SCHMIDTNER 2004** Ressourcenmanagement und kollektives Handeln Wirtschaft und soziale Organisation bei einer Gemeinschaft namibianischer small miners in der Erongo-Region HEFT 11 NATASCHA GARVIN 2004 "La vara es recta, no es torcida" Der Alcalde Auxiliar als lokale Autorität in einer indigenen Gemeinde Guatemalas **HEFT 12** SEBASTIAN T. ELLERICH 2004 Der Yagona-Markt in Fidschi Zustand, Probleme, Bemühungen

HEFT 14 THEKLA HOHMANN 2004
Transformationen komm

**ANNE SCHADY 2004** 

**HEFT 13** 

Transformationen kommunalen Ressourcenmanagements im Tsumkwe Distrikt (Nordost-Namibia)

A critique of key-concepts in HIV/AIDS prevention in Swaziland

"Community Participation" and "Peer Education"

### KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE Herausgegeben von Michael J. Casimir

**BETTINA ZIESS 2004 HEFT 15** Weide, Wasser, Wild. Ressourcennutzung und Konfliktmanagement in einer Conservancy im Norden Namibias. **HEFT 16 DEIKE EULENSTEIN 2004** Die Ernährungssituation und Ernährungsweise in der DDR (1949-1989) und die Veränderungen nach der Wiedervereinigung am **Beispiel Thüringens** SONJA GIERSE-ARSTEN 2005 **HEFT 17 CHRIST CRUSHES HIV-CRISIS** Umgang namibischer Pfingstkirchen mit der HIV/AIDS Epidemie **HEFT 18** JANA JAHNKE 2006 Lokale Interessen, Staatlichkeit und Naturschutz in einem globalen Kontext Untersuchung eines Projektes der Weltbank zur Einrichtung von geschützten Gebieten in Peru mit Management durch indigene Bevölkerungsgruppen **HEFT 19** MONIKA ZÍKOVÁ 2006 Die kulturspezifische Formung des Gefühls Japan im interkulturellen Vergleich **HEFT 20 BJÖRN THEIS 2006 DISKRETION UND DIFFAMIE** Innensicht und Fremdbild am Beispiel der Freimaurerei **HEFT 21** LAURA E. BLECKMANN 2007 Zur Verräumlichung kollektiver Erinnerung Landschaften in Preisgedichten der Herero/Himba im Nordwesten Namibias **HEFT 22** SUSANNE HVEZDA 2007 Wasser und Land im klassischen islamischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der mālikitischen Rechtsschule SILKE TÖNSJOST 2007 **HEFT 23 Plants and Pastures** Local knowledge on livestock - environment relationships among OvaHerero pastoralists in north - western Namibia **HEFT 24** TAIYA MIKISCH 2007 Stolz und Stigma Tanz und Geschlechterrollen in Zagora, Südmarokko **HEFT 25** FRANZISKA BEDORF 2007 We don't have a culture "Being coloured" in Namibia als Konstruktion und Praxis FRANK WILDAUER 2007 **HEFT 26** Zur Genese ethnischer Konflikte Die Konkomba-Kriege im Norden Ghanas **HEFT 27** MARTIN BÖKE 2008

HEFT 28 NICOLAI SPIEß 2008
Die Tempel von Khajuraho (Indien) und ihre erotischen Skulpturen in den Augen ihrer Betrachter

Die Rolle der Emotionen im traditionellen chinesischen Medizinsystem

#### KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

**HEFT 29** ELISA TRÄGER 2008 Bioprospektion und indigene Rechte Der Konflikt um die Nutzung von Bioressourcen **HEFT 30** KATRIN SCHAUMBURG 2008 Maponya's in Transition - The Social Production and Construction of an Urban Place in Soweto, Johannesburg (South Africa) **HEFT 31** LINA GANDRAS 2009 Warum Bio? Eine Untersuchung zum Kaufverhalten im Lebensmittelbereich **HEFT 32 LEANDROS FISCHER 2009 Landscape and Identities** Palestinian Refugees in Lebanon **HEFT 33** MICHAEL J. CASIMIR 2010 Growing up in a Pastoral Society Socialisation among Pashtu Nomads in Western Afghanistan **HEFT 34** KATHARINA GRAF 2010 Drinking Water Supply in the Middle Drâa Valley, South Morocco Options for Action in the Context of Water Scarcity and Institutional **Constraints HEFT 35** BARBARA SOLICH 2010 Increasing Malaria Risk in Eastern Africa A Multi-Causal Analysis **HEFT 36** IBRAHIM ANKAOĞLUAR 2011 Das Haus im Fokus Austronesischera Orientierungssysteme **HEFT 37** CHRIS FREIHAUT 2011 **Community Forestry** Instrument des globalen Klimaschutzes oder lokale Maßnahme zu **Empowerment? HEFT 38 HEIDRUN MEZGER 2011** Zur Weberei der Dogon in Mali Eine komparative und historische Perspektive **HEFT 39 DIEGO AUGUSTO MENESTREY SCHWIEGER 2012 Institutions and Conflict:** An Ethnographic Study of Communal Water Management in North-West Namibia **HEFT 40 CAROLIN MAEVIS 2012** Die Vermittlung von Unmittelbarkeit Bilder und Erleben "ursprünglicher Natur" von Safari-TouristInnen am Naivashasee, Kenia **HEFT 41** FABIENNE BRAUKMANN 2012 Nilpferdjäger, Weber, Salzhändler Wirtschaftliche Strategien und soziale Organisation der Haro Südäthiopiens im Wandel **HEFT 42 ANNE TURIN 2014** Imperiale Jagd und europäische Expansion im Oranje-Freistaat, 1800-1890

Druck und Bindung: Hundt Druck GmbH, Köln Tel: +49 (0) 221 940 68-0 · www.hundt-druck.de

A.H. Bain, Prinz Alfreds Jagd und die Rettung des Weißschwanzgnus

### KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE Herausgegeben von Michael J. Casimir

HEFT 43 LENA MUCHA 2014

Friedlicher ziviler Widerstand im Kontext des urbanen Konfliktes im Stadtteil *Comuna 13* in Medellín (Kolumbien)

HEFT 44 DUŠKO BAŠIĆ 2015

The United Nations of Football

South-South Migration, Transnational Ties and Denationalization in the

National Football Teams of Equatorial Guinea and Togo

HEFT 45 ANNA KALINA KRÄMER 2016

Das "Anthropozän" als Wendepunkt

zu einem neuen wissenschaftlichen Bewusstsein? Eine Untersuchung aus ethnologischer Perspektive zur

Bedeutung und Verwendung des Konzeptes.

HEFT 46 THOMAS WIDLOK 2017

Wir Staatsmenschen

Das Feld, die Stadt und der Staat in der Kulturanthropologie Afrikas

HEFT 47 KATHARINA HAGER 2017

Vom Arme-Leute-Essen zum andinen Superfood.

Quinua in Bolivien im Spannungsfeld zwischen Revitalisierung, Ernährungssicherung und internationalem Quinuaboom.

HEFT 48 DOREH TAGHAVI 2017

**EXPLORING FALLISM:** 

Student Protests and the Decolonization of Education in South Africa

HEFT 49 CATERINA REINKER 2017

Life on Sauerkraut Hill

Representation and Practices of Freedom and Constriction among

German Immigrants in Cape Town, South Africa

HEFT 50 SONJA ESTERS 2017

Schwarz-Weiß im Dunkeln

Zur Aushandlung von Gender, Hautfarbe und Ethnizität

in Kölner Tanzclubs

HEFT 51 ALINA ZIEGLER 2018

"Ausländer-Time"

Zur Konstruktion und Inszenierung sozialer Identitäten durch Schülerinnen und Schüler an einer Realschule in Köln

HEFT 52 TABEA SCHIEFER 2019

Whiskykonsum als Multisensorisches und Identitätsstiftendes Erlebnis

Ergebnisse einer empirischen Untersuchung

in Deutschland und in Schottland

HEFT 53 CAROLA JACOBS 2019

Practicing Belonging and Navigating Uncertainties: The Case of Congolese Diasporans in South Africa

HEFT 54 PAULINA PEGA 2019

Die Tataren

Geschichte, Fremd- und Eigenbild einer muslimischen Gemeinschaft in Ostpolen

HEFT 55 ANNA KALINA KRÄMER 2020

SATSANG, SANGHA, SĀDHANA

Zur Verortung von Spiritualität im indischen Rishikesh