

Beyond the Senses through the Senses

Ästhetische Untersuchungen in einem südindischen Ashram.

*Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München*

vorgelegt von
Andrea Claudia Johanna Müller
aus München
2022

Referent: Prof. Dr. Frank Heidemann

Korreferentin: Prof. Dr. Anne Koch

Tag der mündlichen Prüfung: 07.02.2019

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	1
Abkürzungsverzeichnis	3
Zur Schreibung.....	4
Vorwort	5
1 Einführung.....	7
1.1 Einleitung	7
1.2 Begriffe und theoretischer Ansatz.....	14
1.3 Forschungsdesign und Spezifika des Feldes	29
1.3.1 Forschungsperspektive und Forschungsinteresse.....	29
1.3.2 Sensory Ethnography	31
1.3.3 Angewandte Methoden und erstelltes Material.....	35
1.3.4 Zur Situation im Feld	39
1.3.5 Reflexion und Fazit	44
2 Ammas Mikrokosmos	47
2.1 Die neo-hinduistische Bewegung von Mata Amritanandamayi Ma	47
2.1.1 Amma und ‚ihre Kinder‘	47
2.1.2 Ammas Lehre	52
2.2 Das Ashram Amritapuri	60
2.2.1 Traditioneller Hintergrund und Geschichte Amritapuris	60
2.2.2 Ankunft.....	62
2.2.3 Einführungstour.....	67
2.2.4 Architektur	75
2.2.5 ‚Amritapotpourri‘ – die Ashramgemeinschaft	78
2.2.6 Das Ashramleben – Alltag in Amritapuri	85
2.3 Körper und Sinnlichkeit im Ashramalltag	93

2.3.1	Sensescape – Sinnenwelt(en) des Ashrams.....	93
2.3.2	Körper(praktiken).....	106
2.3.3	Essen.....	119
2.3.4	Bewegung.....	129
2.3.5	Interpretationen von Schmerz, Leid, Krankheit und Gesundheit.....	152
3	Sadhana – die spirituelle Praxis	156
3.1	Einführung.....	156
3.2	Formen des Sadhana in Amritapuri.....	164
3.2.1	Praxis der Verbundenheit	165
3.2.2	Darshan.....	180
3.2.3	Devi Bhava	195
3.2.4	Pujas und Homas.....	200
3.2.5	Klang und Klangpraktiken	219
3.2.5.1	Bedeutung von Klang	219
3.2.5.2	Klangpraktiken.....	223
3.2.5.2.1	Mantra- und Namajapa	223
3.2.5.2.2	Archana.....	232
3.2.5.2.3	Bhajan-Singen	240
3.2.5.3	Wirksamkeit.....	248
3.2.6	Meditation	253
3.2.7	Seva	268
4	Conclusio.....	280
5	Literaturverzeichnis.....	286

Abkürzungsverzeichnis

AT	Ashramtagebuch (=Selbstbeobachtung) (jeweils mit Angabe von Monat und Jahr MM/JJ)
FN	Feldnotiz (jeweils mit Angabe von Monat und Jahr MM/JJ)
GN	Gesprächsnotiz (jeweils mit Angabe von Monat und Jahr MM/JJ)
IM	Informationsmaterial des MAM (durchnummeriert von 1 bis 13)
ISA	Interview Sara (durchnummeriert von 1 bis 3)
ISW	Interview Swamini Krishnamrita
IBH	Interview Brahmacharini Bhavamrita
MAM	Mata Amritanandamayi Mission
ETW	Embracing The World
IAM	Integrated Amrita Meditation Technique
BG	Bhagavad Gita (BG V.7 = BG Kap. fünf, Vers sieben)
Br.	Brahmachari
Bri.	Brahmacharini

Zur Schreibung

Sanskrit-Begriffe werden in einfacher englischer Umschrift wiedergegeben, da dies der im MAM verbreiteten Schreibweise entspricht.

Sanskrit-Begriffe, die häufiger als zehn Mal im Text erscheinen, werden eingedeutscht (nicht kursiv geschrieben und dekliniert), um ein ruhigeres Schriftbild zu gewährleisten.

Einige englische Ausdrücke werden nicht übersetzt und durchgängig kursiv geschrieben, da die deutschen Übersetzungen mangelhaft erscheinen (wie bei *ashramite* oder *mind*).

Eigennamen, Ortsnamen und Götternamen werden nicht kursiv geschrieben.

Vorwort

„Beyond the senses through the senses“ – dieses Zitat eines meiner Interviewpartner bringt das zentrale Thema vorliegender Arbeit auf den Punkt, nämlich die Rolle der Sinne, der sinnlichen Vermittlung und Wahrnehmung in religiösen Ritualen und Praktiken. Dass ich ein Zitat eines meiner Informanten als Titel gewählt habe, soll den empirischen Charakter dieser Arbeit unterstreichen, deren Ziel ist, die Stimme, die Sicht und Lebenswirklichkeit der Menschen, mit denen ich forschen durfte, in den Vordergrund zu heben.

Die Geschichte vorliegender Arbeit begann im Jahre 2007. Ich erhielt eine Einladung zum 10-jährigen Abiturtreffen meines Jahrgangs. Kurze Zeit später erreichte mich völlig überraschend eine weitere E-Mail von einer ehemaligen Schulfreundin, die ich seit Beendigung der Schulzeit völlig aus den Augen verloren hatte. In der Schulzeit war sie eine der wenigen Interessensgenossinnen, mit der ich meine Vorliebe für Philosophie, und darunter besonders für die indische, teilen konnte. Das letzte, was ich vor zehn Jahren von ihr gehört hatte, war denn auch, dass sie sich alleine und nur mit einem Rucksack ausgestattet nach Indien aufmachen wollte, wie es bereits Zigtausende vor ihr getan hatten, auf der Suche nach Sinn und – wie ich hinzufügen möchte – Sinnlichkeit.

Nun schrieb sie also und teilte mir mit, dass sie seit einigen Jahren in einem Ashram in Südindien wohne. Sie käme auch bald nach Deutschland, da sie mit ihrer *Guruji* auf Reisen gehe. Einige Monate später trafen wir uns in der Zenithhalle in München, wo ich das offizielle Programm von Mata Amritanandamayi Ma, einer indischen Guru¹ und Heiligen, von der ich zuvor noch nie etwas gehört hatte, besuchte. Anders als alle anderen war ich jedoch nicht wegen der Inderin vor Ort, sondern wegen einer unscheinbaren, in einen weißen Sari gekleideten ‚Ex-Münchnerin‘. Das Wiedersehen war freudvoll und wir konnten ohne große Umschweife an unsere letzte Begegnung vor gut zehn Jahren und unser damaliges gemeinsames Interesse anknüpfen. Während ich in all den Jahren bezüglich hinduistischer Philosophie eher theoretische Erfahrungen und einige praktische in Yoga und Meditation machen konnte, war meine Freundin in der Zwischenzeit zu einer Expertin in gelebter Praxis heutiger Hindu-Kultur geworden. Seit sechs Jahren bereits wohnte sie zum damaligen Zeitpunkt in Südindien in einem Ashram, gegründet und geleitet von eben jener weiblichen Guru, welche kurz „Amma“ (Mutter) genannt wird und mittlerweile eine große internationale

¹ *Guru* (Skr.) bezeichnet eine ehrwürdige Person, eine(n) Lehrer(in) oder Meister(in), auch spirituelle Lehrer(in). In letzterem Sinne ist die Aufgabe des oder der Guru die Vermittlung religiösen Wissens (Johnson 2010: 135). Ausführlicher zum Gurubegriff zum Beispiel Haack 1982. Ich verwende in dieser Arbeit als weibliche Form ebenfalls das Wort Guru, das im Sanskrit ein Maskulinum ist, mit weiblichem Artikel („die Guru“).

Gefolgschaft hat. Ihre Erzählungen von ihrem dortigen Leben und die Erlebnisse an jenem Abend hinterließen in mir starke Eindrücke und bewogen mich zu einer baldigen Reise nach Indien. Der Mikrokosmos des Ashrams Amritapuri und das Leben dort wie auch die Art der Spiritualität, die dort gelebt wird, strahlten erneut Faszination aus und warfen viele Fragen in mir auf. Bald war die Idee geboren, sich der Sache eingehender anzunehmen, und eine empirische Arbeit darüber zu verfassen. Innerhalb weniger Wochen entstand das erste Exposé und Prof. Dr. Frank Heidemann willigte schnell und unkompliziert ein, das Projekt zu betreuen, obwohl wir uns kaum kannten. Die Dinge nahmen ihren Lauf, zwei weitere Indienreisen mit längeren Ashramaufenthalten folgten. Insgesamt habe ich seit 2010 ein ganzes Jahr in Amritapuri verbracht und konnte so tiefe Einblicke in das dortige Leben, wie auch in den Jahreszyklus und die verschiedenen Jahreszeiten, zu denen sich das Ashram und Ashramleben jeweils sehr unterschiedlich gestalten, gewinnen. Vorliegende Arbeit ist das Resultat meiner intensiven praktischen wie auch theoretischen Auseinandersetzungen.

Danken möchte ich an dieser Stelle allen *Informant_innen*, *Gesprächspartner_innen* und *Freund_innen* in Amritapuri und überall auf der Welt, die mir tiefe, zum Teil sehr persönliche Einblicke in ihr Leben und ihre Religiosität gewährt haben und meinem für sie teilweise sicherlich lästig erscheinenden Nachfragen mit Geduld und Freundlichkeit begegnet sind.

Mein Dank gebührt zudem allen, die mich im Laufe dieser Jahre begleitet und unterstützt haben durch Anregungen, Gespräche oder Lektorat: Frank Heidemann, Anne Koch, die *Teilnehmer_innen* der Doktorandenkolloquien, Max Lang, Sophia von Lieres, Julia Bayer, Sophie Elixhauser, Jennifer Schmaus, Elke Dünisch, Jürgen Fritsche, Guje Kroh, Viktor Buchbauer, die Mitarbeiterinnen des Schreibzentrums der Ludwig-Maximilians-Universität München, Elsa Niemann, Karl Schmidt, meine Partnerin Jolene König, meine Familie und Freunde.

Widmen möchte ich diese Arbeit meinen Eltern und Charly – in liebevoller Verbundenheit und großer Dankbarkeit über den Tod hinaus.

1 Einführung

1.1 Einleitung

Zu *Shivaratri* – „Shivas Nacht“ oder „Shivas Geburtstag“, der in ganz Indien mit Fasten, Gebeten, Gesängen und Nachtwache gefeiert wird – singt Mata Amritanandamayi Ma oder kurz „Amma“,² eine der einflussreichsten lebenden indischen *Gurus*, einen *Bhajan*³ zu Ehren des Gottes Shiva, dessen letzte Strophe folgendermaßen lautet:

*Aham nirikalpo nirakar rupo
Vibhur vyapya sarvatra sarvendriyanam
Sada me samatvam na muktir na bandhah
Chidananda rupah shivoham shivoham.⁴*

Shiva bekundet in diesem Bhajan explizit, dass er nichts mit den „fünf Sinnen“ zu tun habe, sondern jenseits davon existiere, dass er weder Gedanke noch Form sei, kein Wissen innehabe oder Praktiken vollziehe, in keinerlei Verbindung stehe mit materiellen Dingen und Erfahrungen aller Art oder mit Gefühlen – weder mit Freud noch mit Leid. Vielmehr sei er der König eines Reiches jenseits der Sinne und der Sinnlichkeit.

Aus dem Text könnte man folgern, dass die religiöse Ausrichtung, für die Amma steht, das religiöse Leben und die Praxis ihrer in vorliegender Arbeit untersuchten religiösen Gemeinschaft wenig mit Körper(lichkeit), Sinnen und Sinnlichkeit zu tun haben. Die beobachtbare gelebte Religiosität in jener Gemeinschaft, die als *Mata Amritanandamayi Math* oder kurz MAM⁵ bezeichnet wird und dem „Neo-Hinduismus“⁶ zugerechnet werden kann, sieht allerdings etwas anders aus:

² „Amma“ bedeutet auf Malayalam, der Sprache des indischen Bundesstaates Kerala, wie auch in vielen anderen indischen Sprachen „Mutter“. Ebenso steht der aus dem Sanskrit stammende Begriff „Mata“ für „Mutter“.

³ *Bhajan* (Skrt.) bezeichnet eine Verehrungsform, die mit Musik und Gesang verbunden ist (Fischer-Schreiber 1986: 36), ein devotionales Lied.

⁴ Es handelt sich um den Bhajan *Nirvana Shatakam*, den Amma zu Shivaratri 2013 gesungen hat. Auf der Homepage von „GeetGanga“, auf welcher der Bhajan auch anzuhören ist, findet sich folgende Übersetzung: „I am all pervasive. I am without any attributes, and without any form. I have neither attachment to the world, nor to liberation. I have no wishes for anything because I am everything, everywhere, every time, always in equilibrium. I am indeed, That eternal knowing and bliss, Shiva, love and pure consciousness.“ (<http://www.geetganga.org/nirvana-shatakam-निर्वाण-षट्कम्>; zuletzt geprüft am 29.1.22).

⁵ MAM bezeichnet sowohl die von Amma gegründete humanitäre und spirituelle Organisation als auch deren Hauptsitz, das Ashram Amritapuri. Ich verwende in dieser Arbeit die Abkürzung MAM für Ammas religiöse Organisation und Gemeinschaft. Die Bewegung kann nach Hüwelmeier (2004b) als „transnationale religiöse Gemeinschaft“ angesehen werden, denn sie ist in zahlreichen Ländern auf allen Kontinenten aktiv, es existieren Hunderte lokaler Gruppen und Dutzende Ashrams und Zentren auf der ganzen Welt. Das Ziel des MAM ist die „materielle und spirituelle Erhebung der Menschheit“. Seit 2005 ist der MAM von den United Nations (UN) als gemeinnützige Nichtregierungsorganisation anerkannt und zur Zusammenarbeit mit den UN berechtigt (vgl. <https://esango.un.org/irene/?page=viewProfile&type=ngo&nr=2766§ion=9>; zuletzt geprüft am 18.1.18).

⁶ Die Begriffe „Neo-Hinduismus“ wie auch „Hinduismus“ halte ich für zu verallgemeinernd und diskutabel (vgl. Michaels 2012: 28ff.; Rodrigues 2006: 4f.; Satish Chandra Gyan 1980: 3; Steinmann 1986: 10; Flood 1996), verwende sie aber in dieser Arbeit, um an wissenschaftliche Diskurse anzuschließen. Zum Selbstverständnis des MAM als „spirituelle“ anstatt „Hindu“-Organisation siehe Huffer 2011.

Die Halle vibriert von den indischen Instrumenten und Gesängen, die Musik ergreift sofort von mir Besitz und lässt mein Herz ‚aufgehen‘. Der Sound der Tablas⁷ dringt geradezu in den Körper ein, man hört ihn nicht nur, man spürt ihn im ganzen Körper als Vibration. Der Duft von Räucherwerk und indischem Essen hängt in der Luft, überall sind weiße und bunte Saris, Stoffe, Blumengirlanden zu sehen. Eine außerordentliche Lebendigkeit schlägt mir in der Halle entgegen, das Leben in seiner vollsten, intensivsten Form, ein Sinnenfest! Und ganz vorne, am Ende der Halle, auf einer mit zahlreichen bunten Blumengirlanden verzierten Bühne, scharen sich besonders viele Menschen um eine kleine indische Frau im weißen Sari, die alle Menschen umarmt, die zu ihr kommen, die einen nach der anderen in ihre Arme schließt, was auf riesigen Bildschirmen in der ganzen Halle zu beobachten ist. ‚Gott in lebendiger Form‘ wird mir sogleich mitgeteilt von einer Frau in weißem Gewand, als ich mit offenem Mund auf das Geschehen starre. All dies katapultiert mich mit einem Schlag aus dem Alltagstrott und ich falle in eine etwas entrückte, emotionale, angenehme Stimmung. (FN 11/09)

Auch Beschreibungen indischer *Pujas*⁸ gehen in eine ähnliche Richtung. Überhaupt lässt sich sagen, dass im indischen Alltag beobachtbare Formen von Religiosität sich äußerst sinnenbetont darstellen – erwähnt seien die bilder- und figurenreichen Tempel, die zahlreichen farbenfrohen Feste, die Bedeutung des Essens, die Musik und der Einsatz von Instrumenten, Glocken oder Muscheln anlässlich der Zeremonien, das obligatorische Räucherwerk. Im MAM wird noch ein weiterer Sinn, der in religiöser Praxis und auch in der Religionsforschung häufig wenig Beachtung findet, in besonderer Weise angesprochen: der Berührungssinn, der körperliche Kontakt vor allem in Form der Umarmung, welche als ‚Markenzeichen‘ Ammas gilt.

Ästhetische (im Sinne von ‚sinnlich wahrnehmbare‘) Elemente sind in unterschiedlicher Ausprägung und Intensität in allen Religionen und religiösen Praktiken der Welt anzutreffen. Hubert Mohr nennt religiöse Zeremonien „soziale Reizfelder“ (Mohr 2000: 620), welche eine „Sammlung günstiger Gelegenheiten“ (Gibson nach ebd.) bieten, die Sinne zu erfahren und zu erproben. Religionen sind so „in grundlegender anthropologischer Hinsicht Orte sinnlicher Erkenntnis“ (ebd.). Denn Religionen haben – wie alle sozialen Phänomene – „ihre Ästhetik“ (Kermani 1999: 9):

Sie sind nicht Ansammlungen schlüssig begründeter Normen, Wertvorstellungen, Grundsätze und Lehren, sondern sprechen in Mythen und damit in Bildern, kaum in abstrakten Begriffen, binden ihre Anhänger weniger durch die Logik ihrer Argumente als die Ausstrahlung ihrer Träger, die Poesie ihrer Texte, die Anziehung ihrer Klänge, Formen, Rituale, ja ihrer Räume, Farben, Gerüche. Die Erkenntnisse, auf die sie zurückgehen, werden durch sinnliche Erfahrungen mehr als durch gedankliche Überlegungen hervorgerufen, sind ästhetischer eher als diskursiver Art. Die Vorgänge, die ihre Praxis ausmachen, sind keine Lehrveranstaltungen, vielmehr Ereignisse, die den Gläubigen physisch nicht weniger als geistig bewegen. (ebd.)

Im Sufismus gehe es laut Jürgen W. Frembgen beispielsweise ganz konkret darum, „alle Sinneskanäle zu öffnen“: zu hören, sehen, schmecken und riechen (Frembgen 2013, obwohl er von „allen Sinneskanälen“ spricht, erwähnt er nur diese vier). Sinnen- und Körperbetonung

⁷ Indische Trommel.

⁸ Der Begriff Puja (Skr.) bezeichnet ein Verehrungsritual oder einen ‚Gottesdienst‘ (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 297). Verehrt wird ein Abbild (*murti*; *pratima*) oder eine bildlose Form des Göttlichen sowie andere heilige Gegenstände (vgl. Bühnemann 1988: 29).

findet sich auch in neueren Hindu-Bewegungen wie derjenigen des Sri Chinmoy, dessen Lehre seine *devotees*⁹ zu körperlich-sportlichen Extremleistungen anregt wie 24-Stunden-Läufen oder dem *Channel-Triathlon* mit Durchschwimmen des Ärmelkanals ohne Neoprenanzug.¹⁰

Auch im MAM werden Körper und Sinne wie erwähnt stark eingebunden. So erfolgt auf die Frage nach den Beweggründen, welche die *devotees* zur Gefolgschaft von Amma, zur religiösen Praxis, zur Teilnahme an Ritualen oder gar zu einem Leben im *Ashram*¹¹ motivieren, nicht selten eine Antwort, die sinnliches Erleben zum zentralen Thema macht. Mal ist es die Musik, mal sind es die Gerüche, oft ist es die Begegnung und der eigentliche *Darshan*¹² mit Amma, was die *devotees* fasziniert, berührt, bindet. Es handelt sich dabei um ‚lebendige‘ ästhetische Erfahrungen und nicht um ‚trockene‘ Theorien (vgl. Kermani 1999, 2015).

Eine Besonderheit und vor allem auch ein religionsästhetisch interessantes Konzept hinduistischer Lehren, welches uns auch in Amma begegnet, ist das Phänomen der Möglichkeit göttlicher Inkarnationen oder *avatare*. Amma wird von ihren *devotees* als eine derartige Inkarnation angesehen. Laut hinduistischer Lehren kann das Göttliche sich selbst in menschlichen Körpern inkarnieren – der Gott Krishna bemerkt hierzu in der *Bhagavad Gita*¹³: „Immer wenn die Weltordnung niedergeht und Unordnung zunimmt, (...) dann schaffe ich mich selbst.“ (BG IV.7, von Brück 2008: 35). Als verkörperte Form, Gott im Körper, wird das nicht-wahrnehmbare Göttliche wahrnehmbar, und zwar mit allen Sinnen, denn: „Embodiment involves all of the senses.“ (Sax 2010: 118). Jenes ‚embodiment‘ betrifft neben menschlichen

⁹ *Devotee* (Engl.) bezeichnet Anhänger_innen einer Glaubensrichtung oder religiösen Organisation, Verehrer_innen von Formen des Göttlichen. Ich verwende in dieser Arbeit den englischen Ausdruck, da dieser in Ammas internationaler Gefolgschaft geläufig ist, auch unter deutschsprachigen Anhänger_innen, die sich selbst als ‚devotees‘ bezeichnen.

¹⁰ Bei diesem Triathlon werden nach dem Durchschwimmen des Ärmelkanals 300 km mit dem Fahrrad und zwei Marathons (jeweils 42 km) absolviert (siehe <https://de.srichinmoycentre.org/den-armelkanal-durchschwommen>; zuletzt geprüft am 30.1.22).

¹¹ Ashram oder Ashrama (Skr.) bezeichnet ein „Zentrum für religiöse Studien und Meditation“ (Fischer-Schreiber 1986: 23), zumeist einen Ort, an welchem spirituell Strebende gemeinsam leben und praktizieren, ähnlich einem Kloster.

¹² Darshan oder Darshana (Skr., wörtl. ‚Anblick; Anschauen; System‘) bezeichnet die rituelle Betrachtung einer Form des Göttlichen, um durch den Anblick Segnung und Läuterung zu erfahren, wie auch die Begegnung mit einem oder einer Guru oder Heiligen (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 89).

¹³ Die *Bhagavad Gita* („Gesang des Erhabenen“) ist Teil des indischen Epos *Mahabharata* und beinhaltet eine Unterweisung in Dialogform des Gottes Krishna, die an den Fürstensohn und Krieger Arjuna gerichtet ist und die verschiedenen Erlösungswege zum Inhalt hat. Die Entstehung der Schrift wird auf das vierte Jahrhundert v. Chr. geschätzt (vgl. Zaehner 1986: 126).

Körpern auch andere sinnlich wahrnehmbare Formen (wie den *murti*¹⁴ oder heilige Töne), die ebenfalls als göttliche Manifestationen betrachtet werden.

In dieser Arbeit gehe ich davon aus, dass nicht vorrangig diskursiv verhandelte Glaubensinhalte, Normen oder Wertesysteme die *devotees* an Amma und ihre religiöse Bewegung binden, sondern sinnliche Erlebnisse, ästhetische Reize und Praktiken (durch welche auch Glaubensinhalte und Wertesysteme vermittelt werden). Und derer begegnet in Ammas Bewegung eine besondere Dichte, wie im Laufe der folgenden Ausführungen genau dargelegt werden wird. Eben diese ‚dichte Ästhetik‘ ist der Fokus vorliegender Arbeit. Ästhetisches Design, ‚Sinneslandschaft‘ und Sinnespraktiken sollen beforscht werden, die Bandbreite sinnlich-körperlicher Elemente aufgezeigt und ästhetisch-atmosphärisch dicht beschrieben werden, ihre Wirkungsweise beleuchtet werden. Auch wird gefragt, wie sie zu religiöser Bindung, Wirklichkeitskonstruktion und Sinnstiftung beitragen.

Die Arbeit soll jedoch nicht auf sinnliche Aspekte reduziert werden. Ein Hauptanliegen dieser Studie ist es, die Sinne, sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung in eine umfassende, ‚ganzheitliche‘ ethnografische Forschung zu integrieren (vgl. Bendix 2005). Im Geiste einer ‚sensorischen Ethnografie‘ soll das religiöse und soziale Leben im Ashram, der dortige Alltag und die religiösen Praktiken beschrieben werden. Das bedeutet auch, dass es nicht einen Hauptteil gibt, in welchem Sinne und sinnliche Wahrnehmung abgehandelt werden, sondern sich ästhetische Aspekte als roter Faden durch die ganze Arbeit ziehen. Die Arbeit will so auch dazu beitragen, dass sinnliche Aspekte, Sensorik und Körperwissen integrative Teile einer ‚Mainstream-Wissenschaft‘ werden.

Die Kultur- und Sozialwissenschaften nehmen bereits seit einiger Zeit immer mehr von der ‚ästhetischen Dimension‘ Kenntnis. Damit gerät auch der Körper – als Handlungs- wie auch als Wahrnehmungs- und Erkenntnisinstrument – und mit ihm Körperwissen (vgl. Koch 2007) in den Fokus. Denn „es ist der Körper, der wahrnimmt, auch wenn er selten wahrgenommen wird und bei guter Gesundheit und normaler Bewegung fast unfühlbar bleibt (daher spürt der Gläubige umso stärker angenehme oder unangenehme Meldungen des Körpers)“ (Mohr 2000: 621). Anne Koch (2007) stellt in ihrer religionsästhetischen Arbeit einige körperbasierte Konzepte zur dichteren Beschreibung und Analyse zur Verfügung (darunter Interface, prothetische Wahrnehmung oder Körpertonus).

Die ‚ästhetischen Dinge‘ umgeben uns permanent, wir nehmen sie – bewusst oder unbewusst – wahr und sie beeinflussen uns dadurch, ebenfalls häufig unbewusst. Der Sinn einer

¹⁴ *Murti* bezeichnet ein Bild, Abbild, Manifestation des Göttlichen in einer konkreten Form (Johnson 2010: 210).

Forschung, die Ästhetik ins Zentrum des Interesses rückt, schließt daher auch ein, sich Unbewusstes bewusst zu machen, Unsichtbares, Unhörbares etc. sichtbar, hörbar zu machen, also für ästhetische Formen beziehungsweise die sinnliche Wahrnehmung zu sensibilisieren. Dadurch kann nicht nur ein besseres Verständnis des Menschen, seiner Empfindungen und seines Verhaltens angestrebt werden. In Anlehnung an Gernot Böhme (1995: 47) kann es die Aufgabe, wenn nicht Pflicht, der Geistes- und Sozialwissenschaften sein, für ästhetische „Tatsachen“ zu sensibilisieren, denn darin läge auch ein Stück „Aufklärung“ und „mündig“ Machen.

Wie bei empirischen Arbeiten nicht ungewöhnlich, liegt Ästhetik nicht von Anbeginn der Forschung an im Fokus. Von den Praktiken der Wirklichkeitskonstruktion ausgehend, verändert, oder besser: erweitert sich die Fragestellung während meines Arbeitsprozesses. In den Beobachtungen, Selbstbeobachtungen wie auch in Interviews begegnet mir immer wieder die Thematik der ‚Ästhetik‘.¹⁵ Schließlich erscheint das Konzept der „Religionsästhetik“ (zum Beispiel Cancik/Mohr 1988) wie gemacht für die Beschreibung des zu untersuchenden Feldes, oder besser umgekehrt: Das Feld eignet sich hervorragend, um den durch die Religionsästhetik gestellten Fragen nachzugehen, wie später noch ausgeführt wird.

Die Fokussierung auf Ästhetik und die These, dass sich kulturelle und soziale Institutionen oder Konstrukte sehr stark, wenn nicht sogar überwiegend, durch ästhetische Elemente definieren, konstruieren, konstituieren und (re-) produzieren, und dass sich umgekehrt in der Ästhetik eines sozio-kulturellen Feldes das Normen- und Wertesystem eben jenes sozialen Gebildes spiegelt, ist wie gesagt keine neue These. In Bezug auf soziale Institutionen kann auf David MacDougall (1999) verwiesen werden. Spezieller hinsichtlich religiöser Institutionen hat sich seit Ende der 1980er Jahre die religionswissenschaftliche Subdisziplin der bereits erwähnten Religionsästhetik entwickelt, welche sich seither zu einem interdisziplinären Forschungsfeld weiterentwickelt und auch von der Ethnologie als Konzept und Forschungsansatz aufgegriffen wird (vgl. Münster 2001; Münzel/Streck 2008). Allerdings stellt die Betonung der und die Auseinandersetzung mit der menschlichen Sinneswahrnehmung prinzipiell keine neue Errungenschaft für die Ethnologie beziehungsweise die Kultur- und Sozialwissenschaften dar, denn diese Wissenschaften

¹⁵ Da es sich bei vorliegender Untersuchung um eine Beforschung eines kulturellen Kontextes handelt, dem ich als Forschungsperson selbst nicht entstamme, muss die Frage nach der Anwendbarkeit von Begriffen und Theorien hinterfragt werden. Ich komme zu dem Schluss, dass der Ästhetikbegriff nach einer Bedeutungsklärung reflektiert angewendet werden kann, da mit ihm an Debatten in den europäischen und amerikanischen Sozial- und Kulturwissenschaften angeschlossen werden kann (Baumgarten 1986 (1750); Religionsästhetik; Ethnologie der Sinne und sensorische Ethnologie; Soziologie der Sinne).

können auf eine alte Tradition der Beschäftigung mit den Sinnen und dem Sinnlichen, der Integration von Ästhetik in Wissenschaft und Forschung zurückblicken. Bereits Georg Simmel (1896; 1908) oder Bronislaw Malinowski (1922) setzen sich mit Ästhetik auseinander beziehungsweise beziehen sie in ihre empirischen Forschungen mit ein.¹⁶ Ein besonderes Aufblühen ästhetischer Forschung in der Ethnologie erfolgt dann durch die Etablierung einer „Anthropologie der Sinne“ oder „sensorischen Anthropologie“ (Stoller 1989; Howes 1991a und b, 2003, 2005; Howes/Classen 2014; Classen 1993, 2005, 2012; Pink 2009).¹⁷

Vorliegende Arbeit will wie erwähnt an den durch die Religionsästhetik hervorgerufenen, interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs anschließen, womit angesprochen ist, dass neben der Ethnologie auch andere Disziplinen zu Wort kommen dürfen und sollen. Das Thema der Religionsästhetik befindet sich meines Erachtens an der Schnittstelle zwischen Religionswissenschaft, Philosophie, Kultur- und Sozialwissenschaften, wie auch (Wahrnehmungs-)Psychologie, Sinnesphysiologie, Neurophysiologie, Neuropsychologie (vgl. zum Beispiel Koch 2007). In vorliegender Arbeit ist jedoch die Perspektive der Ethnologie federführend.¹⁸

Hauptort der Forschung ist das Ashram Amritapuri,¹⁹ der Hauptsitz von Mata Amritanandamayi Ma und des MAM, gelegen ganz im Süden Indiens im Bundesstaat Kerala, und in einer Erweiterung auch die weltweit aktive Organisation und Gemeinschaft des MAM.²⁰ Ashrams sind, wie auch Klöster, besondere Orte, deren Besonderheit vor allem in einer mehr oder weniger ausgeprägten Abschottung zur ‚Welt‘ liegt. Sie sind ‚totale Institutionen‘ (Goffman 1993: 16), die sich (unter anderem) durch eine durchdachte und in

¹⁶ Das große Interesse anderer Anthropologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, physische und sensorische Charaktereigenschaften zu messen, begründete sich allerdings häufig darauf, die ‚Rassentheorie‘ zu untermauern. Europäer wurden mit Geist, Verstand und Vernunft assoziiert und als Gegenbild wurde der Nicht-Europäer oder ‚Wilde‘ mit Körper(lichkeit), Sinnen und Sinnlichkeit in Verbindung gebracht (vgl. Howes 2003: 4).

¹⁷ Ausführlicher zu den genannten Ansätzen und der theoretischen Entwicklung sowie wissenschaftspraktischen Einbindung des Ästhetikbegriffs siehe Punkte 1.2 und 1.3 dieser Arbeit.

¹⁸ Howes nennt in einer Kritik an Ingold „the very worst thing anthropologists could do is base their analyses on the models of ‘perceptual systems’ proposed by psychologists such as Gibson or philosophers such as Merleau-Ponty“ (Howes 2003: 49f.). In vorliegender Arbeit werden nicht psychologische oder andere Modelle als Grundlage der Forschung verwendet; Ergebnisse anderer Disziplinen dienen ab und an lediglich als Inspiration oder fruchtbare Fingerzeige. Und Babb stellt die Tatsache, *dass* Menschen (spirituelle) Erfahrungen haben und wie sie diese bewerten, in den Vordergrund, und nicht die Frage nach dem Warum: „What is important is that members of the movement have such experiences, and that such experiences are within the realm of plausible expectation“ (Babb 1981: 398).

¹⁹ Damit reiht sich diese Arbeit auch in eine Reihe vieler Studien über Ashrams, Klöster oder ähnliche Institutionen ein, die die Anschauungen, Lebenswelten, Wahrnehmungen, Deutungsmuster oder sozialen Praktiken der dortigen Akteure untersuchen, wie zum Beispiel Hüwelmeier 2004a, Gyan 1980, Horn 1982.

²⁰ Bisherige Veröffentlichungen über Mata Amritanandamayi und den MAM fokussieren auf Gemeinschaften von *devotees* in den USA (Lucia 2014a), auf die Praxis und Rolle des Seva (Lucia 2014b), auf den Guruismus, die Ethik des Seva und den Einfluss der ‚Moderne‘ (Warrier 2003a und b, 2005, 2006, 2013) oder auf weibliche Entsagende, deren Beweggründe, Lebensentwürfe und Lebensstrategien (Pandya 2017).

sich stimmige Ästhetik auszeichnen. Meist sind sie zudem geprägt durch eine feste zeitliche und organisatorische Struktur. Gertrud Hüwelmeier sieht eine Besonderheit daher auch im „Verzicht auf individuelle Freiheiten“, was für sie „im Widerspruch zur Idee der Selbstverwirklichung in der modernen Gesellschaft“ steht (Hüwelmeier 2004a: 9). Zweifelsohne erschwert das Leben in Gemeinschaft die Verwirklichung individueller Wünsche und Bedürfnisse. Daher ist es durchaus erstaunlich, dass in Amritapuri über 1000 nicht-indische Bewohner_innen aus Industrienationen wie Deutschland oder den USA sowie zum Teil sehr junge Inder_innen und Familien aus modernen Städten wie Mumbai oder Delhi leben oder regelmäßige längere Ashramaufenthalte absolvieren.

Swami Ramakrishnananda bezeichnet das Ashram Amritapuri als „microcosm“ (ebd. 2009: 63). Das Ashram und im Weiteren die weltweite Community um Amma stellen in der Tat eine Art Mikrokosmos oder „Parallelwelt“ (deutsche *devotee*, GN 12/12) dar. Das „Amma-Land“ (deutsche *devotee*, GN 01/14) unterscheidet sich von der Alltagswelt außerhalb des Ashrams und weist eine spezifische Kommunikationsweise und ‚Sprache‘ sowie einen geteilten Schatz an Werten und Normen, Normalitätsvorstellungen und vielen impliziten ‚Selbstverständlichkeiten‘ (im Sinne von Alfred Schütz, ebd. 1993) oder Alltagstheorien auf – und vor allem eine spezifische Ästhetik. Meines Wissens liegt noch keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Ästhetik und Atmosphäre jenes ‚Amma-Landes‘ vor, diese Lücke möchte vorliegende Arbeit schließen.

Nach Darlegung der theoretischen Grundlagen und verwendeten theoretischen Ansätze und Konzepte (vor allem soziale Ästhetik, Religionsästhetik, Atmosphäre) werden die methodische Vorgehensweise offengelegt wie auch reflektiert und Besonderheiten der erfolgten Feldforschung herausgestellt. Im ersten Hauptteil werden Amma und ihre religiöse Bewegung sowie das Ashram, dessen Bewohner_innen und das Ashramleben vorgestellt, wobei besonders auf Körper und Sinnlichkeit im Ashramalltag eingegangen wird. Der zweite Hauptteil widmet sich – wiederum unter beonderer Berücksichtigung von Ästhetik und Atmosphäre – der spirituellen Praxis des MAM, die sich zwar überwiegend auf traditionelle Formen gründet, aber eigene Ausprägungen entwickelt hat. In einem abschließenden Teil werden die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammengefasst.

1.2 Begriffe und theoretischer Ansatz

Der Begriff der Ästhetik ist Gegenstand verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen, wobei derselbe Begriff oftmals für unterschiedliche Inhalte verwendet wird und seine Bedeutung in wissenschaftlichen Arbeiten bedauerlicherweise oft implizit bleibt. In dieser Arbeit wird – entgegen des gängigen Alltagsverständnisses, welches auf die Kant'sche Vorstellung des Schönen und Erhabenen zurückgeht und Ästhetik als Schönheits- und Kunstideal begreift – an eine Verwendung des Begriffes angeschlossen, welche sich auf seine etymologischen Wurzeln bezieht und ein weites Spektrum sinnlicher Wahrnehmungsweisen und -muster sowie Wahrnehmungsformen umfasst, die gesellschaftlich und kulturell geprägt sind. Der Begriff will in diesem Sinne letztlich sozio-kulturelle Prozesse, auch im Bereich der Religion, beschreiben.

Der Ursprung des Begriffs der Ästhetik geht auf das Griechische und Aristoteles (384–322 v.Chr.) zurück, auf dessen Konzept der *aisthesis*. Alexandra Grieser führt hierzu aus:

(M)eaning sensory perception, it refers to the larger process of making sense of what is perceived through the senses. (...) Against the Platonic distrust of appearances and aesthetic forms (...) Aristotle develops *aisthesis* as a counterpart of intellectual or rational knowledge (*noēsis*) and understands perception as an interface between sensation and conscious intellectual knowledge. His theory of matter (*hulē*) and form or shape (*morphē*) is seminal for aesthetic thought. (Grieser 2015: 15)

Aisthesis bezieht sich auf unsere gesamte sinnliche Erfahrung der Welt wie auch unser sensorisches Wissen über sie (Meyer/Verrips 2008: 21), auf ein „knowing through the body“ (ebd. 22), wobei Aristoteles von fünf verschiedenen Sinnesmodalitäten ausgeht (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen). Der Ansatz von Aristoteles zielt auf eine „Emanzipation des Sinnlichen“ (Münster 2001: 24). Er hat „als erster und mit Beharrlichkeit das Reich des Sinnlichen als Reich nicht einer Verschattung, sondern einer originären Gewähr von Sinn betrachtet“ (Welsch 1987: 27).

Im 18. Jahrhundert verwendet Alexander Gottlieb Baumgarten den Begriff Ästhetik (beziehungsweise *aesthetica*) in seinem Hauptwerk „Aesthetica“ (1750) und konstituiert damit die gleichnamige philosophische Disziplin. Er bezieht sich dabei ebenfalls auf Wahrnehmung durch die Sinne oder ‚sinnliches Wissen‘ (vgl. Gaut/Lopes 2005: 255) und definiert Ästhetik als „scientia cognitionis sensitivae“, als „Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“ (Aesthetica § 1, vgl. Baumgarten/Schweizer 1988). Der Begriff der sinnlichen Erkenntnis umfasst für Baumgarten (zumindest ursprünglich) gleichzeitig eine rezeptive und produktive Bedeutung (vgl. Baumgarten/Schweizer 1983). Ästhetik ist eine Wissenschaft, die den Erwerb der sinnlichen Erkenntnis, wie auch ihre Darstellung und den Ausdruck dieser Erkenntnis untersucht. Daniel Münster übersetzt Baumgartens Definition zusammenfassend

als „Wissenschaft vom Sinnlichen, von der Sinneswahrnehmung, dem Gedächtnis, der Schönheit und den Künsten“ (Münster 2001: 22f.). Auch Baumgarten geht es dabei um ein Eigenrecht der sinnlichen Erkenntnis (vgl. Baumgarten/Schweizer 1983). Er stellt die „sinnliche und sinnliche Erkenntnis (...) neben die rein rationale Logik und wertet diese damit gegenüber dem neuzeitlichen Rationalismus auf.“ (Münster 2001: 23). Eine ästhetische Erkenntnis ist, wie Kermani ausführt, eine „Erkenntnis durch die Sinne“, die der „deutliche(n) Vernunfterkenntnis“ gegenübersteht (Kermani 1999: 12). Laut Schweizer ist mit diesem Ansatz auch eine Kritik am rationalen Erkenntnisideal (Baumgarten/Schweizer 1988: IX) verbunden. Ästhetik sehe die Aktivität der Sinne nicht als bloßen Reiz und als Material für den Verstand, sondern als eine eigenständige Form der Erkenntnis. Sie sei laut Baumgarten eine „geistige Tätigkeit“, die er zwar dem „unteren Erkenntnisvermögen“ zurechnet, für die er aber eine „eigene, von der Logik (...) unabhängige Wissenschaft“ (ebd. VIIf.) postuliert.

In der weiteren Begriffsgeschichte entwickelt sich die Ästhetik als eine philosophische Disziplin. Allerdings gerät jene ursprüngliche Bedeutsamkeit bald wieder in den Hintergrund und Ästhetik wird nach und nach zu einer Wissenschaft über das Schöne und die Philosophie der Künste (Meyer/Verrips 2008: 22).²¹ Der Begriff wird eingeschränkt auf die (sinnliche) Wahrnehmung von Schönheit verwendet, vor allem im Bereich der Kunst. Vor allem durch Kant, der den Begriff in Bezug auf die „Analyse des Geschmacksurteils“ (Münster 2001: 25) sowohl in der Kunst als auch in der ‚Natur‘ anwendet (vgl. Gaut/Lopes 2005: 255), setzt sich dieser Gebrauch des Begriffes durch. Laut Kant gibt es das ‚absolut Schöne‘, ‚Erhabene‘, ‚Ästhetische‘, dessen Gesetzmäßigkeiten die Ästhetik erfassen will.²² Ästhetik verwandelt sich in eine normative Ideologie und eine enge Verbindung zwischen Kunst und Religion etabliert sich (vgl. Grieser 2015: 15). Dabei bewegt sich die Erforschung von Ästhetik weg von den Sinnen und (materiellen) Körpern hin zu (immateriellem) Geist, Intellekt und

²¹ Vgl. hierzu zum Beispiel den Anfang von Hegels „Vorlesungen über die Ästhetik“ (1818): „Diese Vorlesungen sind der Ästhetik gewidmet; ihr Gegenstand ist das weite Reich des Schönen, und näher ist die Kunst, und zwar die schöne Kunst, ihr Gebiet.“ (Hegel 1980: 37).

²² Allerdings bezog sich auch Kant ursprünglich auf den Begriff von Baumgarten. Auch Kant hätte die Entwicklung einer Theorie sinnlicher Erkenntnis als Ergänzung zu solchen der Verstandeserkenntnis beabsichtigt (Grieser 2015: 2). Durch die Rezeption des Begriffes von Kant durch Hegel oder Vertreter der Romantik wurde ‚Ästhetik‘ von ihrem epistemologischen Ursprung getrennt.

Verstand.²³ Zur Vormachtstellung des Geistes gesellt sich die Dominanz des Sehsinnes, der zum Sinn der Erkenntnis schlechthin avanciert.²⁴

In der neueren (kultur-)wissenschaftlichen Auseinandersetzung wird Ästhetik heute überwiegend als Theorie der sinnlichen Wahrnehmung verstanden (unter anderem bei Gernot Böhme, oder David MacDougall). Ästhetische Untersuchungen versuchen, „ästhetische Profile“ oder Designs von Kulturen offenzulegen, in dem Sinne, wie Alexandra Grieser formuliert:

(A)esthetics is used to identify ensembles of forms and styles that characterize a particular culture, era, or religion. One can speak of a Buddhist, or an Islamic aesthetic, because religious traditions develop, and are distinguished through, the usage of colors and movements, and the buildings, clothes, and arts they generate. (...) Aesthetic profiles, as these ensembles can be called, include cultural habits of perception and codes by which the members of a certain group give meaning to the sensory expressions they – willingly or unwillingly – share. (...) In sum, reconnecting philosophical aesthetics to the sphere of the senses and recognizing the interplay between the perception and the construction of reality, aesthetics was turned from a normative theory of beauty to a culture-critical concept, and was developed further into an instrument of cultural analysis. (ebd. 2015: 15f.)

Ästhetik in diesem Sinne „might be seen as the key to understanding of how cultures and (...) religions work“ (Prohl 2015: 11). Für dieses Verständnis ist die Rolle des Körpers und der Körperlichkeit bedeutsam und wird seit geraumer Zeit in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen wieder stärker betont.²⁵ Auch Religionsästhetik oder Religionsaisthetik hebt die somatische Dimension von Religion hervor, wie später noch ausgeführt wird.²⁶

Anna Grimshaw beispielsweise bemerkt, dass ethnografisches Verständnis gleichermaßen von somato-sensorischer Erfahrung herführt wie auch von beobachtender und intellektueller Reflektion beziehungsweise aus einem Wechselspiel der beiden entstehe (vgl. Grimshaw 2001). Auch Michael Jackson betont die Bedeutung körperlicher Erfahrung, nicht nur für die sozialen Akteure, sondern auch für Forschende: „We reflect on our embodied experiences in and of the field and how these shape and produce our knowledge in and of the field whilst simultaneously acknowledging that ‚words alone can never do justice to experience‘“ (Jackson 1995: 160).

²³ Hierzu Meyer und Verrips: „(T)he senses and the body were of little or no relevance for the understanding of the sensorial and emotional impact of all kinds of imagery and objects, in the sphere of religion, for instance, on their beholders. We might call this process the de-sensualization or disembodiment of aesthetics (...). The eye became a mind’s eye and the ear a mind’s ear, whereas the rest of the senses were numbed or an-aesthetized.“ (Meyer/Verrips 2008: 23).

²⁴ Ausdruck jener Haltung ist auch die Rede von den ‚höheren‘ (Sehen und Hören) und ‚niederen‘ (Geschmack, Geruch, Gespür) Sinnen. Zu jener Entwicklung trug maßgeblich die kulturelle und technologische Entwicklung neuer Medien (Buchdruck, Radio, Fotografie et cetera) bei.

²⁵ Zum sogenannten *body turn* und den Wandel des Blicks auf Körper in Kultur- und Geisteswissenschaften vgl. zum Beispiel Gugutzer 2006, 2015; Platz 2006.

²⁶ Die Rolle des Körpers bleibt jedoch bis heute umstrittener Teil des wissenschaftlichen Diskurses. So stellen beispielsweise Kalekin-Fishman und Low die Frage, ob Sinne und sinnliche Wahrnehmung tatsächlich „bodily phenomena“ sind und verweisen in diesem Zusammenhang auf die Sapir-Whorf-Hypothese (dies. 2010).

In Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty kann behauptet werden, dass wir die Welt nicht nur durch unsere Augen, sondern mit dem ganzen Körper erfahren (vgl. Meyer/Verrips 2008: 23). Merleau-Ponty (zum Beispiel 1958) betont, ausgehend von seiner Beschäftigung mit moderner Kunst, die Rolle des Körpers und dass Wahrnehmung an den Körper gebunden und von diesem abhängig sei.

Auf die soziale Bedingtheit von Körper und Wahrnehmung weist bereits Mary Douglas (1981) hin. Sie nennt den Körper auch und vor allem ein soziales Gebilde und erklärt die Wechselwirkung mit dem ‚physischen‘ Körper und dessen Wahrnehmung.²⁷ Somit ist jegliche Wahrnehmung des Körpers untrennbar mit dem Sozialen verbunden. Die Gesellschaft beeinflusst die Körperwahrnehmung genauso wie letztere wiederum die Wahrnehmung der Gesellschaft einschränkt und prägt (vgl. Willis 2007: 75). Der Körper als sozio-kulturelles Konstrukt wird dabei nicht nur über Diskurse, sondern vor allem durch die sozialen Akteure aktiv in und durch soziale Praktiken konstruiert. Körper wird als ‚Sitz der Sinne‘ zu einem zentralen Thema von Ästhetik. Er ist der ‚Ort der (leiblichen) Erfahrung‘. Gleichzeitig ist der Körper auch immer Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung.

Körper sind zudem ‚Orte des Wissens‘ beziehungsweise wird seit geraumer Zeit die „embodied nature of knowledge“ (Blake 2011: 2) erkannt. Als ‚Körperwissen‘ kann Wissen bezeichnet werden, welches gewissermaßen im Körper gespeichert ist und nur durch körperliche Praxis und Erfahrung erlangt werden kann. Es umfasst Körpertechniken und –routinen sowie körperlich erfahrene Information.²⁸ Körperwissen ist oft implizit und schwer in Worten auszudrücken. David Howes verweist in diesem Sinne auf das *skin knowledge* der Cashinahua Ostperus, die mit diesem Ausdruck das Wissen der Welt bezeichnen, welches über die Haut erfahren wird (Howes 2005b). Seit der Antike gibt es laut Howes eine philosophische Tradition, die dem fühlenden Körper Intelligenz zuschreibt. Alle Wahrnehmungsorgane sind mit einer Form von Wissen verbunden (ebd. 28). Erst seit der Trennung von Körper und Geist (Dualismus) werden körperliche Wissensarten aus dem westlichen Denken verdrängt (ebd. 27). Howes stellt zudem fest, dass die Reizarmut in

²⁷ „Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest. Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken.“ (Douglas 1981: 99). Michel Foucault geht noch weiter als Douglas – nach ihm bestimmt Gesellschaft nicht nur, wie der physische Körper wahrgenommen wird, sondern auch, was er ist, nämlich ein ‚Produkt von Gesellschaft‘ (vgl. Gugutzer 2006) oder ein „Effekt strategischer Macht-Wissens-Praktiken“ (Kammler 2008: 266; siehe auch Turner 2012: 82ff.).

²⁸ Keller und Meuser definieren Körperwissen sowohl als Wissen über den Körper wie auch als Wissen des Körpers (ebd. 2011: 12).

modernen städtischen Umgebungen Körpererfahrung und somit auch Körperwissen beeinflussen, denn die Städte sind so konzipiert, dass sie wenig Einfluss auf unsere Haut nehmen. Straßen sind beispielsweise überwiegend frei von Hindernissen, es begegnen vornehmlich flache, weiche Wände und Böden, stille Luft oder neutrale Temperaturen (ebd. 28f.). Wir würden uns selbst vom Untergrund, von der Erde distanzieren, denn üblicherweise würde nur mit Schuhwerk auf dem Boden gegangen, nur in speziellen Settings würde auch auf dem Boden gesessen oder gelegen (wie am Strand oder beim Camping). Nur Kinder oder Gärtner_innen hätten vollen Kontakt mit dem Untergrund (ebd. 27ff.).

Laut Koch wird mit Körperwissen eine neue Beschreibungsebene eingeführt, die zwischen dem physiologischen Körper und dem Körper als natürlichem Symbol liegt, „zwischen der Beschreibung eines rein physiologischen Körpers einerseits und andererseits einem semiotisierten Körper als ‚natürlichem Symbol‘, der aus seiner ewigen Verweisstruktur nicht herauskommt.“ (Koch 2007: 203). Theorien über die sinnlichen und körperlichen Aspekte von Wissen stellen laut Grieser diejenigen dar, welche in zeitgenössischen Studien der Ästhetik von Kulturen am meisten Einfluss haben (Grieser 2015: 16).

Ästhetik im hier verstandenen Sinne durchdringt und prägt alle Phänomene und Erfahrungen, alle Habitusformen, Räume, Dinge und Artefakte, kulturellen Techniken und Praktiken und auch alle Theorien und Philosophien. Umgekehrt ist jegliche Wahrnehmung oder Ästhetik kulturell überformt. Diese soziale und kulturelle Prägung, Wirkung und Funktion von Ästhetik wurde lange Zeit verkannt, weshalb Ästhetik in den Sozial- und Kulturwissenschaften ein zu wenig beachtetes Thema blieb. Ausnahmen gab es freilich, so beispielsweise Georg Simmel, der in seinem „Exkurs über die Soziologie der Sinne“ (Simmel 1908: 646-665) treffende Beobachtungen zur (soziologischen) Wirkung und Funktion der Sinne anführt, auch in Bezug auf Religion.²⁹ Simmel plädiert dafür, „die zarten, unscheinbaren Fäden, die sich zwischen Mensch und Mensch spinnen (...) nicht länger der Beachtung für unwert“ zu halten, „wenn man das Gewebe der Gesellschaft nach seinen erzeugenden, formgebenden Kräften begreifen will“ (Simmel/Lichtblau 2009: 127). Er stellt die sinnliche Wahrnehmung an den Anfang jeglicher Interaktion, aus welcher heraus erst Gemeinschaft, Gesellschaft und soziale Realität entstehen können:

Sie (die Untersuchung, Anm. A.M.) will den Bedeutungen nachgehen, die die gegenseitige sinnliche Wahrnehmung und Beeinflussung für das Zusammenleben der Menschen, für ihr Miteinander,

²⁹ Für eine aktuelle „Soziologie der Sinne“ stehen zum Beispiel Barlösius (2000) oder Vannini et al. (2012). Allerdings gilt auch für die Soziologie, dass Ästhetik in Forschung und Theoriebildung allzu oft zu wenig bis gar nicht berücksichtigt wurde und wird. Als große Ausnahme werden neben Simmel auch Berger und Luckmann genannt (zum Beispiel von Largey und Watson 1972).

Füreinander, Gegeneinander, besitzt. Daß wir uns überhaupt in Wechselwirkungen verweben, hängt zunächst davon ab, daß wir sinnlich aufeinander wirken (...) (J)eder Sinn liefert nach seiner Eigenart charakteristische Beiträge für den Aufbau der vergesellschafteten Existenz, den Nuancierungen seiner Eindrücke entsprechen Besonderheiten der sozialen Beziehung, das Überwiegen des einen oder des anderen Sinns in der Berührung der Individuen verleiht oft dieser Berührung eine sonst nicht herstellbare soziologische Färbung. (ebd. 116)

Simmel untersucht die Eigenschaften der drei für ihn wichtigsten Sinne bezüglich gesellschaftlicher Interaktion. Dem Auge spricht er eine „völlig einzigartige soziologische Leistung“ (ebd. 117) zu. Er identifiziert den Sehsinn als den Sinn der Wechselbeziehung, denn durch den Blickkontakt läge immer eine „Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sichanblicken liegt“ (ebd.), also eine gleichzeitig reziproke zwischenmenschliche Beziehung vor. Dabei weist er auch auf eine Zusammenarbeit der verschiedenen Sinne hin. Im Allgemeinen würde das, was von einem Menschen gesehen wird, durch das interpretiert, was von ihm gehört wird, während der umgekehrte Fall seltener auftreten würde. Deshalb sei „der, der sieht ohne zu hören, sehr viel verworren, ratloser, beunruhigter als der, der hört, ohne zu sehen“ (ebd. 120). Eine „Ausgleichung dieser Leistungsdifferenz der Sinne“ läge in der „sehr viel stärkeren Erinnerungsfähigkeit für das Gehörte gegenüber der für das Gesehene.“ (ebd.). Das Ohr sei darüber hinaus das „schlechthin egoistische Organ, das nur nimmt, aber nicht gibt“ (ebd. 122). Reziprozität erfolge nur zusammen mit dem Sprechen. Gleichzeitig aber betont er die sozialen und sozialisierenden Eigenschaften des Hörens: „Unter gewöhnlichen Umständen können überhaupt nicht allzuviel Menschen einen und denselben Gesichtseindruck haben, dagegen außerordentlich viele denselben Gehörseindruck.“ (ebd. 123). Dies schließe „soziologisch ein Konzertpublikum in eine unvergleichlich engere Einheit und Stimmungsgemeinsamkeit zusammen als die Besucher eines Museums.“ (ebd.). Den Geruchssinn hingegen bezeichnet Simmel als den „dissoziierenden Sinn“ (ebd. 126), da er repulsive Reaktionen fördere. Soziale Unterschiede werden häufig über Gerüche konstruiert oder untermauert (beispielsweise über Zuordnung gewisser Gerüche zu sozialen Gruppen). Allerdings lässt auch Simmel die soziokulturelle Prägung des Sinnengebrauchs unberücksichtigt (vgl. Münster 2001: 98).

Ab den 1950er Jahren entstehen in den USA vermehrt einige Arbeiten, die die Sinne zum Thema machen (zum Beispiel Hall 1966, Carpenter 1973 und 1994) und die kulturelle Bedingtheit der sinnlichen Wahrnehmungsprozesse und deren Bedeutung erkennen: „(P)eople of different cultures not only speak different languages, but what is possibly more important, *inhabit different sensory worlds*“ (Hall 1966: 2; Herv. i. Orig.). Seit den 1980er Jahren schließlich wird Ästhetik von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterschiedlichster

Disziplinen parallel verstkt wiederentdeckt, in Forschung und Reflexion stker mit einbezogen und es entsteht eine Fle an Literatur zu diesem Thema.³⁰

Eine der ersten Arbeiten in der Ethnologie, die Ästhetik im hier verstandenen Sinne bersichtigt, ist Malinowskis Werk über den ‚Kula Ring‘, in der er Kula nicht nur abbildet, sondern auch ‚hört‘ und ‚riecht‘ (ebd. 2002). Im Allgemeinen werden jedoch die Sinne in den frühen Ethnografien wenig bersichtigt, was zum einen mit den Problemen in Zusammenhang mit der Datengewinnung und -vermittlung zusammenhgen mag, zum anderen aber auf die Geringschätzung vor allem der ‚niederen Sinne‘ (Geruchs- und Tastsinn) von Seiten der Ethnolog_innen zurückzuführen ist. Und dabei gibt es laut Frank Heidemann gute Gründe für das Argument, dass nur durch den Einbezug der Sinne eine emische Sicht entstehen kann, die in der Ethnologie seit Malinowski angestrebt wird (Heidemann 2011: 244). Der Ethnologe Paul Stoller (1997) setzt sich für eine ‚sensuous scholarship‘ und für eine erhöhte Beachtung und Einbeziehung sinnlicher Wahrnehmung in Wissenschaft und Forschung ein. Er spricht gar von einer Vision eines ‚sensuous awakening‘ – ‚how experience-in-the-world might awaken a scholar’s body‘ (Stoller 1997: xi). Seine Vision sieht er mit zweierlei Herausforderungen belastet: Erstens msten Forschende die tiefe Bedeutung der Sinneswahrnehmungen wiederentdecken, was auch ein Wiedererlernen sinnlicher Sensibilität erfordern könnte („re-learning to sense“, „restore sensibilities“), vor allem in den Forschenden fremden Umgebungen. In diesem Zusammenhang spricht er von einer ‚scholarly disconnectedness‘: „an academy where mind has long been separated from the body, sense long severed from sensibility“ (xii). Zweitens msen diese gewonnenen ästhetischen Daten in angemessener Weise repräsentiert werden, was ein Experimentieren mit Schreibstilen und anderen Medien erfordern würde.

Ebenfalls in den 1990er Jahren entsteht die neue Teildisziplin der Ethnologie der Sinne („anthropology of the senses“), welche zurückgeht auf die kanadische ‚Concordia Sensoria Research Group‘ der Universität Toronto. Die Gruppe beginnt in dieser Zeit, Daten sensorischer Modelle verschiedener Kulturen zu sammeln und zu vergleichen. Die Ethnologie der Sinne (EdS) geht davon aus, dass Sinne und Sinneswahrnehmungen keine vor-kulturellen

³⁰ Unter anderem MacDougall (1999, 2006, 2007), Classen (1993, 1997), Stoller (1989, 1997), Howes (1991, 2003, 2005), Pink (2009), Ingold (2000, 2004), Rauh (2012), Hasse (2012), Hettlage/Bellebaum 2016. Aber auch über die Wissenschaft hinaus werden die Sinne vermehrt ‚wiederentdeckt‘ und zum Thema von Ausstellungen oder Büchern (zum Beispiel Patrick Skinds ‚Das Parfum‘). Viele Autor_innen beklagen jedoch immer noch eine zu geringe Beachtung ästhetischer Elemente in den Sozial- und Kulturwissenschaften – wie auch in unserem alltäglichen Leben. Unterschätzt werden mag deren Einflussnahme auf individuelle und soziale Realitäten, auf Denken, Erleben und Handeln, vor allem auch dadurch, dass die ästhetische Beeinflussung häufig unbewusst geschieht, was sie allerdings nicht weniger mächtig macht. Meyer und Verrips nennen dies die ‚affektive Kraft‘, die ästhetische kulturelle Formen auf die Wahrnehmenden ausüben (Meyer/Verrips 2008: 24).

Tatsachen oder rein psychisch-physische Informationsverarbeitungsprozesse darstellen (Howes 2014: 13) und keine ‚natürliche‘ Hierarchie der Sinne als kulturelle Universalie besteht, sondern dass sowohl die Definition der Sinne (Anzahl) als auch ihre Bedeutung von Kultur zu Kultur variieren. Sinne und Wahrnehmung sind bedingt durch sozio-kulturelle Präformation: „Sensation is not just a matter of physiological response and personal experience. It is the most fundamental domain of cultural expression, the medium through which all the values and practices of society are enacted.“ (Howes 2003: XI). Ob es sich um das Sehen eines Kunstwerkes, den Geruch eines Parfums oder den Geschmack eines Essens handelt – sowohl die Form als auch die Wahrnehmung sind sozio-kulturelle Ergebnisse: „As individuals and as members of societies with particular sensory paradigms, we learn how to value these impressions and how to use them to make sense of ourselves and the world.“ (Howes 2005b: 28; siehe auch Classen 1997). Gleichzeitig werden durch sinnliche Erfahrung soziale Werte und Strukturen vermittelt: „Every domain of sensory experience is also an arena for structuring social roles and interactions. We learn social divisions, distinctions of gender, class and race, through our senses. (...) sensual relations are also social relations“ (ebd.).

Hauptanliegen der EdS ist, diese kulturelle Prägung und somit Heterogenität (kulturelle und historische Unterschiede) der Sinne beziehungsweise der sinnlichen Wahrnehmungsprozesse, -ordnungen und -strukturen zu veranschaulichen und zu beforschen. Gefragt wird nach den Bedeutungen der Sinne in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten, danach, wie die Sinneswahrnehmungen der Menschen von der jeweiligen Kultur beeinflusst werden und nach dem Einfluss der Sinneskonzepte auf die unterschiedlichen Bereiche einer Kultur wie zum Beispiel auf die soziale Organisation, das Selbstkonzept, die Weltanschauung oder auf die Emotionen einer Gruppe. Der lange Zeit übersehnen oder zumindest vernachlässigten These soll nachgekommen werden, dass die ‚sinnliche Organisation‘³¹ des Menschen in unterschiedlichen Kulturen voneinander abweichende Formen der Wahrnehmung und Deutung sowie unterschiedliche Verbindungen und Hierarchien hervorbringt. Die EdS verknüpft mit ihrem Ansatz und dem multisensorischen Zugang vor allem auch einen methodologischen Anspruch und eine Kritik an der westlichen Mainstream-Wissenschaft, welche ihrer Meinung nach – aufgrund der Wissenschaftsgeschichte – durch eine Vorherrschaft des Sehsinnes geprägt ist (van Ede 2009: 61).

³¹ Corbin führt genauer aus, was er unter der Erforschung der „sinnlichen Organisation“ einer Kultur versteht, nämlich die „Aufmerksamkeitsweisen, die Wahrnehmungsschwellen, die Geräuschbedingungen und das aus Erträglichem und Unerträglichem geschaffene Beziehungsgefüge“ (Corbin 1995:124).

Es ist nicht zu leugnen, dass gerade auch in der Ethnologie durch die nach wie vor vorherrschenden Methoden der teilnehmenden Beobachtung und der Interviews das Sehen und Hören in den Mittelpunkt der Forschung gestellt werden. Diese ethnozentristische Perspektive problematisiert die Ethnologie der Sinne. Die Sinnesordnung des ‚Westens‘ erschwere oder verhindere gar das Verständnis fremder Kulturen, deren Akteure eventuell in anderen Sinneswelten leben. Es wird davon ausgegangen, dass eine fremde Kultur nur über die Anpassung der eigenen Wahrnehmung an das jeweils fremde Sensorium verstanden werden kann. Für Forschende der Ethnologie ist es daher bedeutsam, in ihrer eigenen Person die „local ways of sensing“ (Howes 2003: XIX) zu erkunden. Howes fasst die EdS zusammen als „whole way of examining the senses in culture and exploring culture through the senses“ (Pink/Howes 2010: 339). Es müsse ein Paradigma „for sensing and making sense of other cultures“ (Howes/Classen 1991: 257) entwickelt werden. Die Dinge sollen nicht nur ‚mit anderen Augen‘ betrachtet werden, sondern die Forschenden sollen versuchen, diese auch neu zu schmecken, zu riechen, zu fühlen und auch offen für neuartige Wahrnehmungsformen zu sein.

Seit Entstehung der EdS ist eine gewisse (Weiter-)Entwicklung festzustellen, die Howes folgendermaßen umschreibt: „from an original interest in sensory symbolism to a contemporary concern with sensory experience and practice.“ (Pink/Howes 2010: 334). Howes räumt zudem ein, dass die Sinne nicht nur Forschungsobjekte, sondern auch Forschungsinstrumente sind und spricht sich für die Bedeutung von sinnlich-körperlicher Erfahrung in ethnografischer Arbeit aus (ebd.).

Sarah Pink grenzt sich dennoch vom Ansatz der EdS durch die Bezeichnung *sensory anthropology* oder *sensory ethnography* ab und spricht von zwei grundsätzlich unterschiedlichen Zugangsweisen:

One involves the ethnographic study of other people’s systems of sensory categorisation and classification, and the meanings related to these (...). The second approach entails thinking ethnographically about the senses from the starting point of the self-reflexive and experiencing body, thus regarding the sensorial in ethnography as embedded in the approach of the embodied ethnographer. Here, the priority is not so much a systematic survey of sensory categories and ‘culture’ but the use of the ethnographer’s own sensorial experiences as a means of apprehending and comprehending other people’s experiences, ways of knowing and sensory categories, meanings and practices. (Pink 2009: 46)

Pink strebt vor allem eine interdisziplinäre Öffnung an. Die *sensory ethnography* ist mehr als Methode denn als Subdisziplin zu verstehen: „A sensory anthropology implies a ‚re-thought‘ anthropology, informed by theories of sensory perception, rather than a sub-discipline

exclusively or empirically about the senses“ (Pink/Howes 2010: 331).³² *Sensory ethnography* geht aus von einer Multisensorialität von Erfahrung, Wahrnehmung, Wissen und Praxis. Sinne werden als ineinander greifend, verbunden und in Wechselbeziehung stehend begriffen (Pink 2009: 2). Dieser Ansicht und dem Ansatz der *sensory ethnography* will sich die vorliegende Arbeit anschließen: ethnografische Arbeit mit Fokus auf den Sinnen und sinnlicher Wahrnehmung und Forschung mit allen Sinnen.

Auf soziale und soziologische Aspekte der Sinnlichkeit konzentriert sich das Konzept der ‚sozialen Ästhetik‘ von MacDougall, nach dem Gesellschaften komplexe sensorische und ästhetische Umwelten darstellen (vgl. ders. 1999: 3). Das soziale ästhetische Feld erscheint dabei in manchen Gesellschaften systematischer geordnet als in anderen. Dies trifft vor allem auf kleine ‚konstruierte‘ Gesellschaften oder ‚totale Institutionen‘ zu, die MacDougall ‚hyperaesthetic communities‘ (1999: 5) nennt. Darunter zählt er Schulen – MacDougall hat seine Theorie der sozialen Ästhetik in einer (filmischen) Studie einer indischen Internatsschule entwickelt –, militärische Einrichtungen oder religiöse Orden wie Ashrams. Auch MacDougall geht davon aus, dass sich in den ästhetischen Formen gesellschaftliche Normen, Werte, Hierarchien und Praktiken spiegeln. Gesellschaft regelt sich und reproduziert sich nicht primär aufgrund von expliziten Regeln und realen Sanktionen, sondern aufgrund der Wirkkraft von ästhetischen Formen, die auf nicht-textliche Weise Bedeutung vermitteln. Ordnungssysteme sind in die ‚sinnlichen Dinge‘ eingeschrieben, sind sinnlich wahrnehmbare Dimensionen. Ästhetische Formen stellen demnach eine ‚reale‘, eigenständige Macht dar wie politische Systeme oder religiöser Glaube. Die Formen haben dabei Einfluss auf die Wahrnehmung und das Handeln der individuellen Akteure, gleichzeitig wirken die Akteure bei der Konstruktion jener ästhetischen Formen mit.

MacDougall sieht ästhetische Formen als „influential in their own right“, nicht als symbolische Ausdrucksformen von tieferen Kräften oder Mächten wie Geschichte und Ideologie: „Although aesthetics may not be independent of other social forces, neither is it merely the residue of them“ (ebd. 1999: 5). Dabei lenkt er den Fokus seiner Untersuchung auf

³² Pink (Pink/Howes 2010) kritisiert den Ansatz der vor allem durch Howes geprägten EdS zudem als überholt, da er dem kulturellen Vergleich folge, und fragt in diesem Zusammenhang nach der Zukunft der Anthropologie in interdisziplinärer ‚sensory scholarship‘, wenn sie sich nicht länger über Kulturenvergleiche definiert. Komparative Ethnologie wäre in den 1990ern immer mehr zurückgewiesen worden. Auch Ingold nennt den komparativen Ansatz der EdS kulturellen Relativismus und imperialistisch (vgl. Ingold 2011b). Er kritisiert zudem Howes‘ Verständnis von Wahrnehmung und Sinnen und plädiert für einen Ansatz, der im Sinne der Wahrnehmungsphilosophie Merleau-Pontys und der ökologischen Psychologie Gibsons‘ von einer überindividuellen Ganzheitlichkeit der Wahrnehmung ausgeht. Um die EdS zu erneuern oder zu verbessern, müssten die ‚virtuellen Sinneswelten‘, die sich von der gelebten Alltagswelt und -erfahrung abheben, wieder um ein „sensing of the world“ (ebd. 317), also um die Praktikalität der gelebten Praxis und Erfahrung unseres sinnlichen Wahrnehmens der Welt, erweitert werden.

einen Bereich, der in den Sozial- und Kulturwissenschaften eher eine marginale Rolle neben den großen Fragen nach Wissenssystemen oder sozialen Strukturen einnimmt und oft unter andere Kategorien ein- oder untergeordnet wird, manchmal so sehr, dass er unsichtbar oder ignoriert wird. Gefragt wird nach den ‚sensory environments‘, sinnlich wahrnehmbaren Umgebungen, oder dem ‚sozialen ästhetischen Feld‘, das sich aus Objekten und Aktivitäten zusammensetzt. Darunter kann alles, was sinnlich wahrnehmbar ist, verstanden werden: die natürliche Umgebung und Landschaften, Umwelt im weitesten Sinne, Raum- Zeitkonzepte, zeitliche Abfolgen (dramaturgische Bögen), materielle Objekte, Artifizielles, Kleiderordnungen, Hierarchien, soziale Aktivitäten, Geräusche, Gerüche, Temperatur, Luft. Soziale Ästhetik be- und entsteht aus und durch viele Elemente. In Bezug auf die Doon-School erwähnt MacDougall des Weiteren die Architektur der Gebäude, den Einsatz von Farben, das Zeitmanagement der Schüler, den Einsatz der Stimme, Stile der Rede und Gestik, Bewegungsmuster und die vielen Rituale des alltäglichen Lebens, die die Aktivitäten wie das Essen, Zusammenkünfte oder Sport begleiten. Das soziale ästhetische Feld kann dabei als physische, sinnlich wahrnehmbare Manifestation der internalisierten und zumeist unsichtbaren ‚embodied history‘ verstanden werden, die Pierre Bourdieu Habitus nennt. Der Habitus als ‚Physiognomie einer sozialen Umwelt‘ umgibt uns ständig: „concretely, in the disposition of time, space, material objects, and social activities“ (MacDougall 1999: 5f.).³³ Der Habitus ist aber auch ein System überindividueller, strukturierter und strukturierender Dispositionen. Auch Wahrnehmungen beziehungsweise Wahrnehmungsweisen sind Teil des Habitus und gelten als erlernt, verinnerlicht und normalerweise nicht bewusst wahrgenommen. Ein Konzept, das gewissermaßen als Erweiterung und Ergänzung zu demjenigen der sozialen Ästhetik gesehen werden kann, ist dasjenige der ‚Neuen Ästhetik‘ – und damit in Zusammenhang stehend der ‚Atmosphäre‘ – nach Gernot Böhme. Böhme will den Begriff der Wahrnehmung aus der Verengung auf Informationsverarbeitung, Datenbeschaffung oder Situationserkennung befreien. Nach ihm gehört zur Wahrnehmung eine ‚affektive Betroffenheit‘ durch das Wahrgenommene, sowie die „Wirklichkeit der Bilder“ und die Leiblichkeit:

Wahrnehmen ist im Grunde die Weise, in der man leiblich bei etwas ist, bei jemandem ist oder in Umgebungen sich befindet. Der primäre Gegenstand der Wahrnehmung sind die Atmosphären (...) auf deren Hintergrund dann durch den analytischen Blick so etwas wie Gegenstände, Formen, Farben usw. unterschieden werden. (Böhme 1995: 47f.)

³³ Bourdieu untersucht in seiner Studie der kabylischen Gesellschaft, aus der heraus er sein Habituskonzept entwickelt, unter anderem folgende sozialen Praktiken: Strukturierung der Zeit (Unterteilung des Jahres, des Tages, des menschlichen Lebens), Strukturierung des Raumes, Kinderspiele, Bewegungen des Körpers, geschlechtliche Aufteilung der Arbeit, Farben, Interpretationen von Träumen (vgl. Bourdieu 2012).

Atmosphäre „umhüllt“ ästhetische Formen und stellt einen Wahrnehmungsrahmen dar, der der Perzeption zugrunde liegt. Das macht sie zum „zentrale(n) Thema der Ästhetik“ (ebd. 16). Ästhetik untersucht „den Zusammenhang der Qualitäten von Umgebungen und der Befindlichkeiten. Sie fragt, wie bestimmte, durchaus objektiv feststellbare Eigenschaften von Umgebungen unser Befinden in diesen Umgebungen modifizieren.“ (ebd.).

Auch Böhme sieht wie MacDougall Ästhetik als eine reale gesellschaftliche Macht an (Böhme 1995: 48). Während MacDougall sich jedoch vornehmlich mit der sichtbaren räumlichen Manifestation und den Interaktionen zwischen Menschen beschäftigt, konzentriert sich Böhme auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung, auf die Interaktionen zwischen Menschen und Dingen, auf das ‚Dazwischen‘.

Schließlich geht auch die Religionsästhetik von der Grundthese der Annahme einer ästhetischen oder sinnlichen Dimension in den Religionen aus. Religionen vermitteln über diese Dimension Inhalte oder auch „Stimmungen, Motivationen“ (Geertz nach Münster 2001: 57). Und auch in den Religionen gilt es, den rationalen und kognitiven Elementen die Bedeutung der sinnlichen und körperlichen Erkenntnis zur Seite zu stellen (vgl. Münster 2001). Die erste Definition von Religionsästhetik und ein programmatischer ästhetischer Zugang zu Religion finden sich in den 1980er Jahren von Hubert Cancik und Hubert Mohr im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe:

Der Ausdruck ‚Religionsästhetik‘ wird eingeführt, um das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restriktiert (...) zu beschreiben und theoretisch zu durchdringen. (Cancik/Mohr 1988: 121f.)

Gefragt wird nach den Formen und Medien, mit welchen die religiöse Botschaft ausgedrückt, vermittelt und erfahren wird, nach der pragmatischen Dimension von Religion – den religiösen Praktiken und Ritualen –, nach dem Einbezug oder Ausschluss von Körper und Sinnen in religiöser Praxis. Religiöse Kommunikation soll in all ihren Medien rekonstruiert werden: Tanz, Musik, Architektur, Gerüche, Rhythmen, Berührung. Alexandra Grieser fasst zusammen:

The concept favors an approach that links sensation, perception, and materiality to the process of *semiosis* (signification of meaning), understanding religion as a communication system operating within a field of (over-)determined signs. Taking *aisthesis* as a continuous process between sensation and interpretation, the approach emphasizes the interrelation between bodily practice and cultural systems of interpretation. Therefore, religious action is described in terms of physiology and psychology of perception, laying special emphasis on the historicity and the political dimension of aesthetic forms. (Grieser 2015: 16)³⁴

Religionsästhetische Untersuchung findet also auf drei Ebenen statt: Es erfolgt eine semiotische Betrachtung (Religion als System von Symbolen), eine Untersuchung der Rezeption dieser Zeichen durch Wahrnehmende und eine Betrachtung der Produktion

³⁴ Siehe auch Grieser und Johnston (2017).

religiöser Zeichen in religiöser Kommunikation. Körper und Sinne wie auch Zeichen und symbolische Handlungen sind Schwerpunkte einer Religionsästhetik.

Die Aufmerksamkeit wird auf die Sinne des wahrnehmenden religiösen Akteurs gelenkt (vgl. Cancik/Mohr 1988: 132). Inken Prohl formuliert unkompliziert, es ginge darum, herauszufinden, was Praktizierende sehen, hören, riechen oder fühlen, wenn sie zum Beispiel in einen Tempel gehen oder Rituale durchführen, und wie sinnliche und kognitive Wahrnehmung zusammenwirken und religiöse „mind-sets“ bestimmen (Prohl 2015: 10). Ziel der beschreibenden Theorie der Religionsästhetik ist es, religiöse Phänomene adäquater, „dichter“ zu beschreiben und ein Bewusstsein für die Relevanz der sinnlichen und ästhetischen Dimension religiöser Formen zu wecken (vgl. Münster 2001).

Birgit Meyer weist darauf hin, dass auch Imaginationen dazu in der Lage sind, Praktizierende zu berühren und in ihnen das Gefühl von Realität und Einflusskraft zu erzeugen, weshalb ihr Ästhetikkonzept auch Imaginationen erfasst (Meyer 2009: 7):³⁵

(I)maginations materialize and are experienced as real, rather than remaining at the level of interchangeable representations located in the mind. Imaginations though articulated and formed through media and thus ‘produced’, appear as situated beyond mediation exactly because they can be (...) incorporated and embodied, thus invoking and perpetuating shared experience, emotions, and affects that are anchored in, as well as triggered by, a taken-for-granted lifeworld, a world of, indeed, common sense. (ebd.)

Die Beschäftigung mit ästhetischen Formen und sinnlicher Wahrnehmung führt immer auch zur Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt, von Erfahrungs- und Bedeutungsebene. Weisen ästhetische Erfahrungen und Gegenstände immer einen Symbolcharakter auf und so über sich hinaus? Münster beispielsweise hebt die „Überzeugungskraft des rituellen Vollzugs“ (Münster 2001: 155) und seiner Ästhetik unabhängig von der Botschaft hervor. In Anlehnung an Ludwig Wittgenstein³⁶ kommt er zu dem Schluss: „Die Bedeutung eines (religiösen) Mediums ist sein Gebrauch in der (religiösen) Kommunikation.“ (Münster 2001: 129). Der Inhalt religiöser Medien ist laut Münster nicht von deren Form zu trennen – beide zeigen gleichermaßen ‚Wirkung‘. Allerdings gebe es Fälle, in denen sich eine Dissoziation von Inhalt und Form ergibt und nur noch die Form wirke; der Inhalt ist dann vernachlässigbar (beispielsweise im Gebrauch von liturgischer Sprache oder Mantras). Die Bedeutung der Medien liegt nicht zuletzt in ihrer körperlichen, affektiven, emotiven, sinnlichen und ästhetischen ‚Wirkung‘. Münster spricht von einer „ästhetischen“ oder „rein sinnlichen Bedeutung“: „Neben expliziten und ‚diskursiven‘ Bedeutungen, die auf eine Lehre oder eine Orthodoxie verweisen, sind rituellen Formen noch eine Vielzahl von mehr oder weniger

³⁵ Zur Bedeutung des Imaginären in Religionen siehe auch Traut/Grieser 2015.

³⁶ „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (Wittgenstein 1963: 50)

,diffusen‘ Bedeutungen, Funktionen und Wirkungen zu eigen.“ (Münster 2001: 140). Und letztlich läge der ‚Sinn‘ in der „Praxis“ (ebd. 127) begründet, in der Wahrnehmungspraxis, im Erlebnis und im Tun, das zum Erlebnis führt oder es mit sich bringt.

Auch Keifenheim (2000) übt Kritik an einer ‚Überinterpretation‘ und Tendenz zur „vorschnellen Allsymbolisierung“ (ebd. 29), nach der Wahrgenommenes als semiotisches Zeichen verstanden wird und beispielsweise indianische Musterkunst „lediglich als Bedeutungsträger für etwas *außerhalb* ihrer selbst Liegendes“ (ebd. 25) betrachtet wird. Laut Keifenheim wird so die Eigenart als „visuelle Objekte“ (ebd.) verkannt, denn Sinn und Bedeutung liegen im „ornamentalen Seherleben“ (ebd. 20), nicht in semantischen Tiefenstrukturen. Eine westliche Dichotomie von Form und Inhalt, von sinnlich und semantisch, funktioniert ihres Erachtens nicht, die Dimensionen fallen zusammen im „visual event“ (ebd. 30), im visuellen Erleben. Ein Verständnis der Formen erfolge nur über eine gleichzeitige Untersuchung der Rezeptionsweise und Wirkung.³⁷

Ganz ähnlich beschäftigt sich auch Pinney überwiegend mit der Wirksamkeit von Bildern und stellt fest: „The relevant question becomes not how images ‘look’, but what they can ‘do’“ (Pinney 2004: 8). Er kritisiert konventionelle Zugänge zu Ästhetik und tritt ein für eine „corpotheetics“: „embodied, corporeal aesthetics – as opposed to ‚disinterested‘ representation, which over-cerebralizes and textualizes the image.“ (ebd.). Nicht eine Bedeutung, Inhalt oder äußere Erscheinung stehen im Vordergrund von Pinneys Betrachtungen, sondern Wirksamkeiten.

Auch religionswissenschaftliche oder religionsästhetische Ansätze gehen zunehmend davon aus, dass ästhetische Formen nicht nur Ausdruck von etwas Dahinterliegendem wie Glaube oder Ideologie sind, nicht nur Kodierungsformen für religiöse Inhalte und Ideen (so zum Beispiel Stolz 1988). Die Einstellung, dass Sprache das ‚Medium der Wahrheit‘ und ästhetische Formen nur ‚Gefäße‘ für Inhalte sind, wird mehr und mehr zurückgedrängt (vgl. Grieser 2015: 2).

In diesem Sinne vertritt auch Meyer (2009) die Position, dass es keine ‚religiöse Essenz‘ gibt, die vor oder unabhängig vom Medium existiert. Sie sieht Religion selbst vielmehr als Medium. Inhalt und Form bedingen einander, Inhalt kann nicht ohne Form existieren,

³⁷ Keifenheim erlangt ihre Erkenntnisse über eine Studie der Kunst der Kashinawa-Indianer Ost-Perus, bei der die Frage nach den „komplexen Wechselbeziehungen zwischen Blick und Bild“ (Keifenheim 2000: 18) im Zentrum steht. Ein Verständnis der Kunst wäre erst über eine gleichzeitige Untersuchung von Kunstwerk und Seherleben möglich (ebd. 349), denn die Bedeutung ihrer Kunst liegt nicht in der Fähigkeit darzustellen, sondern selbst ein sinnliches Erlebnis, eine „kreative Wahrnehmungsmanipulation“ (ebd. 163) auszulösen. Die Kashinawa kennen zudem verschiedene ‚Sehmodi‘. Daher weist ihre Kunst optische Ambiguitäten auf, je nach Wahrnehmungskontext ergeben sich andere Wirkungen und andere Bedeutungen (ebd. 185-187).

Botschaften werden immer über Medien vermittelt. Meyer trennt Form und Inhalt daher nicht und hebt jene Unterscheidung auf. Medien seien „fully embedded in religious practice“ (Meyer 2009: 12). Oft werden die Medien selbst als das Göttliche angesehen und verehrt (wie beispielsweise das heilige Buch der Sikhs): „(M)ediation itself is sacralized and attributed with a sense of immediacy through which the distance between believers and the transcendental is transcended“ (ebd.).

1.3 Forschungsdesign und Spezifika des Feldes

Dieser Unterpunkt soll das Forschungsdesign und den Forschungsverlauf sowie Besonderheiten des Forschungsfeldes vorliegender Studie aufzeigen. Forschungsperspektive und Forschungsfragen sowie Grundzüge und Herausforderungen einer *sensory ethnography* und die Forschungssituation werden dargelegt. Die verwendeten Methoden und das daraus entstandene Material werden offengelegt und diskutiert.

1.3.1 Forschungsperspektive und Forschungsinteresse

Bei vorliegender qualitativ-empirischer Arbeit handelt es sich um eine lokale Studie eines gegenwärtigen religiösen, transnationalen Feldes. Ziel dieser Studie ist es, das ästhetische Design der untersuchten religiösen Bewegung offenzulegen, Religion oder religiöses Verhalten hinsichtlich der Ästhetik zu verstehen und zu durchdringen.³⁸ Besondere Aufmerksamkeit gilt also, sowohl bei der Erhebung wie auch Auswertung der Daten, den Beobachtungen, Selbstdarstellungen, Schilderungen und Erzählungen bezüglich ästhetischen Erlebens. Sinnliche ‚Ereignisse‘ und Formen werden dicht beschrieben und gleichzeitig eine Beobachtung, Beschreibung, Analyse und Interpretation der Wahrnehmungen, Wirkungen und Erfahrungen vorgenommen.

Ausgegangen wird dabei von konstruktivistischen, praxistheoretischen und ästhetiktheoretischen Ansätzen. Die sozial-ästhetische Wirklichkeit des Ashramlebens und des Lebens um und mit der indischen Guru Mata Amritanandamayi Ma sollen beschrieben und analysiert werden. Vorannahme ist dabei, dass individuelle Akteure durch konkrete Praktiken, in Handlungs- und Deutungsprozessen und vor allem auch durch den Einsatz ästhetischer Mittel ihre (soziale und religiöse) Wirklichkeit selbst herstellen. Dabei nehmen die individuellen Akteure Bezug auf einen immensen Wissensvorrat, der nicht nur aus explizitem Wissen besteht, sondern der auch ‚unhinterfragte Selbstverständlichkeiten‘ (Schütz 1993) oder Hintergrundannahmen wie Alltagstheorien und inkorporiertes Wissen umfasst.

Wahrnehmung durch die Sinne spielt bei jeder Wirklichkeitskonstruktion und auch bei jeder Interaktion eine zentrale Rolle. Ästhetische Elemente beeinflussen das Denken, Fühlen und Handeln von Akteuren maßgeblich (vgl. zum Beispiel Simmel/Lichtblau 2009: 116; Münster 2001: 77; Michaels/Wulf 2014: 6). Wie diese Wahrnehmung kognitiv verarbeitet und interpretiert wird, aber auch was und wie überhaupt sensorisch wahrgenommen wird, folgt

³⁸ Dieses Forschungsziel ist nicht von Beginn an klar. Mein Zugang ist zunächst praxistheoretisch und ethnomethodologisch motiviert und ich versuche, dem Forschungsfeld sehr offen zu begegnen. Nach und nach tritt das Thema der Ästhetik immer mehr in den Fokus der Arbeit, was dem Datenmaterial selbst wie auch wissenschaftlichem Austausch und der Lektüre von Literatur zu verdanken ist.

dabei sozio-kulturellen Mustern (vgl. zum Beispiel Howes 1991; Classen 1997). Auch in Bezug auf die sensorische Wahrnehmung kann also von einem spezifischen ‚Wissen‘, einem ‚ästhetischen Wissen‘ oder ‚ästhetischen Rahmen‘³⁹ gesprochen werden. Eine ‚Archäologie der Sinne‘⁴⁰ oder der Ästhetik zu erstellen oder anzureißen, ist daher ein weiteres Anliegen meiner Arbeit.

Die bereits vorgestellten Ansätze der Religionsästhetik, sozialen Ästhetik und Ethnologie der Sinne sind die theoretischen Konzepte, die die Forschungsperspektive wie auch das Forschungsinteresse hauptsächlich beeinflussen und ein Set an Forschungsfragen entstehen lassen. Es folgt ein Überblick über Interessensschwerpunkte und Fragestellungen, die meinen Forschungen zugrunde liegen: Ist ein ästhetisches Design der religiösen Bewegung des MAM auszumachen und aus was besteht es? Welche Rolle spielt Ästhetik in der Gurukonstruktion und der Beziehung zwischen der Guru und ihren *devotees*? Welche ‚soziale Ästhetik‘ (in all ihren Aspekten wie Architektur, Farben, Beleuchtung, verwendeten Materialien) begegnet im Ashram Amritapuri? Durch welche beobachtbaren religiösen Praktiken wird im Feld Wirklichkeit und Sinn hergestellt? Welche ästhetischen Erfahrungen sind mit den spirituellen Praktiken des Feldes verbunden, welche Sinne werden angesprochen, welche ausgeschlossen, welche Medien kommen wie und mit welcher Wirkung zum Einsatz? Wie wird der Körper einbezogen, welche Bewegungen finden statt? Was wird durch die ästhetischen Formen gefördert oder gehemmt – fördert beispielsweise die Architektur Kommunikation, spirituelle Erfahrung, Erfahrung von Stille und Einsamkeit, Meditation, Bewegung, Erfahrung von Weite? Welche Atmosphäre, Stimmung oder Emotionen werden verstärkt oder produziert? Welche somato-sensorischen Effekte bringen die Praktiken und ihre Ästhetiken für die Praktizierenden mit sich, inwiefern verändern sie eventuell die Praktizierenden, deren Wahrnehmung oder Körperbefinden? Wie werden über ästhetische Mittel Werte, Normen oder die Lehre des MAM vermittelt? In welchem Verhältnis stehen Form und Inhalt ästhetischer Formen, wirken die Formen für sich oder weisen sie immer über sich hinaus und wie gelingt der Link zwischen Form und Deutung?

Hauptsächliches Forschungsfeld vorliegender Studie stellt das Ashram Amritapuri dar. Jedoch ist das Ashram nicht isoliert zu betrachten, es ist eingebunden in die religiöse Bewegung und Organisation um Amma, die seit gut 30 Jahren besteht und permanent expandiert.

³⁹ In Anlehnung an den Rahmenbegriff von Goffman (1993).

⁴⁰ Den Begriff der ‚Archäologie‘ in diesem Zusammenhang borge ich von Michel Foucault, dessen Ziel einer ‚Archäologie des Wissens‘ darin besteht, Systeme oder Regelwerke aufzudecken, die, den Teilnehmenden oft nicht bewusst, dem Geschehen zugrunde liegen. Als Bezeichnung für dieses Verfahren führt er in den sechziger Jahren den Terminus Archäologie ein (vgl. Lavagno 2011: 47).

Mittlerweile umfasst sie zahlreiche Unterorganisationen und Projekte in vielen Ländern und hat eine internationale Anhängerschaft. Neben dem Ashram als ‚Hauptschauplatz‘ werden daher auch ‚Nebenschauplätze‘, wie andere Ashrams der Organisation, die internationalen Programme, Zentren oder das Internet, in Betracht gezogen. Vor allem das ‚Amma-Haus‘ und die Ortsgruppe in München, wie auch das Amma-Zentrum ‚Hof Herrenberg‘ in der Nähe von Frankfurt werden immer wieder zu Forschungszwecken besucht, um an Veranstaltungen teilzunehmen. Der Forschungszeitraum umfasst insgesamt die Jahre von 2009 bis 2017.

1.3.2 Sensory Ethnography

Bei einer ästhetischen Forschung sind verschiedenste Herangehensweisen denkbar. Zunächst gibt es unterschiedliche ‚Forschungsgegenstände‘ oder Foki: die ästhetischen (Ausdrucks-) Formen, die durch Beobachtung und Beschreibung beforscht werden können. Sodann kann die Wahrnehmungs- und Wirkungsweise untersucht werden – die Art der Wahrnehmung, die aus den Formen resultierenden Reaktionen – Emotionen, Stimmungen, Gefühle, Gedanken und Handlungen, wobei von den Rezipienten ausgegangen wird (Methoden der Befragung, Beobachtung von Reaktionen, Selbstbeobachtung). Aber auch mögliche Wechselwirkungen zwischen Form und Wahrnehmung beziehungsweise Wirkung oder Form und Wahrnehmenden können untersucht werden oder die Gesamtheit der Atmosphäre.

Wie bereits angedeutet, bringt eine ästhetische Untersuchung, eine ‚sensorische Ethnografie‘ oder ‚Sensografie‘ (Laack 2011: 45), einige Besonderheiten mit sich. Die ästhetische Dimension befindet sich, trotz einer gewissen Sensibilisierung, nach wie vor im Schatten von inhaltlichen, rationalen oder vermeintlich strukturellen ‚Fakten‘. Beobachtungen wie Männer-Frauen-Diskrepanzen oder autoritäres Verhalten fallen sehr viel mehr auf als ästhetische Elemente wie Gerüche oder Beleuchtung. Dies ist meines Erachtens auf eine Sensibilisierung und Schulung der Wahrnehmung, auf eine Fokussierung auf bestimmte Aspekte zurückzuführen, welche durch Literatur und Sozialisation, vor allem auch durch die Schulerziehung und das Studium beeinflusst werden. Koch (2007) spricht sich daher für eine Schulung beziehungsweise Sensibilisierung der eigenen (Körper-)Wahrnehmung aus. In diesem Sinne führt auch Abraham aus:⁴¹

In meinen Augen täte es gut, wenn in jenen Bereichen der Sozialwissenschaft, die sich daran machen, andere Menschen, menschliche Sinngebungen, interaktive Strukturen oder soziale Konstellationen verstehen zu wollen, die leiblich-affektive Selbsterfahrung (ergänzt durch therapeutisches Wissen und Erfahrung gerade in Übertragungssituationen) intensiv geschult sowie systematisch eingesetzt und kontrolliert würde. Im Bereich der Körper- und Bewegungstherapien gibt es aussichtsreiche Ansätze, wie eine Sensibilisierung der leiblichen Wahrnehmung angeregt und zum persönlichen ‚Inventar‘ gemacht

⁴¹ Vgl. hierzu auch Gibsons ‚education of attention‘ (Gibson 2015).

werden kann. Ein Blick über den Zaun, das sporadische Verlassen des akademischen Sessels und der Kontakt mit ‚Berührungen‘ würde sich lohnen. (Abraham 2002: 196)

Auch ich stelle zu Beginn meiner Forschung Defizite in den Feldnotizen fest, die mir manchmal erst zurück am heimischen Schreibtisch bei der Aufarbeitung der Daten auffallen. Vor Ort nehme ich vieles als selbstverständlich oder gegeben hin, wohl auch aufgrund der Überforderung im Hinblick auf die Fülle der Beobachtungsdaten und aufgrund der persönlichen situativen Einbeziehungen, vor allem, wenn Handlungsbedarf anfällt. Zudem fällt bei meinen Beobachtungen anfänglich immer wieder auf, dass ich mehr auf Inhalte denn auf ästhetische Formen achte, und es erst nach einiger Zeit gelingt, Inhalt und Form gleichzeitig wahrzunehmen.⁴² Mir wird nach dem ersten Forschungsaufenthalt klar, dass ich meine eigene Wahrnehmung als ‚Messinstrument‘ oder ‚Sensographen‘ feiner einstellen und ‚justieren‘ muss (vgl. hierzu auch Pink 2009: 63-80). Die Wahrnehmung verändert sich im Laufe des Forschungsprozesses, ich nehme immer mehr und immer intensiver wahr und durch die Intensität verändert sich auch die Qualität der Wahrnehmung. Dies geschieht durch Weiterentwicklung der eigenen Sensibilität beziehungsweise Wahrnehmung und Bewusstwerdung hinsichtlich der Ästhetik, durch Wahrnehmungsübungen und Übungen zur Aufmerksamkeitssteigerung. Aber auch das Erlernen von Techniken wie Yoga, Meditation oder *Tai-Chi*, deren Zielsetzung oft explizit eine Steigerung der Aufmerksamkeit und Wahrnehmung, vor allem auch der Propriozeption, beinhaltet, trägt dazu bei. Yogische Atemtechniken schärfen beispielsweise den Geruchssinn und die Wahrnehmung innerer körperlicher Abläufe während der Atmung. Auch durch die Schreibpraxis – das genaue Ausformulieren der multisensorischen Dimension und ästhetischer Details von Erfahrung – wird die eigene Aufmerksamkeit gesteigert. Ebenso verändern und erweitern oder verfeinern theoretische Auseinandersetzungen und Literaturlektüre die eigene Aufmerksamkeit und Sinneswahrnehmung.

Die Multisensorialität von Wahrnehmung stellt eine weitere Erschwernis für ihre Beschreibung und Interpretation in der Forschungspraxis, aber vor allem auch in der Repräsentation der Ergebnisse dar. Das methodische Problem liegt besonders im Erfassen komplexer multisensorischer Erfahrungen. Eine Möglichkeit stellt dar, die Aufmerksamkeit

⁴² In manchen Settings wie Satsangs oder Bhagavad-Gita-Klassen wird der intellektuelle Inhalt auch stark betont, so dass deren zweifellos vorhandene spezifische ästhetische Form in den Hintergrund gerät. Hierbei wäre die Zuhilfenahme weiterer Beobachterpersonen oder Medien wie Videokamera hilfreich. Eine weitere Möglichkeit stellt dar, die Bhagavad-Gita-Klasse auf Tamil (indische Sprache) zu besuchen, so dass die intellektuelle Aufnahme durch die Sprachunkenntnis unmöglich ist und sich die Konzentration auf die ästhetischen Formen richten kann. Jedoch bin ich als Europäerin in diesem Setting ein offensichtlicher Eindringling und eine ‚Fremde‘, was zu Verzerrungen führen kann.

für bestimmte Sinneswahrnehmungen zu erhöhen, indem analytisch beobachtet wird, sich also während unterschiedlicher Beobachtungsrounden auf unterschiedliche Sinneskanäle konzentriert wird, eventuell auch unter Zuhilfenahme von Medien (wie Tonbandaufzeichnungen, um Soundscapes zu erfassen, Bilderanalyse, Geruchsanalyse et cetera). Allerdings ist davon auszugehen, dass die Isolierung eines Sinnes den Gesamteindruck verfälscht beziehungsweise diesem nicht gerecht wird. Die Beobachtung und ihre Ergebnisse entsprechen nicht den realen Situationen. In vorliegender Arbeit habe ich analytisches mit ganzheitlichem Beobachten abgewechselt. Auch das Konzept der Atmosphäre, welches einen ganzheitlicheren Ansatz darstellt, ist in dieser Hinsicht dienlich, denn die Konzentration auf die Beschreibung von Atmosphären ermöglicht ein ganzheitlicheres Beobachten.

Pink nennt als konkrete Methodenvorschläge für eine *sensory ethnography* das gesamtsinnliche sich Einlassen der Forschenden auf die Orte und Lebensweisen der Beforschten, gemeinsames Essen oder „walking with others“ (Pink 2009: 76 ff.; hierzu auch Ingold 2004, Ingold/ Vergunst 2008). Gehen als Forschungsmethode ist eine multisensorische Alltagspraxis, die mit anderen geteilt wird, um Forschende zu befähigen, Praktiken, Perspektiven, Erfahrungen und Orte zu verstehen. In dieser Hinsicht ist auch interessant, nicht nur die Orte aufzusuchen oder die Wege der Beforschten zu benutzen, sondern auch das Schuhwerk und die Gehweise (Geschwindigkeit et cetera) anzupassen.

Konkrete methodische Vorschläge finden sich zudem bei Andreas Rauh (2012). Beim Verfassen der Feldnotizen empfiehlt er das Notieren aller Wahrnehmungen und die Notizen zu erweitern durch andere Medien wie Zeichnungen, Malerei, Fotografie oder ‚mixed media‘. Alternativ kann das Notieren formal beschränkt werden auf Adjektive oder Substantive, eine poetisierende Sprache, Wortneuschöpfungen oder Abweichungen der Beschreibungsweise verwendet oder nur „besondere Atmosphären“ notiert werden (ebd. 253), um Stimmungen einzufangen und Atmosphären deutlich zu machen.

Sinneskonzepte spiegeln sich wie erwähnt auch in der Sprache. Sprache verweist auf die Bedeutung der Sinne in einer Kultur, vor allem Metaphern für die Sinne bieten Informationen, inwiefern die Sinne wahrgenommen und bewertet werden (Howes/Classen 1991), weshalb Interviews und Sprachanalysen Erkenntnisse liefern (vgl. hierzu auch Pink 2009: 81-96).

Dass und wie Sinneswahrnehmungen als Forschungsinstrument in der Forschungspraxis direkt eingesetzt werden und zu Forschungsergebnissen führen können, beziehungsweise dass sie – zumindest unbewusst – im Forschungsprozess immer mitwirken, erläutert Blake anhand

des Berührungssinnes (Blake 2011).⁴³ Forschende sind sowohl Berührende wie auch Berührte, denn Berührung ist immer reziprok. Der Einfluss des Forschungsfeldes auf die Forschenden wird ihrer Meinung nach oft unterschätzt, ebenso auch der umgekehrte Einfluss. Vor allem der physische Kontakt mit den ‚Beforschten‘ verändert die Dynamik zwischen Forschenden und Beforschten wie auch die Ergebnisse der Forschung. Forschende werden ‚berührt‘ vom Forschungsfeld und den Partizipanden, sowie durch die Anforderungen der Forschung und der Beforschten. Ebenso berühren und beeinflussen die Forschenden die Beforschten (vgl. ebd.).

Berührung begegnet auch mir in großem Maße (nicht nur bei der spirituellen Praxis des Darshans, sondern auch im Ashramalltag im Rahmen von Massagen von *Brahmacharinis*⁴⁴, der Anwendung von *Reiki* oder anderen Körpertechniken), beeinflusst die Forschung und deren Ergebnisse und wird bewusst zu Forschungszwecken eingesetzt. Aber nicht nur der Berührungssinn kommt zum Einsatz, ebenso auch andere Wahrnehmungskanäle. Die situative Inanspruchnahme der Sinne wird möglichst umfassend und offen dargelegt, ganz im Sinne von Pinks Forderung: „I would urge contemporary ethnographers of the senses to be more explicit about the ways of experiencing and knowing that become central to their ethnographies, to share with others the senses of place they felt as they sought to occupy similar places to those of their research participants“ (Pink 2009: 2).

Ein weiteres methodisches Problem liegt in der Übersetzbarkeit der komplexen multisensorischen Erfahrungen in akademisches Wissen und dem Finden einer Möglichkeit der Repräsentation dieses Wissens (in der Regel durch textuelle oder audiovisuelle Repräsentationen). Auch Koch benennt die „Herausforderung, Körperlichkeit und Sinnlichkeit in einer Wissenschaftssprache zu rekonstruieren“ (Koch 2007: 203). Koch begegnet dieser Herausforderung mit der Einführung ihres Konzeptes des Körperwissens und dem Heranziehen beziehungsweise der Entwicklung einer „Terminologie in der kulturwissenschaftlichen Metasprache“ (ebd.), die Begriffe umfasst, welche auch in dieser Arbeit Verwendung finden (unter anderem Interface, Tätowierung, prothetische Wahrnehmung, Körpertonus).

⁴³ Blake formuliert auch eindrücklich ihre anfänglichen Probleme in Bezug auf ihre Forschungsarbeit mit krebskranken Kindern: „I found myself ill-prepared for the large role that touch would come to play in my interactions with the children in the ward and how this would affect me, particularly with regard to the way I thought about my ethical responsibilities towards them. I became aware that I had in fact been holding onto a perception of myself as the detached observer and I became aware of this in the moment it became impossible to retain such a perception.“ (Blake 2011: 7f.)

⁴⁴ *Brahmachari* (Skr., weibliche Form *Brahmacharini*) ist ein religiös Strebender, der sich spirituellen Übungen unterzieht und die ersten Gelübde für ein mönchisches Leben abgelegt hat (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 47f.).

Pink fordert zudem Forschende auf, die Prozesse offenzulegen, durch welche sensorisches Wissen in akademisches umgewandelt wird (Pink 2009: 2). Hinsichtlich jener Umwandlung möchte ich anmerken, dass dies ein langwieriger Prozess ist. Zurück am heimischen Schreibtisch arbeite ich das Material mehrmals durch. Manche Erkenntnisse, vor allem ‚ästhetische Details‘ oder Zusammenhänge, offenbaren sich erst nach der zehnten Durchsicht des Materials und Monate nach der Rückkehr von der Feldforschung, wenn die innere Distanz zum eigenen Erleben und eigener Erfahrung zunimmt. Zeit und unermüdliches Durchwälzen des Materials sind daher unabdingbare Voraussetzungen für ‚ästhetische Forschung‘, ebenso wie Literaturlektüre, fachlicher Austausch und regelmäßige ‚Rückversicherung‘ im Feld durch das Besprechen der Forschungsergebnisse mit Partizipanden.

1.3.3 Angewandte Methoden und erstelltes Material

Sowohl bei der Herangehensweise, wie auch bei der Erstellung und Auswertung des Datenmaterials greife ich hauptsächlich auf Methoden der Ethnografie (zum Beispiel Breidenstein et al. 2015) und auf die Methodik der *Grounded Theory* nach Glaser und Strauss (zum Beispiel Glaser et al. 2010) zurück. Im zyklischen Forschungsprozess wechseln sich Datenerhebung, Datenauswertung, Interpretationsrunden und erneute Datenerhebungen ab, bis ein Grad der ‚Sättigung‘ erreicht wird.

Praktische, wissenstheoretische und vor allem ästhetische Merkmale sind nicht immer auf den ersten Blick erkennbar und häufig zunächst nicht verbalisierbar. Methodisch wird daher dem Konzept einer „dichten Teilnahme“ (Spittler 2001) gefolgt. Die vorrangigen Erhebungsmethoden stellen (zunächst sehr offene, später auch strukturierte) teilnehmende und nicht-teilnehmende Beobachtungen – oder, um dem Fokus der Ästhetik gerechter zu werden und einer Einengung auf den Sehsinn entgegenzuwirken: teilnehmende/nicht-teilnehmende Wahrnehmungen – dar, anhand derer auch die „schweigsame Dimension des Sozialen“ (Hirschauer 2001: 429) entdeckt werden soll. Ergänzend erfolgen Selbstbeobachtungen oder kontrollierte Introspektionen. Hierbei muss allerdings hinterfragt werden, wie und inwieweit die durch Selbstbeobachtung gewonnenen Daten verallgemeinert werden können, vor allem bei der Beforschung einer anderen Kultur. Es ist zu fragen, ob und inwiefern beispielsweise *Inder_innen* ähnlich oder anders wahrnehmen, erfahren, deuten und interpretieren. Daher überprüfe ich immer wieder Ergebnisse, die sich aus Selbstbeobachtungen ableiten, durch Befragungen von Partizipanden.

In sehr offen geführten, teilweise leitfadenorientierten Interviews wie auch zahlreichen „eropischen Gesprächen“ (Girtler 2004) werden weitere wichtige Daten und auch

übersituationale Erkenntnisse gewonnen.⁴⁵ Acht strukturierte Interviews dienen dazu, spezielle Fragestellungen zu vertiefen. Die Interviews weisen eine Dauer von einer halben bis drei Stunden auf, Gespräche dauern zwischen wenigen Minuten bis zu zwei Stunden.⁴⁶ Die Interviews werden transkribiert, der Inhalt von Gesprächen meist im Nachhinein in Gesprächsnotizen aufgezeichnet. Es kristallisieren sich vier Hauptinformantinnen heraus, die das Feld aus unterschiedlichen Rollen und Perspektiven beleuchten: eine deutsche *renunciate*,⁴⁷ eine indische Brahmacharini, eine australische *Swamini*⁴⁸ und eine schweizerische Langzeitbesucherin. Auch hinsichtlich der übrigen Gesprächspartner_innen wird auf eine möglichst heterogene Auswahl geachtet, es werden möglichst unterschiedliche Akteure des Feldes befragt – religiöse ‚Expert_innen‘ wie Brahmachari(ni)s und Laien (Tourist_innen, Besucher_innen), um möglichst viele Perspektiven aufzugreifen. Auch hinsichtlich des Herkunftslandes, Geschlechts und Alters wird auf Variabilität geachtet.⁴⁹ Amma wird nicht persönlich interviewt. Allerdings sind zahlreiche Interviews mit der Mata öffentlich zugänglich und werden ausgewertet. Zudem steht in vorliegender Arbeit die Perspektive der *devotees* im Vordergrund; von Interesse ist vorrangig deren gelebte und erlebte Religiosität. Es erscheint daher nicht unbedingt notwendig, auf ein Interview mit Amma selbst hinzuarbeiten. Auch erscheint es mir aufschlussreicher, wie *devotees* Amma eine Stimme verleihen in vielerlei Hinsicht (es begegnet einem beispielsweise häufig die Formulierungsweise ‚Amma sagt/würde dazu sagen‘).

Interviews und Gespräche werden qualitativ ausgewertet durch offenes und thematisches Kodieren, Fein- und Tiefenanalysen wie auch hermeneutische Methoden (vgl. zum Beispiel Flick 1995). Verwendete Metaphern und Ausdrucksweisen werden berücksichtigt und als Ausdruck von ‚unhinterfragten Selbstverständlichkeiten‘, ‚Rahmen‘ oder Überzeugungen betrachtet.

⁴⁵ Insgesamt finden im Laufe der Jahre Gespräche mit etwa 60 verschiedenen Personen statt.

⁴⁶ Drei Interviews mit Sara (ISA), einer deutschen *renunciate*, finden 2011, 2012 und 2013 in München statt, während sie auf ‚Heimatbesuch‘ ist. Ein Interview mit einer indischen Brahmacharini (Bhavamrita, IBH) findet im August 2012 in Amritapuri statt, ebenso das Interview mit der australischen *Swamini* Krishnamrita. Ebenfalls im August 2012 finden im Amritapuri offen geführte Interviews mit einer schweizerischen Langzeitbesucherin (Sujatha), mit einer amerikanischen *renunciate* und ausgebildeten *Pujarini* (Nerupama), mit einer deutschen *devotee* (Karthika) statt.

⁴⁷ *Renunciate* – Entzogene(r) – ist eine Bezeichnung für einen Status im Ashram, der dem eines oder einer Brahmachari(ni) gleicht.

⁴⁸ Swami und *Swamini* sind Anredeformen, die Mönchs- und Nonnennamen vorangestellt werden sowie Bezeichnungen für verehrte Personen (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 366).

⁴⁹ Der Berufs- und Bildungshintergrund ist teilweise unbekannt, da bei jenen Gesprächen Bildung und Beruf oftmals nicht thematisiert werden, jedoch wird, sofern möglich, auch in dieser Hinsicht auf Variabilität geachtet.

Wie in der Ethnographie nicht unüblich, kommt eine Pluralität von Methoden zum Einsatz. So werden Video- und Bildaufnahmen herangezogen oder erstellt und ausgewertet.⁵⁰ Zudem werden Internetauftritte und der Einsatz anderer Medien untersucht (Zeitschrift Matruvani, Newsletter Amritavani, Fernsehsender Amrita-TV, DVDs, CDs). Auch Tonaufnahmen sollen Erkenntnisse liefern. Im MAM ist eine Fülle an akustischem Material verfügbar – Live-Aufnahmen von Bhajans oder *Satsangs*⁵¹, die zu einer Untersuchung über die Religionsästhetik der Musik und des Gesangs herangezogen werden. Im Ashram und auf diversen Veranstaltungen nehme ich Audioaufzeichnungen mit einem kleinen Diktiergerät auf. Neben Bhajans und Satsangs auch in der Kantine, am Strand, während Meditationen, während des *Seva* (selbstloser Dienst), im eigenen Zimmer oder auf dem Wäschedach, um ein umfassendes Klangbild der akustischen Realität des Ashrams zu erstellen. So entsteht Audiomaterial von mehr als 20 Stunden, welches zwar qualitativ nicht hochwertig, jedoch für Forschungszwecke dienlich ist. Die verschiedenen *Soundscapes* werden verschriftlicht und codiert (vgl. zum Beispiel Kalekin-Fishman 2010). Dabei wird nicht so sehr auf den Inhalt der Aufzeichnungen geachtet, als vielmehr auf die gesamte Soundkulisse, also Nebengeräusche, den ‚Soundbackground‘. Durch Audiokulissen werden Stimmungen und Atmosphären gut transportiert. Die Aufmerksamkeit wird zudem auf einen Sinn gelenkt, der zwar immer im Einsatz ist, aber im Alltag häufig hinter den Sehsinn zurückfällt. Die Aufmerksamkeit wird also sinnlichen Eindrücken zuteil, die zweifelsohne ständig wahrgenommen werden, jedoch häufig vielen Wahrnehmenden weniger bewusst sind als visuelle Eindrücke. Zudem erfolgt auch hinsichtlich auditiver Reize eine Selektion, nicht alle Reize werden in einer Situation gleichermaßen wahrgenommen. So wird zum Beispiel während Satsangs häufig auf das gesprochene Wort geachtet, wodurch Nebengeräusche weniger wahrgenommen werden.⁵²

⁵⁰ Offiziell ist das Erstellen und Aufzeichnen von Bild- und Tonmaterial im Ashram wie auch auf den internationalen Veranstaltungen überwiegend verboten. Allerdings ist eine derartige Fülle an Material öffentlich verfügbar, so dass ich diese Einschränkung nicht als allzu hinderlich empfunden habe. Amma wird zu jeder Gelegenheit fotografiert und/oder gefilmt, von ashraminternen Personen, für den eigenen Fernsehsender oder das Archiv. Sicherlich ist dabei zu beachten, dass es sich um Selbstdarstellungen des Feldes handelt und durch das Material ein spezifischer Blick vermittelt wird. Dennoch kann das Material reflektiert gut verwendet werden, da viele ästhetische Elemente kenntlich in Szene gesetzt werden, was per se ein interessantes Datum darstellt und viel über die Ästhetik des Feldes verrät. Zudem sind genaue ethnografische Beschreibungen aufgrund des Fotoverbotes besonders wichtig und ersetzen die Bilder, sind gewissermaßen die ‚Kamera im Stift‘.

⁵¹ *Satsang* (Skr.) bezeichnet den „Umgang, das Zusammensein mit Heiligen oder aufrichtigen Gottsuchenden“ (Fischer-Schreiber 1986: 327). Im MAM ist mit Satsang zumeist eine spirituelle Unterweisung verbunden.

⁵² So bemerke ich beim Anhören des Audiomaterials viele Geräusche, die mir in der Situation nicht bewusst auffallen oder ich kann Zusammenhänge zwischen (erinnerten) Stimmungen und Geräuschen ausmachen, die mir in der Situation ebenfalls nicht bewusst sind (wie die Nervosität zu Beginn mancher Bhajans, wenn die Instrumente gestimmt werden).

Eine Dokumentenanalyse religiöser Schriften und Texte des MAM (Bücher, Zeitschriften, Internetbeiträge) wie auch eine situationsgebundene Artefaktanalyse bedeutender Gegenstände und Objekte liefern weitere Ergebnisse. Vor allem Ammas Biografie⁵³ – eine ‚Pflichtlektüre‘ für alle *devotees* – wie auch die *Awaken Children*-Bücher, in denen Amma in Dialogform Unterweisungen gibt und welche von *devotees* niedergeschrieben wurden, dienen als Quellen.

Darüber hinaus werden auch ‚Spuren im Müll‘ zusammengetragen und ausgewertet (ermöglicht vor allem durch mehrmonatige Mitarbeit in der Recyclingstation des Ashrams; vgl. zu dieser „nicht-reaktiven Erhebungsmethode“ Diekmann 2009: 644 ff.).

Um für Besonderheiten des MAM sensibilisiert zu werden, ziehe ich immer wieder die Technik des Vergleiches heran. So wird das Ashram Amritapuri mit anderen Ashrams wie das, ebenfalls in Kerala lokalisierte, *Sivananda Yoga Vedanta Dhanwantari Ashram*⁵⁴ oder eine Puja mit einer katholischen Messe verglichen, um durch Unterscheidungen Charakteristika herauszuarbeiten (diese vergleichenden Überlegungen finden jedoch nur in Form von Ergebnissen Eingang in vorliegende Arbeit).

Auf Grundlage der dargelegten Methodenauswahl ergibt sich so ein umfangreiches Forschungsmaterial, welches hauptsächlich aus den Feldnotizen von drei Ashramaufenthalten (insgesamt zwölf Monate: April bis Juni 2010, Juli bis Dezember 2012, November 2013 bis März 2014) wie auch von zahlreichen Besuchen internationaler Programme und Zentren besteht.⁵⁵

⁵³ Zur Bedeutung von ‚Heiligenbiografien‘ vgl. Charpentier 2010: 51ff. Laut Heffermann stellen Heiligenbiografien eine devotionale Praxis und ein Phänomen in religiösen Gemeinschaften dar, die eine primäre soziale Funktion erfüllen: „to teach (...) the truth of the faith through the principle of individual example“ (Heffernan 1988: 19). Die Biografien reflektieren die ‚Tradition‘ der Gemeinschaft und präsentieren ein Set religiöser Ideale in Übereinstimmung mit dem moralischen und religiösen Standard von Heiligkeit in einem gegebenen Kontext (vgl. ebd.).

⁵⁴ Vgl. <http://sivananda.org.in/neyyardam/>; zuletzt geprüft am 31.1.18.

⁵⁵ Zusätzlich zum verschriftlichten und gesammelten Datensatz ist das „Erfahrungswissen“ (Breidenstein et al. 2015: 115) zu berücksichtigen und in diese Arbeit eingeflossen, das nicht datenförmig ist, „denn nicht jedes Merkmal des Feldes, nicht jede Nuance der Ereignisse, nicht jede Bemerkung der Teilnehmer wird er (der Ethnograf, Anm. A.M.) auch niederschreiben (können). Im Gegenteil: Das Notierte bildet nur einen kleinen Ausschnitt der (körperlichen) Erfahrungen und Erinnerungen an das von ihm faktisch Erlebte und mit all seinen Sinnen Wahrgenommene. Diese Form ethnografischen Wissens ist ernst zu nehmen und soll für die Analyse genutzt werden.“ (ebd.). Jenes Erfahrungswissen wird zwar ebenfalls so gut als möglich auszuformulieren versucht, jedoch fließt auch nicht ausformuliertes Wissen in die Ergebnisse dieser Arbeit ein.

1.3.4 Zur Situation im Feld

Das Ashram Amritapuri stellt einen geschlossenen Bereich dar, zu welchem man sich Zutritt verschaffen muss. Dies ist im Falle von Amritapuri zunächst sehr einfach, da prinzipiell alle Menschen Zugang haben. Es ist kein hermetisch abgeriegeltes Ashram, es gibt keine Eingangskontrolle, die Tore und Türen sind tagsüber stets geöffnet.

Im Ashram kann ungehindert Feldforschung unternommen werden, da eine ‚natürliche‘ Rolle des Feldes eingenommen werden kann, nämlich die einer deutschen Besucherin, die einige Monate im Ashram verbringen möchte. Die Ashrambevölkerung ist groß, fluktuierend und heterogen, so dass neue Gesichter nicht auffallen. Ein großer Vorteil ergibt sich aus dem Umstand, dass ich auf einen privaten Kontakt, eine Freundin aus der Schulzeit, welche im Ashram lebt, zurückgreifen kann. Durch sie wird mir der Zugang zum Feld wesentlich erleichtert, werden mir wertvolle Informationen zuteil und Kontakte ermöglicht. So genieße ich bald eine Eingebundenheit in die Ashramgesellschaft und übernehme, auch durch meine ausgeführten Seva-Tätigkeiten, eine aktive Rolle in der Ashramgemeinschaft.

Bei meinem ersten Feldaufenthalt habe ich zudem den Vorzug der Rolle als ‚Neuling‘, weshalb mir Instruktionen und ausführliche Erklärungen gegeben werden und ich viele Fragen unauffällig stellen kann, auf die mir mit Geduld und Verständnis begegnet wird. Dies verändert sich mit längerem Aufenthalt. Da ich nach einiger Zeit nicht mehr als Neuling anerkannt werde, wird meinem nicht enden wollendem, intensiven Nachfragen ab und an mit Skepsis begegnet.

Meine starke Involvierung im Feld führt zum Teil sicherlich zu einer Einschränkung der Beobachtungsqualität, vor allem wenn in einer Situation eigener starker Handlungsbedarf auftritt. Durch voranschreitende Kenntnisnahme des Feldes verändern sich auch meine Hintergrundannahmen und damit der Blick auf das Feld sowie meine Wahrnehmung und auch die Qualität der Beobachtungen. Immer mehr wird ‚selbstverständlich‘ und gerät aus dem Fokus der Aufmerksamkeit. Das regelmäßige Verlassen des Feldes und eine distanzierte Reflexion sind daher vonnöten, denn eine ‚selbstreflexive Distanznahme deckt auf, wann der Forscher zu sehr den Wertekanon übernimmt, wann er anfängt, eigene Wünsche mit der Beobachterrolle zu verknüpfen oder vertraute Muster ungeprüft zur Deutung des Anderen anwendet‘ (Koch 2007: 204). Phasen intensiver Teilnahme und Beobachtung wechseln sich daher immer wieder ab mit Phasen des Rückzugs und der Reflexion (vgl. hierzu auch Breidenstein et al. 2015: 109ff.). Die Distanzierung bezieht sich dabei nicht nur auf eine örtliche Distanz, auch eine intellektuelle muss erfolgen, die mithilfe von

Distanzierungstechniken erleichtert werden kann (wie kritisches Hinterfragen, Verschriftlichung, Gedankenspiele, Lektüre, Gespräche mit Kolleg_innen). Auch Aufzeichnungen mit Hilfe von Medien und Gespräche mit Neuankömmlingen sind hilfreich. Das Ansehen oder Anhören von Aufzeichnungen erleichtert eine distanzierte Betrachtungsweise. Zudem können derartige Aufzeichnungen externen Personen gezeigt und darüber diskutiert werden. Durch an mich gerichtete Fragen von neu ankommenden Tourist_innen werde ich immer wieder an bereits erworbene ‚Selbstverständlichkeiten‘ erinnert. Derartige Gespräche nutze ich, um den Prozess der ‚Selbstverständlichung‘ und Wissensaneignung bewusst wahrzunehmen, zu beobachten und aufzuzeichnen.

Sehr günstig auf meine Feldforschung wirkt sich aus, dass ich während meiner Ashramaufenthalte durch zwei Gegebenheiten einen verbreiteten Erfahrungsschatz der *devotees* teilen kann, was mir Zugang zu wertvollen Informationen verschafft. Zum einen stehe ich vor einer (beruflichen) Entscheidungssituation, die mir Probleme bereitet, was unter den *devotees* verbreitet zu sein scheint. Meine Lage bringt mich daher den *devotees* näher, sie scheinen sich selbst in mir wieder zu erkennen, es entsteht ein Solidaritätsgefühl. Die Gespräche werden vertrauter und offener. Für viele ist es Anlass, mir über eigene Entscheidungsprozesse und Erlebnisse zu erzählen. Tatsächlich öffnet mir das Teilen meines Problems Türen, die zuvor verschlossen waren, deren Verschlossenheit ich aber zum Teil gar nicht bemerkte. Eine ähnliche positive Wirkung erfolgt durch eine längere Erkrankung während meines zweiten Ashramaufenthaltes. Längere oder auch chronische Erkrankungen sind ebenfalls ein geteilter Erfahrungsschatz vieler *devotees*.

Durch Unkenntnis der Sprache Malayalam bleibt mir der Zugang zu einigen Informationen verschlossen. Auch wenn in Amritapuri und im MAM sehr viel auf Englisch kommuniziert wird, sprechen doch viele indische *ashramites*⁵⁶ kaum oder ungern Englisch und Amma selbst ausschließlich Malayalam. Meine erworbenen Grundkenntnisse reichen nicht aus, um komplexe Gesprächsinhalte nachzuvollziehen. Allerdings ist im Feld ohnehin eine Sprachenvielfalt anzutreffen, denn die *ashramites* kommen aus ganz Indien und der ganzen Welt. Insofern stelle ich mit meinem sprachlichen Hintergrund eine ‚normale‘ Figur des Feldes dar und mache authentische Erfahrungen. Ammas Worte direkt zu verstehen wäre zweifelsfrei von Vorteil, durch die benötigte Übersetzungsleistung von *devotees* wird mir allerdings deren Interpretation und Verständnis wie auch deren Umsetzung von Ammas Lehre

⁵⁶ Als *ashramites* werden dauerhafte Bewohner_innen des Ashrams bezeichnet.

präsentiert. In dem zunächst als großes Manko empfundenen Sprachkenntnismangel liegt also auch ein Erkenntnispotential.

Innerhalb der Ashramwelt kristallisieren sich verschiedene Gruppen heraus und die Möglichkeit, den Kontakt zu Partizipanden des Feldes aufzubauen, gestaltet sich je nach Gruppe sehr unterschiedlich, wobei auch die Sprachbarriere Kontakte selektiert. So habe ich, meiner eigenen Gruppenzugehörigkeit entsprechend, hauptsächlich Kontakt mit *westerners*⁵⁷, (indischen und nicht-indischen) Besucher_innen und Frauen. Die Kontaktaufnahme vor allem zu indischen Brahmacharis und Swamis gestaltet sich als schwierig (dennoch kann ich vor allem mit zwei indischen Brahmacharis wiederholt längere, informelle Gespräche führen).

Ich betreibe zwar keine verdeckte Forschung, da ich auf Nachfragen offen mein Vorhaben mitteile. Jedoch fällt meine Forschungstätigkeit häufig nicht auf und wird selten thematisiert. Die gelegentliche Thematisierung meiner Arbeit führt zu unterschiedlichen Reaktionen, die jedoch überwiegend positiv ausfallen und mir begegnet offenes Interesse. Manches Mal kommt es auch zu einer Rückwirkung oder Reflektion auf Seiten der *devotees*, die die Forschung so mitgestalten. Ein spanischer Bewohner bemerkt auf meine Ausführungen beispielsweise scherhaft: „So I'm part of your experiment!“ (FN 12/13). Ab und an geben mir Partizipanden Anregungen ihrerseits, wie der Hinweis einer Belgierin bezüglich Ammas Tanzes anlässlich einer Feierlichkeit im Herbst 2012: „That's important for your work!“ (FN 10/12) oder die Aufforderung einer deutschen *devotee*, „Prasad zu geben“,⁵⁸ da dies eine „wichtige Erfahrung“ (FN 11/11) darstelle. Ab und an begegnet mir aber auch Unverständnis in Bezug auf meine Forschung oder Desinteresse, in seltenen Fällen sogar Ablehnung, Skepsis und Zweifel.⁵⁹

⁵⁷ Die Bezeichnung *westerner*, vor allem für Personen aus Europa und Nordamerika, und damit die Abgrenzung zu *indians*, also *Inder_innen*, ist im MAM und im Ashram Amritapuri geläufig und eine viel benutzte Unterscheidung. Ich möchte auf die Bedenklichkeit hinsichtlich der Verwendung derartiger Ausdrücke hinweisen und verweise auf die anthropologische Kritik an der Opposition zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen. Eine derartige Gegenüberstellung ist stark vereinfachend und äußerst vorurteilsgefährdet und läuft damit auch Gefahr, in rassistische Denkweisen zu verfallen. Mit ihr korrespondiert ein auf Kohärenz und Homogenität ausgerichtetes Kulturkonzept.

⁵⁸ „Prasad geben“ stellt einen Dienst in unmittelbarer Nähe Ammas dar.

⁵⁹ Der Zweifel bezieht sich auf die Integrität meiner Person wie auch auf die mögliche Wirkung meiner Forschungsarbeit. Eine englische *ashramite* meint beispielsweise, „so eine Arbeit“ könnte Amma schaden, denn es gäbe „Gegenkräfte“, die „Bewegung gegen Amma“ würde stärker (GN 11/12). Einige *devotees* berichten von schlechten Erfahrungen mit einer englischen Anthropologin, die vor einigen Jahren im Ashram Feldforschungen durchführte. Seit dem „Amma-Skandal“, dem Kursieren negativer Nachrichten über Amma und einen Swami in der indischen Presse, ausgelöst durch die Veröffentlichung eines Buches einer ehemaligen australischen *devotee* im November 2013, ist die Skepsis unter den *devotees* noch gestiegen (vgl. <http://indianexpress.com/article/india/india-others/amas-ex-aide-alleges-sexual-abuse-at-ashram/>, zuletzt geprüft am 31.1.18; Reaktionen von *devotees* unter <https://ammascandal.wordpress.com/>, zuletzt geprüft am 31.1.18).

Bei der Untersuchung religiöser Phänomene „handelt man sich zusätzlich besondere Probleme ein, die nicht bei allen anderen Phänomenen auftreten“, bemerkt Hubert Knoblauch (2003: 44) und spielt damit auf den umstrittenen Begriff der Religion an. Jenseits solcher begrifflicher Schwierigkeiten, bietet das Feld von Religion und Spiritualität noch andere Herausforderungen. Religiöse Situationen zu erforschen, erfordert ein Eindringen in einen für viele der Partizipanten sehr intimen Bereich. Spirituelle Praxis und wissenschaftliches Interesse stehen in vielen Situationen einander konträr gegenüber und sind schlecht vereinbar. Es ist oft nicht möglich, in entscheidenden Momenten nachzufragen (zum Beispiel während einer Puja), sich Notizen zu machen oder genauer hinzusehen, da dies die Atmosphäre stören oder Abläufe unterbrechen und eventuell sogar beeinflussen oder verändern würde. Im Nachhinein sind zudem viele Informationen ebenfalls nicht mehr einholbar, da sich die Partizipanten an Details oder für sie unwichtig Erscheinendes nicht erinnern.

Das Aufzeichnen von Notizen ist dennoch häufig unauffällig möglich, da es im Feld nichts völlig Untypisches darstellt, sich Notizen zu machen. Zum Teil ist es aber explizit verboten, Notizen anzufertigen. Zum Beispiel können im Info-Center Übersetzungen der Satsangs zwar gelesen werden, aber „Notizen sind unter keinen Umständen erlaubt“ (FN 11/12).

Obwohl Amritapuri als ‚gesprächiges Feld‘ bezeichnet werden kann, ist es schwierig, gezielte Informationen, genaue Beschreibungen, Erklärungen und Begründungen einzuholen. Auch über die Effekte der spirituellen Praxis wird zum Teil nicht gerne geredet (dabei gibt es allerdings Ausnahmen). Gerne und viel wird hingegen von Begegnungen mit Amma erzählt, von Erlebnissen mit ihr wie Blicken oder den Darshan oder auch vom *lila*, das sie mit ihren *devotees* ‚spiele‘.⁶⁰

Vielen Informant_innen erscheint es auch unverständlich und überflüssig, über gewisse Dinge, die feldimmanente Selbstverständlichkeiten darstellen, Auskunft zu geben. Die Technik des Fragestellens ist auch daher nicht immer dienlich – auf viele Fragen erfolgt schlichtweg keine Antwort, da die Befragten es nicht ausformulieren wollen oder laut eigener Angabe nicht können, da ‚es mit Worten nicht zu beschreiben ist‘, wie häufig formuliert wird. Die *devotees* ‚ fühlen‘ vielmehr oder ‚wissen‘ intuitiv (vgl. zum Beispiel GN 12/13).

Sicherlich werden einige Informationen bewusst geheim gehalten, besonders solche, die Ammas Person und Intimsphäre betreffen. Jedoch besteht im Feld auch eine gewisse diffuse Informationsverteilung, es sind oft keine eindeutigen ‚Experten‘ auszumachen, an die man sich zur Beantwortung von Fragen wenden kann. Beispielsweise werde ich von einer Person

⁶⁰ *Lila* (Skr.) bezeichnet das ‚göttliche Spiel in der Erscheinungswelt‘. Die Schöpfung wird auch als *lila* Gottes bezeichnet (Fischer-Schreiber 1986: 215; Bäumer 1969).

zur anderen geschickt, als ich herausfinden will, wie viele *devotees* im Ashram permanent leben. Ein Datum, das zu beschaffen ich als völlig unkompliziert eingeschätzt hätte, worüber ich aber letztlich keine genaue Auskunft einholen kann. Daher müssen viele der beschreibenden Daten auf Schätzwerten basieren.

Immer wieder entsteht auch der Eindruck, dass mir nicht oder ungern geantwortet wird, da Angst besteht, die gegebenen Informationen könnten falsch verstanden oder missbraucht werden. Es bestehen im Feld durchaus Bedenken, in der Öffentlichkeit unvorteilhaft dargestellt oder als ‚Spinner‘ gelabelt zu werden. Die Befragten sind oft spürbar bemüht, bei der Beantwortung der Fragen der Situation (Gespräch mit einer Ethnologin) beziehungsweise der sozialen Erwartung gerecht zu werden und rationale, verständliche, zusammenhängende, nicht allzu ‚verrückt‘ klingende Aussagen zu formulieren. Daher weicht die Formulierungsweise in ausgewiesenen Gesprächssettings mit mir von der sonstigen Formulierungsweise mitunter ab.

Aber auch Ammas Autorität will niemand untergraben. Teilweise werden Bedenken geäußert, die Lehre oder Botschaften nicht im adäquaten, von Amma gemeinten Sinne vermitteln zu können. Manche *devotees* fragen vor der Beantwortung von Fragen Amma um deren Einverständnis. Auch ich werde fast immer gefragt, ob ich Ammas Einverständnis für meine Forschungsarbeit eingeholt hätte.⁶¹

Zudem begegnet, vor allem im religiösen Bereich, eine zum Teil an Widersprüchlichkeit grenzende Varietät an Aussagen und Interpretationen, da sich vieles aus der Praxis und persönlichen Erfahrung ableitet. Werden zehn Personen zu einem Thema befragt, erhalte ich nicht selten zehn verschiedene Ansichtsweisen, von welchen eine jede in einer absolut selbstsicheren Form dargelegt wird, die die jeweilige Sicht als unumstößlich, richtig und wahr darstellt. In Indien mag dieser Umstand noch dadurch verschärft werden, dass viele (spirituell-religiöse) Traditionslinien nebeneinander existieren und sich vermischen, aus denen heraus sich jeweils unterschiedliche Anschauungsweisen ergeben. Ein spirituelles Feld in Indien zu untersuchen, konfrontiert mit einer verwirrenden Fülle an Aussagen. Für die *devotees* selbst allerdings stellt diese Variabilität zumeist kein logisches Problem dar. Zugleich ist in dieser Variabilität selbst ein wertvolles Datum zu sehen.

⁶¹ Bei einem Programm in Mannheim 2010 nutze ich die Gelegenheit, um Amma die Frage nach der Erlaubnis zu stellen. Sie antwortet, ich solle ein Exposé an das Ashram schicken. Auf meine E-Mail erhalte ich dann die Antwort von einem ihrer Stellvertreter, dass ich die Arbeit verfassen könne, sie mir jedoch leider nicht die Genehmigung erteilen können, im Ashram eigenes Bildmaterial zu erstellen und offiziell Interviews zu führen, da dies die Ashramatmosphäre stören würde.

Ein weiteres Problem hinsichtlich der Informationsbeschaffung stellt Zeitmangel dar. Laut gängiger Meinung unter den *devotees* soll Zeit ‚spirituell genutzt‘ werden. Einer Ethnologin Fragen zu beantworten, stellt für die meisten *devotees* keinen Nutzen dar und hat wenig Relevanz. Auch wenn keine prinzipielle Verweigerung besteht, werden mir häufig sehr enge Zeitfenster eingeräumt und Fragen äußerst knapp beantwortet. Zudem gestaltet es sich im geschäftigen Ashramalltag schwierig, eine ruhige konzentrierte Gesprächssituation zu schaffen. Meist wird die Aufmerksamkeit abgelenkt durch Lärm und Unterbrechungen.

1.3.5 Reflexion und Fazit

Trotz der im letzten Punkt geschilderten Besonderheiten und Einschränkungen, die das Forschungsfeld mit sich bringt, stellt die teilnehmende Beobachtung sicherlich eine sehr geeignete Methode dar, um der in dieser Arbeit gestellten Fragestellung nachzugehen. Auch Interviews haben trotz ihrer Mängel großes Erkenntnispotential: Sie verschaffen Zugang zu den erwähnten, Ästhetik betreffenden ‚unsichtbaren mentalen Prozessen‘, zu Wirksamkeiten und Motivationen, können zur Validierung von Thesen eingesetzt werden und verschaffen Kenntnisse zu den Formulierungsweisen und Narrativen der Partizipanden.

Es muss ein *selection bias* angenommen werden, denn Informationen stammen eher von ‚lauten‘, redseligen und auffälligen Menschen, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, wohingegen stille, leise, zurückhaltende oder sich gar zurückziehende *ashramites* weniger erfasst werden.

Bezüglich der Auswertung der Daten möchte ich anmerken, dass die Analyse insofern ein Problem darstellt, als sie die Daten in ‚Bestandteile‘ zerlegt und beispielsweise nach verschiedenen Sinnen, Sinneseindrücken, Medien, sinnlichen Formen, Wirkungen, Akteuren oder Motivationen getrennt wird. Die Gesamtheit der wahrgenommenen oder erlebten Wirklichkeit geht allerdings über die Summe der Einzelerscheinungen hinaus und eine Aufsplittung zerstört den Gesamteindruck. So kann eine wirkmächtige Einheit durch die Analyse nicht erfasst werden. Auch wenn die Analyse Erkenntnispotential aufweist, bleibt immer ein Ungenügen. Diesem Umstand kann mit dem ‚ganzheitlichen‘ Atmosphärenbegriff begegnet werden. Ich halte es für sinnvoll, mikroskopische Methoden wie die Analyse mit ganzheitlichen Ansätzen wie einer dichten Beschreibung der Atmosphäre zu kombinieren. Dies wird in vorliegender Arbeit versucht.

Bei der Beforschung eines kulturellen Kontextes, dem die Forschungsperson selbst nicht entstammt, muss immer die Frage nach einem möglichen *cultural bias* und der Anwendbarkeit von Begrifflichkeiten gestellt werden. Als Nicht-Inderin nehme ich Dinge

anders als *Inder_innen* wahr, verstehe vieles für den indischen Kulturraum. Selbstverständliche nicht oder anders, setze andere Akzente und beschreibe mit Hilfe einer anderen Sprache. Unkenntnis und Unvoreingenommenheit sind andererseits auch von Vorteil für Beobachtungen (vgl. hierzu Hirschauer/Amann 1997). Zudem ist Indien und vor allem das beforschte Feld so vielseitig, dass auch nicht alle *Inder_innen* oder gar alle *devotees* dieselben kulturellen Hintergründe teilen.

Vor allem beim Schreiben über die Sinne ist die Gefahr einer eurozentrischen Verallgemeinerung besonders groß, da leicht dazu geneigt wird, die Definition von Sinn und Sinnlichkeit, die der europäischen Geistesgeschichte entstammt, auf andere Kulturen zu übertragen. Sinneswahrnehmungen sind wie bereits ausgeführt kulturell geprägt, erscheinen aber oft universal. In vorliegender Arbeit ist daher besondere Vorsicht geboten, um dem indischen beziehungsweise dem ashramspezifischen Kontext gerecht zu werden und die „specific local ways of sensing“ oder „sensory orders“ (Howes 2003: XIX) zu erkennen. Howes und Classen sprechen von „being of two sensoria“ (ebd. 1991: 260), der erlernbaren Fähigkeit Forschender, auf verschiedene Weisen wahrzunehmen. Drei Schritte wären dabei zu bedenken: Zunächst die Vorurteile der eigenen Sinnesordnung offenzulegen, dann sensibel zu werden für abweichende Sinnesordnungen, um schließlich das Ziel zu erreichen, zwei Sinnessensoren zu beherrschen. Dabei bleibt allerdings zu fragen, inwieweit das eigene Sinnesregister verlassen werden und außerhalb dessen Liegendes wahrgenommen werden kann. Howes selbst warnt vor der ‚Illusion‘, sich in die sinnliche Organisation anderer Kulturen vollständig einfühlen zu können. Auch Koch bemerkt kritisch: „Diese Methodik, so einleuchtend sie klingt, wird insofern schwierig im letzten Punkt zu realisieren sein, als ein Großteil der Sinnenarbeit interozeptiv und intermodular modularisiert ist und somit einem willkürlichen Hin- und Herwechseln kaum zugänglich“ (Koch 2007: 206).

Bei dem im Ashram und im MAM anzutreffenden Sinnesregister und bei den Wahrnehmungsweisen handelt es sich allerdings weniger um ‚indische‘ denn vielmehr um ashramspezifische Wahrnehmungsordnungen, die sich auch aus der Interkulturalität des Feldes ergeben. Die *devotees* weisen, zumindest ursprünglich, unterschiedliche kulturelle Wahrnehmungsprägungen auf und nehmen daher auch unterschiedlich wahr (was allerdings nicht ausschließt, dass sie zu geteilten Erfahrungen gelangen und diese Erfahrungen auf ähnliche Weise interpretieren).

Als Forschende ist es also zunächst von großer Bedeutung, sich der eigenen Selbstverständlichkeiten und Prägungen bewusst zu werden, diese auszuformulieren und zu

reflektieren. Meine Wahrnehmungsordnung ist vom europäischen Fünf-Sinnen-Modell geprägt, hat sich aber wie oben erwähnt im Laufe der Feldforschung verändert und erweitert. Abschließend möchte ich anmerken, dass meine Einblicke und Ergebnisse trotz etwaiger Kritikpunkte eine Realität des Feldes repräsentieren, da ich eine ‚natürliche Rolle‘ einnehme. Sicherlich bleiben mir Einblicke in viele Hinter- und Nebenbühnen, in viele Wahrnehmungs- und Erfahrungsweisen oder in viele der so zahlreichen Untergruppen verwehrt. Allerdings ist auch dies eine Erfahrung, die allen Partizipanden widerfährt. Das Feld ist zu heterogen, als dass ein einheitliches Bild gezeichnet werden könnte.

2 Ammas Mikrokosmos

2.1 Die neo-hinduistische Bewegung von Mata Amritanandamayi Ma

Das erste Kapitel des Hauptteils stellt Amma, die Hauptprotagonistin der untersuchten religiösen Bewegung, und ihre Lehre sowie die Anhängerschaft vor. Auch die von Amma gegründeten Organisationen, Institutionen und einige Projekte werden kurz umrissen.

2.1.1 Amma und ‚ihre Kinder‘

Mata Amritanandamayi Ma wird 1953 in Parayakadavu, einem kleinen Fischerdorf im südindischen Staat Kerala, als Sudhamani Idamannel und als viertes von acht Kindern in eine Fischerfamilie geboren.⁶² Mit neun Jahren muss sie ihre Schulausbildung abbrechen, um zuhause ihrer kranken Mutter zu helfen. Bereits als Kind unterstützt sie Arme, Alte und Kranke in der Umgebung mit Essen und Fürsorge, was ihrer Familie zum Teil missfällt und ihr Strafen einbringt. Mit 22 Jahren erfolgt ihr erster öffentlicher *Krishna Bhava*⁶³: Sie rennt inmitten des Kreises einer versammelten Familie und ‚verwandelt‘ ihr Äußeres. Die Menschen ‚erkennen‘ in ihr den Gott Krishna. Einige Jahre später erhält Sudhamani die Vision der göttlichen Mutter, welche sie folgendermaßen umschreibt:

Lächelnd wurde sie zu einem strahlenden göttlichen Glanz und verschmolz mit mir. Mein Gesicht erblühte, gebadet im vielfarbigem Licht der Göttlichkeit, und die Erinnerung der Ereignisse von Jahrmillionen stieg in mir auf. Von da an nahm ich nichts mehr als von meinem eigenen Selbst getrennt wahr. Ich sah nur noch eine einzige Einheit, ging in der göttlichen Mutter auf und entsagte allen Genüssen. (Swami Amritaswarupananda 2007a: 150)

Ende 1978 beginnen schließlich mehrere Schüler_innen, sich um Sudhamani zu versammeln. Sie geben ihr den Namen Mata Amritanandamayi, was ‚Mutter der unsterblichen Glückseligkeit‘ bedeutet, und bauen eine Strohhütte neben dem Haus der Familie, um mit ihr zusammenleben zu können. Diese Hütte ist der bescheidene Anfang des heutigen Amritapuri-

⁶² Die Informationen dieser Zusammenfassung über Ammas Leben entstammen der im MAM erschienenen, von Swami Amritaswarupananda verfassten Biografie (Swami Amritaswarupananda 2007a). Es gibt mittlerweile mehrere Biografien über Amma, die in manchen Details voneinander abweichen (vgl. Raj 2004: 206). In der Gemeinschaft der *devotees* stellen das Lesen von Ammas Biografie eine Art ‚Pflichtlektüre‘ und das Wissen um ihre Lebensgeschichte ein wichtiges geteiltes Wissen dar. Die Biografie ist zudem bedeutsam hinsichtlich der Konstruktion von ‚Heiligkeit‘. Biernacki verweist auf die Bedeutung der Biografie von als heilig erachteten Personen und benennt typische ‚hagiographische Muster‘, von welchen sich auch einige in Ammas Lebensgeschichte finden, darunter Probleme mit der eigenen Familie (neben Amma teilen Shree Maa, Ramana Maharshi oder Satya Sai Baba dieses Schicksal; vgl. Biernacki 2004: 181).

⁶³ *Bhava* (Skr.) bedeutet ‚Gefühl, Empfindung, Stimmung‘ (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 37). Eine *Bhava* beeinflusst stark die Atmosphäre. Krishna *Bhava* meint, dass Amma in die Stimmung des Gottes Krishna verfällt und eins mit ihm wird. Die mythische Hintergrundgeschichte handelt von Krishna, der einst den Halbgott Hanuman treffen wollte. Hanuman, ein leidenschaftlicher Verehrer Ramas (Inkarnation des Gottes Vishnu), wollte jedoch niemanden besuchen außer seinen Herrn Rama. Daraufhin nahm Krishna die Gestalt Ramas an (vgl. Swami Amritaswarupananda 2007a: 209 ff.). Amma ist nicht die einzige Guru, die *Bhavas* annimmt. So ist auch von Chaitanya von Bengal, Anandamayi Ma und Sri Ramakrishna Paramahansa (beide ebenfalls aus Bengal) bekannt, dass sie *Bhavas* praktizierten.

Ashrams, welches offiziell 1981 beim indischen Staat registriert und als „Mata Amritanandamayi Math“ organisatorisch verfestigt wird.

Seither ist das Ashram wie auch Ammas Organisation und die Zahl der *devotees* kontinuierlich gewachsen. Mittlerweile umfasst ihre Gefolgschaft Millionen. Ammas religiöse Bewegung ist zu einer der größten neo-hinduistischen, weltweit aktiven und verbreiteten Bewegungen geworden.⁶⁴ Sie umfasst eine große Zahl von Anhängerinnen und Anhängern, die eine heterogene Gruppe darstellen. *Devotees* finden sich auf allen Kontinenten, die meisten stammen jedoch aus Indien, Nordamerika und Europa. Laut Warrier (2005) ist – bezogen auf die indischen *devotees* – die urbane Mittelschicht, eine gebildete Mittelschicht, besonders vertreten und es finden sich auffällig viele Akademiker_innen unter den *devotees*.⁶⁵ In Bezug auf die Behauptung Warriers allerdings, Amma würde prinzipiell mit ihrer Lehre hauptsächlich die Mittelschicht ansprechen, widerspricht Swamini Krishnamrita, die betont, dass Amma explizit alle anspreche – „die Ärmsten und die Reichsten“ – und sich unter den *devotees* Menschen aus allen gesellschaftlichen Schichten und Kasten befänden (vgl. GN 11/13).

Zur internationalen Ausbreitung tragen vor allem Ammas „Welttourneen“ bei, welche seit gut 30 Jahren stattfinden. Auch dass ihre Lehre wie auch viele Praxisanweisungen ins Englische und viele andere Sprachen übersetzt werden, ermöglicht internationalen *devotees* auch ohne Kenntnis einer indischen Sprache (und zum Teil ohne Kenntnis der englischen Sprache) den Zugang zur Religiosität des MAM. Im indischen Kulturraum ist es Kulturfremden oftmals unmöglich, an Zeremonien wie Pujas in Tempeln teilzunehmen, da ihnen entweder als Nicht-Hindus der Zutritt und eine Teilnahme von vornherein verweigert werden oder sie aus Unkenntnis und Unverständnis nicht teilnehmen können. Amma eröffnet internationalen Anhänger_innen die Möglichkeit einer direkten, aktiven Teilnahme, was für viele internationale *devotees* eine Motivation zur Gefolgschaft darstellt. Ashrams, Zentren und Ortsgruppen gibt es mittlerweile in ganz Indien und vielen anderen Ländern auf allen Kontinenten.⁶⁶

⁶⁴ Amma und ihre Organisation erfahren seit den Anfängen ihrer Tätigkeit auch immer wieder offizielle und internationale Anerkennung. Die Mata sprach zweimal vor dem „Parlament der Weltreligionen“ sowie mehrere Male vor den Vereinten Nationen als geladene offizielle Repräsentantin des Hinduismus. 2010 verlieh ihr die New York State University die Ehrendoktorwürde der Fakultät für Geisteswissenschaften für ihre Dienste an der menschlichen Gemeinschaft. 2015 wurde sie von Papst Franziskus zu einem Treffen auserwählter geistlicher Führungsfiguren geladen, wiederum in der Rolle als Vertreterin des Hinduismus.

⁶⁵ Dies entspricht auch meinen eigenen Beobachtungen hinsichtlich internationaler *devotees*, unter welchen sich ebenfalls auffällig viele Akademiker_innen befinden.

⁶⁶ Eine Übersicht der weltweiten Zentren und Gruppen findet sich unter <http://www.amma.org>; zuletzt geprüft am 31.1.18. Das deutsche Hauptzentrum „M.A. Center Germany – Seminarzentrum Hof Herrenberg e.V.“

Amma gilt unter ihren *devotees* als weltoffen und weltzugewandt. Ihre Außergewöhnlichkeit und ihre Ausstrahlung werden oft hervorgehoben: „Amma ist ein Magnet. Sie hat so eine Ausstrahlung und Anziehungskraft! (...) Als ich sie das erste Mal sah, spürte ich sofort diese Energie und fühlte mich stark angezogen.“ (deutsche *devotee*, GN 11/11). In diesem Sinne auch ein deutscher Besucher: „Wenn sie spricht, sitzen alle gebannt und schweigend da und hören ihr zu, obwohl sie Malayalam spricht und sie keiner versteht. Dazu gehört schon eine gewisse Ausstrahlungskraft!“ (GN 11/11). Amma begeistert ihre Anhänger_innen in starkem Ausmaß. Das Konzept des Charismas kann als Erklärungsansatz dienen, um das soziale Phänomen des Gurus und seiner Gefolgschaft zu verstehen (vgl. zum Beispiel Warrier 2003b: 255 oder Knott 2009: 43). Nach Max Weber bedeutet Charisma:

eine als außeralltäglich (...) geltende Qualität einer Persönlichkeit (...), um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus ‚objektiv‘ richtig zu bewerten sein würde, ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den ‚Anhängern‘, bewertet wird, kommt es an. (Weber 1985: 140)

Charisma besitzt eine Person nur, wenn sie von einem Gegenüber oder ‚Publikum‘ als ungewöhnlich anerkannt wird (vgl. ebd.).

Auch Wunder oder die Wundertätigkeit Ammas spielen eine bedeutende Rolle in der Gurukonstruktion. Amma wird zwar nicht vorrangig als ‚Wundertätige‘ angesehen, Narrative über von ihr vollbrachte Wunder zählen aber zum geteilten Allgemeinwissen aller *devotees*, wie zum Beispiel, dass sie vor vielen Jahren Milch in Pudding, der niemals zur Neige ging, verwandelt hätte oder Lepra-Kranke Linderung erfahren hätten, nachdem sie deren Wunden ausgeleckt hätte. Als größtes Wunder gelten unter ihren *devotees* aber Ammas ‚unendliche Liebe‘, ihre Umarmungen und die von ihr ins Leben gerufenen Projekte: „The greatest miracle of amma is the power of her love, which has a transforming effect.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2003: 56).

Auch dass Amma als indische Frau, ohne abgeschlossene Schulausbildung und aus einer Fischerfamilie stammend eine derart große Organisation und ein mittlerweile millionenschweres Unternehmen leitet, wird als Beweis ihrer Außergewöhnlichkeit angesehen. Die Mata sei zudem die einzige Frau, die jemals in Indien ein Ashram auf dem Familiengrund erbaut hätte (vgl. ISW). Sie berät als spirituelle Führungsperson einflussreiche Personen aus

befindet sich im Brombachtal im Odenwald (siehe <http://www.hof-herrenberg.de/>; 31.1.18). Auch in München gibt es ein ‚Amma-Haus‘ und eine rege besuchte, lebendige Satsanggruppe, die neben wöchentlich stattfindenden Satsangs mit gemeinsamen Rezitationen, Gesängen, Gebeten, Vorträgen und Meditation auch andere Veranstaltungen wie Yogakurse, Informationsabende für einen ökologischen Lebensstil oder Tanzveranstaltungen anbietet (siehe <http://www.amma.de/zentren-muenchen>; 31.1.18).

Politik und Wirtschaft, die sich öffentlich als *devotees* bekennen. In Indien immer noch unüblich, führt sie als Frau selbst Zeremonien und Pujas aus und weiht Tempel ein.

In den Einrichtungen des MAM sind viele Frauen in Führungspositionen anzutreffen, beispielsweise werden alle Schulen von Brahmacharinis geleitet.⁶⁷ Laut Brahmacharini Meera ermutige Amma alle Frauen, *renunciates* wie auch *devotees*, eine Ausbildung zu absolvieren und verantwortungsvolle Positionen in verschiedensten Institutionen zu übernehmen (vgl. GN 12/12). Zudem bildet MAM Brahmacharinis zu Pujarinis aus. Dass in Amritapuri sowie in den *Brahmasthanam*-Tempeln⁶⁸ und in anderen Einrichtungen des MAM Frauen Pujas ausführen, führt immer wieder zu Konflikten und Protesten vor allem konservativer Hindus.

Devotees erklären sich Ammas Außergewöhnlichkeit durch ihre Göttlichkeit. Denn Amma gilt als göttliche Inkarnation oder Avatar-Guru, als Gott in einem menschlichen Körper. Ein indischer Politiker nennt sie „a walking form of God“ (<http://www.amritapuri.org/63404/16-jaipur.aum>, zuletzt geprüft am 30.1.18), ähnlich Jane Goodall, die sie als „God's love in a human body“ (<https://www.amritapuri.org/testimonial/jane-goodall>, zuletzt geprüft am 30.1.18) bezeichnet. Immer wieder wird auf die Körperlichkeit des ‚Göttlichen‘ in und durch Ammas Person hingewiesen und Ammas Körperlichkeit – zum Teil ästhetisch ausschmückend – thematisiert:

To see how God walks, how he talks, how he looks, how he blesses, God's attributes, all of it we are able to experience on a physical level when we come to Amma. (...) We are very fortunate to have Amma's darshan and embrace. I consider myself to very fortunate to get an embrace from God Herself. (Padmashree Vijay Bhatkar, <http://www.amritapuri.org/63227/16-pune.aum>, zuletzt geprüft am 6.4.16)

Amma verbindet in ihrer Person also Spiritualität und Körperlichkeit, repräsentiert das ‚Heilige im Körper‘. Sie vereint das Geistige und das Materielle, das ‚Heilige‘ und das ‚Profane‘, und löst damit das Spannungsverhältnis zwischen jenen Sphären auf (vgl. hierzu auch Babb 1983). Das eigentlich nicht sinnlich wahrnehmbare Göttliche wird als inkarniert in einem menschlichen Körper gedacht, und dies mit allen Konsequenzen. Das Körperbild, welches von Amma existiert, folgt zwar zum einen demjenigen eines durchschnittlichen menschlichen Körpers, um aber doch in vielen Punkten entschieden davon abzuweichen.

⁶⁷ Mündliche Information von Brahmacharini Meera, GN 12/12.

⁶⁸ Die von Amma an verschiedenen Orten in Indien errichteten *Brahmasthanam*-Tempel „wurden geschaffen, um menschliches Leiden zu vermindern und die wahren Prinzipien hinter der Gottesverehrung in Tempeln zu lehren. Diese Prinzipien zeigen die der Vielfalt zugrundeliegende Einheit und unterstützen die Entfaltung der in jedem von uns vorhandenen Göttlichkeit“ (IM 5). Im Zentrum dieser Tempel befindet sich ein *pratishta*, ein Bildnis Gottes, welches aus einem viereckigen Stein besteht, der auf seinen vier Flächen je ein Bildnis verschiedener Formen des Göttlichen zeigt, und zwar die Halbreliefs von Devi, Shiva, Ganapathi und Rahu (der Schlange) (vgl. ebd.). Für Raj stellen die Tempel auch eine innovative Form der Dynamik dar („defying and transcending tradition“, ebd. 2004: 215). Der erste Tempel wurde 1988 in Kodungallur, Kerala, errichtet.

Ammas Über-Menschlichkeit wird auch über ihre Körperlichkeit und über ihren Körper konstruiert.

So ist zwar bekannt, dass sie von den vielen Umarmungen unter Schulterproblemen leidet. Oft ist beobachtbar, dass *devotees* sie massieren. Allerdings gibt es viele Gelegenheiten, in welchen betont wird, dass Ammas Körper nicht ‚ganz normal‘ funktioniert und sich von ‚normalen‘ menschlichen Körpern unterscheidet. Amma sei beispielsweise nie krank oder erkältet trotz der vielen nahen menschlichen Kontakte. Auch kursiert die Meinung, dass sie kaum esse, Essen auch nicht benötige und lediglich zu sozialen Zwecken speise, und dass Amma so gut wie nie schläfe. Swamini Krishnamrita, welche kaum von Ammas Seite weicht, erwähnt in einem Gespräch, dass Amma sich zwar für einige Stunden hinlege. Was Amma dann tue, wisse sie aber nicht, ob sie also schläfe wie andere Menschen. Denn *mahatmas*⁶⁹ schliefen im eigentlichen Sinne nicht, sie wären immer im „consciousness“ (ISW), im ‚vollen Bewusstsein‘. Ammas Wahrnehmung wird zudem als ungewöhnlich und ‚andersartig‘ betrachtet. Sie nehme ‚mehr‘ und ‚anders‘ wahr als ‚wir‘, sie sähe zum Beispiel Vergangenheit und Zukunft (vgl. deutsche *renunciate*, GN 11/12).

Eine weitere ästhetische Auffälligkeit ist die Betonung von Ammas Schönheit, die bei jeder Gelegenheit hervorgehoben wird, so zum Beispiel ein deutscher *devotee*: „Sie ist schön, wird immer schöner, sie altert nicht!“ (GN 11/12). Auch ihre Bewegungen beim Tanz gelten als ‚anmutig‘, ‚erhaben‘ und ‚schön‘, was häufig betont wird. Bezuglich der Schönheit ist eine Parallele zu *Devi*⁷⁰ auszumachen, als eines derer Hauptmerkmale ebenfalls die Schönheit gilt. Die Mata gilt zudem als ‚moderne Guru‘. Amma wisse um die Bedürfnisse des ‚modernen‘ Menschen, sie gehe auf diese ein und biete Lösungen. Ihr gelänge eine Verbindung von Tradition und Moderne:

Everything that Amma is doing for us is just leading us on that traditional journey in the most modern way, and that's a beautiful synthesis of everything that amma does. She just knows for today's world, for today's people what we need, in all different areas, and she can work on everyone, in a different way, all at the same time. (Swamini Krishnamrita, <http://www.youtube.com/watch?v=CuiVqrUnSlo>, 0:42-1:07; zuletzt geprüft am 30.1.18)

Auch Warrier macht eine ähnliche Feststellung: „It is important to most devotees that the Mata's is a modern, this-worldly enterprise which aims at social welfare, and engages devotees in activities directed at serving society“ (Warrier 2003b: 278). Aufgrund des sozialen Engagements wird Amma die ‚Guru der Taten‘ genannt, was auf die zahlreichen von ihr initiierten Projekte anspielt. Häufig wird der Verweis auf ihr karitatives Schaffen auch als

⁶⁹ *Mahatma* (Skrt.) bedeutet soviel wie ‚große Seele‘ und ist ein Ehrentitel (vgl. Johnson 2010: 194).

⁷⁰ *Devi* (Skrt.) steht für ‚Göttin‘ und kann sich auf jede weibliche Gottheit des Hinduismus beziehen (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 91).

‘Legitimation‘ Ammas als Guru und der eigenen Gefolgschaft, vor allem Nicht-*devotees* gegenüber, angewendet, da Wohltätigkeit auf allgemeine soziale Anerkennung stößt. So erzählt eine schweizerische *devotee* im Familien- und Bekanntenkreis jedes Mal, wenn sie für mehrere Wochen in das Ashram Amritapuri fährt, dass sie anlässlich der Mitarbeit bei einem Entwicklungshilfeprojekt nach Indien fliege (GN 12/13).

Die Liste der von MAM beziehungsweise von „Embracing the World“ (ETW)⁷¹ betriebenen Projekte und Einrichtungen ist beachtlich: Waisenhäuser, Krankenhäuser⁷², mobile Krankenstationen, 47 Schulen (*Amrita Vidyalayam*), Universitäten (*Amrita Vishwa Vidyapeetham*, siehe <https://www.amrita.edu/>, zuletzt geprüft am 30.1.18). *Women’s empowerment* sowie Umweltschutz sind weitere Schwerpunkte der Tätigkeiten von MAM beziehungsweise ETW. Es gibt zahlreiche Projekte zur Förderung und Unterstützung von Frauen – Ausbildungsangebote, Mikro-Kredite, Witwenrenten (*Amrita Nidhi pension* für über eine Million Frauen) –, Baumpflanzaktionen, „Müllprojekte“ (*Amala Bharatam*, siehe unter <https://e.amritapuri.org/abc/>, zuletzt geprüft am 30.1.18) oder die Schulung von Landwirten in Bezug auf ökologische und nachhaltige Anbauweisen.

MAM und ETW tragen sich überwiegend durch freiwillige Mitarbeit und ehrenamtliche Tätigkeit von *devotees*. Finanziert werden die Organisation und die Projekte durch Spendengelder und durch den Verkauf – online sowie auf den internationalen Programmen und in den lokalen Zentren – zahlreicher, überwiegend im Ashram oder im Auftrag des Ashrams hergestellter Produkte (*Amrita Organics* – Gesundheitsartikel und Kosmetika, *Amrita Books* – Bücher – und andere Medien, Schmuck, Accessoires, Kleidung und Textilien, Devotionalien). Der MAM weist eine Unternehmensstruktur und eine erkennbare Eigenmarke, eine *corporate identity* auf, welche auch eine spezifische Ästhetik umfasst. Das „Imperium“ wird auch untermauert durch den (weltweiten) Vertrieb der Zeitschrift *Matruvani* wie auch den Fernsehsender *Amrita TV*.

2.1.2 Ammas Lehre

Ammas Lehre folgt in ihren Grundzügen der hinduistischen *Bhakti*-Religiosität⁷³ und *Vedanta*-Philosophie⁷⁴ (genauer dem *Advaita Vedanta*, wie es zum Beispiel Shankara vertritt).

⁷¹ Seit einigen Jahren existiert für das weltweite Netzwerk von humanitären Organisationen, die durch MAM ins Leben gerufen werden, eine neue Dachorganisation mit dem Namen „Embracing the World“ (ETW, siehe <http://www.embracingtheworld.org/>; zuletzt geprüft am 30.1.18).

⁷² Das AIMS-Klinikum in Cochin beispielsweise gilt als eines der modernsten Krankenhäuser Indiens, dort fand 2004 die erste Lebertransplantation in Kerala statt (<http://www.amritapuri.org/17989/14iver.aum>; 30.1.18).

⁷³ *Bhakti* (Skrt.) steht für „Liebe zu Gott, Hingabe, Teilhabe“ und bezeichnet eine devotionalistische Religiositätsform (vgl. Michaels 2012: 443, Fischer-Schreiber 1986: 36).

Bhakti marga oder *Bhakti Yoga*, kurz *Bhakti*, gilt als der ‚Weg der Liebe und Hingabe‘ und wird in der *Bhagavad Gita* (BG XII) neben dem ‚Weg des Wissens‘ (*jnana marga*) und dem ‚Weg des Handelns‘ (*karma marga*) als ein Heilsweg angepriesen, welcher spirituell Suchende zur Befreiung führt. Neben dem intuitiven Wissen, dem Erkennen des *brahman*⁷⁵, und der Erfüllung der Pflichten durch Handeln, gilt auch die treue, ergebene und liebende Hingabe als Mittel zur Erlösung. Der Erlösungsweg verschiebt sich so von intellektueller oder ritueller Tätigkeit hin zu emotionaler Hingabe. Die besonders seit dem Mittelalter sich ausdehnende *Bhakti*-Bewegung ist vermutlich südindischen und dravidischen Ursprungs und geht auf vor-vedische Wurzeln zurück (vgl. Zaehner 1986: 125): Sie geht von den unteren Gesellschaftsschichten aus und kann in mancher Hinsicht als revolutionäre Volksbewegung gelten, da sie einen ausgeprägten sozialdemokratischen Charakter aufweist und zum Beispiel die Stellung der Frauen verbessert.⁷⁶

*Advaita Vedanta*⁷⁷ gilt als ‚Lehre der Nicht-Zweiheit‘. Zentrale Aussage ist die Annahme der Identität von *atman*⁷⁸ und *brahman*. Oberste (und einzige) Realität stellt laut der Lehre das *atman* oder *brahman* dar. Das individuelle Selbst, welches sich selbst als eine Einheit mit begrenztem Bewusstsein erscheint und daher unter einer grundsätzlichen Fehleinschätzung der eigenen Natur leidet, ist in Wahrheit nichts anderes als *brahman* selbst. Das erkenntnistheoretische Ziel des limitierten individuellen Bewusstseins, welches häufig auch als ‚Ego‘ bezeichnet wird und sich fälschlicherweise mit Körper, Gedanken oder Gefühlen identifiziert, ist, sich selbst von der Trennung und Vereinzelung zu befreien (vgl. Ram-Prasad 2009: 726). Amma drückt diesen Gedanken in ihrer metaphorischen Sprache folgendermaßen aus: „Say, there are 1000 pots of water kept in a place. And the sun is shining brightly. We might see 1000 suns reflected in those 1000 pots of water. Actually, there is only one sun. Similarly, the Atman is just one. This Atman is all-pervading“ (<http://www.amritapuri.org/18758/14munich.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18). ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Selbsterkenntnis‘ oder ‚Selbstbefreiung‘ (*moksha*), das menschliche Lebensziel schlechthin, welches zur ersehnten Befreiung aus dem Kreislauf von *Karma* und

⁷⁴ *Vedanta* (Skr.) bedeutet ‚Ende des Veda‘ und bezeichnet die Schlussbetrachtungen der *Veden*, wie sie zunächst in den *Upanishaden* enthalten sind (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 427).

⁷⁵ *Brahman* (Skr.) bezeichnet das ewige, unvergängliche Absolute, die All-Seele, die höchste, nicht-duale Wirklichkeit des *Vedanta* (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 49). Wenn *brahman* eine konkrete Form annimmt, wird es zu *Ishvara* („Herr des Universums“), die Vorstellung eines persönlichen Gottes als Schöpfer der Welt, Fischer-Schreiber 1986: 164). Ich bleibe bei dem Wort *brahman* bei der kursiven Schriftweise, um einer Verwechslung mit dem Gott *Brahma* vorzubeugen.

⁷⁶ Ausführlicher zu *Bhakti* siehe Michaels 2012: 277-285.

⁷⁷ Ausführlicher zu *Advaita Vedanta* siehe Michaels 2012: 296ff.

⁷⁸ *Atman* (Skr.) bezeichnet das Selbst, den Wesenskern, die Seele (vgl. Michaels 2012: 443).

Wiedergeburt⁷⁹ führt, bedeutet demnach die Erkenntnis jenes wahren Selbst und die Erkenntnis der Einheit aller Wesen:

To know the Self means to see others as your own Self, others' joy as your own joy, others' sorrow as your own sorrow. When your finger pokes your eye, you console both the finger and the eye, that will be his attitude. Like the mirror, which reflects without attachment, you experience others' emotions without becoming attached to them. No one is different from you. (Amma, <https://www.amritapuri.org/68255/17mahatma.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18)

Amma ändert gewisse Teile der traditionellen Lehren ab, nimmt Fragmente aus verschiedenen Schulen und Traditionen, auch nicht-hinduistischen, auf und verwebt sie miteinander. Als ‚verwirklichte Seele‘ bringe sie ‚ihr Eigenes‘ hervor, ihre Lehre komme ‚aus ihr heraus‘ und gilt als einzigartig (vgl. ISW). Amma lehrt durch eine unkomplizierte und klare, oft humorvolle Ausdrucksweise und verwendet viele lebensnahe, häufig ästhetische Metaphern und Geschichten. Die Lehre zeichnet sich zudem durch Praxisorientierung aus. Zu viel Theorie würde „das Herz austrocknen“ (ISA1). Amma lehrt vor allem auch durch ihr Vorbild und ihr Tun – „she walks the talk“ (Yolanda King, siehe <https://www.amritapuri.org/49548/03-yking.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18).

Als eine zentrale Schrift gilt die Bhagavad Gita, die im MAM als Lehrtext in Unterrichtseinheiten, welche auf verschiedenen indischen Sprachen wie auch auf Englisch stattfinden, behandelt wird. Auf die Bedeutung jener Schrift im MAM weist auch hin, dass das Eingangsportal des Haupttempels in Amritapuri mit einer riesigen Nachbildung einer Szene aus der Gita (Krishna und Arjuna in der Pferdekutsche) verziert ist. Amma verweist des Öfteren in ihren Reden auf Aussagen aus dieser Schrift und eine eigene Gita zählt zu den wenigen Besitztümern aller *ashramites*. Verbreitet gilt dieses Werk als ‚Bibel‘ der Hindus und als die Quintessenz aller heiligen Hindu-Schriften.

Gelehrt wird ein „Weg der Mitte“ (ISA1). Amma empfiehlt eine gemäßigte Lebensweise, die das *dharma* (Lebensaufgaben und -pflichten) erfüllt. Sie rät ihren Schützlingen nicht zu extremen Verhaltensweisen wie langen Meditationen oder wochenlangem Fasten, auch nicht zu einem Leben im Rückzug. Auch spirituelle *Aspirant_innen* sollten „in die Welt hinausgehen“ (ebd.).

Weitere zentrale Inhalte von Ammas Lehre stellen ‚Liebe‘ und ‚Mitgefühl‘ dar. Liebe sei die ‚eigentliche Natur des Menschen‘: „Love is a maha-mantra“, ausgedrückt in Worten und

⁷⁹ Die Karmalehre besagt in der Kurzfassung, dass gute wie auch schlechte Erfahrungen das Resultat vergangener Taten in diesem oder in früheren Leben sind. Eine derartige Kurzfassung wird der äußerst komplexen Karmatheorie allerdings nicht im Geringsten gerecht. Ausführlicher zum Beispiel Michaels 2012 171ff.

Taten.⁸⁰ Entscheidend für den spirituellen Fortschritt sei die Haltung von Bhakti – liebender Hingabe an das Göttliche wie auch an den oder die Guru. Mitgefühl allen Wesen gegenüber und der selbstlose Dienst am Nächsten sind weitere erstrebenswerte Eigenschaften, die zu innerem Frieden und zur Selbstbefreiung führen: „Understand that everything is the Self and serve others. In order to purify the mind, selfless service is required. Then, grace will come to you. The impulse to help others is a higher state of mind. The beginning and end of spiritual life is compassion“ (Amma, <http://www.amritapuri.org/17974/14goal.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18).

Körper und Sinnlichkeit in der Lehre

Körper und Sinne sind im MAM Thema zahlreicher Satsangs, Gespräche oder Texte. Sinne finden zudem in der Lehre Ammas häufig metaphorische Verwendung, wie in folgendem Beispiel:

An die Leben von Mahatmas zu denken ist wie eine Parfümfabrik zu besuchen. Deine Kleider beginnen zu duften ohne dass Du etwas dafür tun müsstest. Über die Leben boshafter Leute nachzudenken ist jedoch wie der Besuch in einer Kohlefabrik: Unsere Kleider werden rußig, selbst wenn wir die Kohle nicht direkt anfassen. (Amma, <http://www.amma.de/3853/weihnachten-2015>; zuletzt geprüft am 30.1.18)

Derartige Darstellungen intensiver Sinneseindrücke – häufig verknüpft mit dem Heranziehen von Extremen – rufen im Inneren der *devotees* starke Impressionen und Empfindungen hervor. Vor allem die Sinneslehre der Bhagavad Gita ist von großer Bedeutung im MAM wie auch im gesamten hinduistischen Kontext. In der Bhagavad Gita erklärt Krishna, wie die Wahrnehmung gefärbt ist vom Bewusstsein, der Erkenntnis und den vergangenen Erfahrungen der Person (BG XVII.1-3). Auch Amma formuliert in einem Satsang in München: „Bewusstsein ist die Kraft, die uns sehen lässt, hören lässt“ (FN 11/11).

Laut der Gita gibt es fünf Sinnesbereiche: Farbe, Klang, Berührung, Geschmack, Geruch (vgl. Griffiths/von Brück 1993: 290). Es werden zehn Sinne erwähnt: die fünf Sinnesorgane (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Haut) und die fünf Handlungsorgane (Hände, Füße, Mund, Anus und Genital). Die zehn Sinne umfassen also auch Handlungsorgane und entsprechen daher nicht einer Sicht der Sinne als passive Datenempfänger oder -kollektoren, sondern erinnern an die antike Auffassung der Sinne als Kommunikationsmedien (vgl. Classen 1993: 2). Auch der *manas*⁸¹ wird zu den Sinnen gezählt, genießt aber eine Sonderstellung, denn er verarbeitet alle

⁸⁰ Amma in *Amritavani* Nr. 263, Nov. 2016; einzusehen unter <http://www.amritapuri.org/66509/16-lovepoint.aum>; zuletzt geprüft am 30.1.18.

⁸¹ *Manas* bezeichnet das Denken oder den Geist. Von (auch deutschen) *devotees* wird überwiegend die englische Bezeichnung *mind* verwendet.

Sinneseindrücke und setzt die in der Folge entstehenden Emotionen, Wünsche und Wollen in Handlungen um (vgl. Griffiths/von Brück 1993: 419).

Mohan, der Ashramastrologe, erwähnt ebenfalls fünf Sinne, die er als ‚Türen‘ bezeichnet („You know this world through 5 senses, 5 doors.“, GN 12/13), wobei nur maximal drei Sinne zur selben Zeit wahrnehmen könnten. Und auch die fünf weißen Pferde des Streitwagens der Szene von Arjuna und Krishna symbolisieren die fünf Sinne, die durch den Wagenlenker (Einsicht) über die Zügel (Denken) „gebändigt“ werden müssen (ISA1). Denn über die Sinneskanäle wird „Energie verschwendet, die man so mühsam durch die Meditation angesammelt hat“ (ISA1).

Der menschliche Körper wird als in starkem Zusammenhang mit der ‚Natur‘ und dem Universum stehend gedacht. Seine Bestandteile bildeten die fünf Elemente: „Man is a part of nature. We have come from nature. The human body is comprised of the five natural elements“ (Amma, <http://www.amritapuri.org/15745/59birthday.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18). Allerdings wird der Körper als über die materielle Ebene hinausgehend konzipiert und als mehrschichtiges Ding begriffen, welches sowohl aus physischer oder ‚materiell manifestierter‘ wie auch aus ‚feinstofflicher‘ Substanz besteht. Die feinstofflichen Dimensionen der Körperlichkeit gelten als nicht über die fünf Alltagssinne wahrnehmbar. Eine Wahrnehmung jener Dimensionen könnte allerdings geschult werden, zum Beispiel durch yogische Übungen.

Von großer Bedeutung ist außerdem, wie bereits angedeutet, dass der physische Körper, der über die Alltagssinne wahrnehmbar ist, nicht die ‚wahre Natur‘ des Menschen ist. Immer wieder begegnet der Hinweis: „You are not the body“ (Amma, <https://www.amritapuri.org/9751/04-givebody.aum>; zuletzt geprüft am 8.12.17). Überhaupt ist das, was über die fünf Alltagssinne wahrnehmbar ist, letztlich nichts als *maya* – eine Illusion. ‚Wahrheit‘ oder die ‚wahre Natur‘ des Menschen – *atman* oder *brahman* – kann nicht über die fünf Sinne wahrgenommen werden. Das *brahman* kann zudem nicht an einer spezifischen (Körper-)Stelle lokalisiert werden, sondern gilt als alles durchdringend. In Ammas Worten:

Just as the electric current passing through the bulb is separate from the bulb, your true nature is different from your body. Of course, the light comes through the bulb but it doesn't belong to the bulb. Your true nature is the Atman. If you realize the pure self, you become an all-knower. (<https://www.amritapuri.org/19448/15tatvamasi.aum>; zuletzt geprüft am 8.12.17)

Selbstverwirklichung und der Körper weisen laut Amma keinen direkten Zusammenhang auf.⁸² Dennoch wird das *brahman* häufig mit einer Körperstelle in Verbindung gebracht, nämlich der Stelle zwischen den Augenbrauen, dem *Ajna-Chakra*, welches auch als das ‚dritte Auge‘ bezeichnet wird.⁸³

Im Gegensatz zur Unvergänglichkeit jener ‚wahren Natur‘ ist der Körper vergänglich. Immer wieder wird jene Vergänglichkeit des Körpers stark betont:

Like the flower that withers away, the body will inevitably fall off one day. The mahatma has no attachment to the body. In fact, there is nothing to lose, nothing to discard. It is like the sun, even though we see the sunrise and the sun set, really the sun never sets or rises, it is always shining. The Atma is like this. The Atma is changeless. Like the iron filings moving in the presence of the magnet, the Atma is the magnet, it does not move, though the body of the mahatma might move. (Amma, <https://www.amritapuri.org/68255/17mahatma.aum>; zuletzt geprüft am 8.12.17)

Auch die Vergänglichkeit der sinnlichen Eindrücke wird hervorgehoben. Amma verweist, ebenso wie viele andere neo-hinduistische Lehrer_innen, immer wieder auf die Flüchtigkeit sinnlichen Glücks. Dass sinnliche Genüsse nicht von dauerhafter Wirkung sind und schnell vergessen werden, sei ein Beweis dafür, dass sie nicht ‚wahrhaftig‘ sind (vgl. ISA1). Diese Ansicht bestimmt auch ihre (niedrige) Wertigkeit.

Der Körper wird also als vorübergehendes ‚Zuhause‘ angesehen, welches früher oder später verlassen werden muss. Amma rät ihren *devotees*, sich gut vorzubereiten beziehungsweise immer vorbereitet zu sein, den Körper zu verlassen und ins ‚wahre Zuhause‘ zurückzukehren:

If you are staying in a rented house and the owner asks you to vacate the property, you do not worry as long as you own your own house, which you can easily return to. Our body is like a rented house. Anytime we may be evicted. We need to cultivate the knowledge that the Atma is our true home. That way, just as we check out happily from a hotel, we will have the same sort of attitude when leaving the body. (<https://www.amritapuri.org/on/mind>; zuletzt geprüft am 8.12.17)

Viele *devotees* haben die Vergänglichkeit des Körpers ständig im Hinterkopf, betonen diese zu jeder Gelegenheit und versuchen, sie sich bewusst zu machen. Diese Einstellung fließt auch in die Lebensgestaltung und -planung mit ein. So erzählt mir eine etwa fünfzigjährige Schweizerin, dass sie ihr Haus und all ihr Hab und Gut in der Schweiz veräußert habe und zur Untermiete wohne, wenn sie ihre Heimat für ein paar Wochen im Jahr besucht. Das seien die ‚ersten Schritte ‚to leave the body‘‘ (GN 09/12). Ziel in ihrem Leben sei, sich auf das Verlassen des Körpers vorzubereiten.⁸⁴

⁸² „Self-realization and the body have no connection“ (Amma, <https://www.amritapuri.org/68255/17mahatma.aum>; zuletzt geprüft am 8.12.17).

⁸³ Mohan allerdings lokalisiert das ‚dritte Auge‘, welches für ihn das grenzenlose, alles durchdringende ‚reine Bewusstsein‘ ist, nicht am oder im Körper: ‚The third eye is the pure consciousness. It actually has no place, it is not limited. To know, to be the pure consciousness is the goal of life. There is nothing to achieve, god is truth. Is already there. It’s all about purifying.‘ (GN 11/12).

⁸⁴ Durch diese Aussage zeigt die *devotee* außerdem, dass sie ihre Wohnung, ihr Mobiliar und ihre sonstigen Besitztümer als Erweiterung ihres Körpers ansieht.

Körper und Körperlichkeit werden im MAM aber dennoch nicht negativ bewertet. Wie erwähnt ist die Einstellung verbreitet, dass *brahman* oder das Göttliche überall ist, also auch im eigenen Körper. Der eigene Körper wird daher manchmal als „Tempel“ bezeichnet, auf dessen Gesunderhaltung geachtet werden muss (österreichische *renunciate*, GN 12/13). Ein sorgsamer Umgang mit dem eigenen Körper und die Erhaltung der Gesundheit werden so zu einer Form der Gottesverehrung.

Zudem wird im MAM wie auch in anderen hinduistischen Lehren oft darauf verwiesen, dass eine Inkarnation in einem menschlichen Körper die besondere Chance mit sich bringt, „Befreiung“ zu erlangen. Auf dem Weg zum Ziel der Selbstbefreiung wird der Körper oft als Instrument oder Vehikel bezeichnet. Das Ziel der Befreiung ist nur durch und in einem (menschlichen) Körper zu erreichen. So bemerkt Swamini Krishnamrita: „We need the body. How should we reach the goal without a body? But we should use it in a righteous way, we should control it“ (ISW). Ähnlich äußert sich auch Bhavamrita, die zunächst bestätigt, dass der Körper als Sitz der Sinne ein Hindernis und eine Herausforderung darstellt. Sie betont in diesem Zusammenhang die Rolle des Seva. Um Seva zu leisten, wird ein Körper benötigt. Gleichzeitig hilft Seva, den Körper und die Sinne zu kontrollieren: „If we do seva, we forget everything. And chant your mantra. If there are obstacles do more seva. When we are fully concentrated in seva, we forget everything, every obstacle“ (IBH).

Selbstverwirklichung wird laut Ammas Lehre nur durch Entzägung beziehungsweise Kontrolle des *manas* oder *mind*⁸⁵ erreicht, in diesem Sinne auch ein Zitat aus der Bhagavad Gita: „Erkenntnis erlangt, wer Glaube hat, nur darauf gerichtet ist und die Sinne unter Kontrolle hat. Wer zur Erkenntnis gekommen ist, findet im Nu den höchsten Frieden“ (BG IV.39, Griffiths/von Brück 1993: 113). Sara formuliert folgendermaßen: „Eigentlich, idealerweise, müssten wir praktisch die Fernbedienung unseres Geistes in die Hände nehmen, um den *mind* zu kontrollieren“ (ISA1). Was an die Welt bindet, ist „Anhaftung“ (*attachment*), welche versucht wird zu überwinden durch „Reinigung“ und Kontrolle des *mind*. Um die Gedanken zu kontrollieren, müssen die Sinne „gebändigt“ werden. Sinnliche Eindrücke und Erlebnisse, besonders Genüsse, lenken Menschen stark ab und beeinflussen sie, da diese sich mit ihren Körpern und damit mit sinnlichen Eindrücken identifizieren und an die sinnliche Welt innerlich gebunden (*attached*) sind (vgl. ISA1). Der angestrebte Zustand ist daher zwar nicht „Sinnenlosigkeit“, also der Verlust sinnlicher Wahrnehmung, wohl aber das *non-*

⁸⁵ *Mind* entspricht dem *manas* (Skr.) und wird ins Deutsche häufig mit „Geist“ oder „Verstand“ übersetzt. Da ich jene Übersetzungen nicht für zufriedenstellend erachte und der Ausdruck *mind* unter *devotees* allgemein geläufig ist, bleibe ich meist beim englischen Ausdruck.

attachment, eine innere Loslösung vom Einfluss sinnlicher Eindrücke, die zwar wahrgenommen werden sollen, jedoch nicht die Befindlichkeit und damit die Gedanken und das Handeln der spirituell Suchenden beeinflussen sollen (vgl. ebd.). Sinnliche Eindrücke jedweder Art sollen keinerlei Auswirkung auf die Innerlichkeit und den Gemütszustand haben, was mit Hilfe spiritueller Praxis erreicht werden kann. Die effektivsten Mittel zur Erlangung jenes Ziels beziehungsweise zur Kontrolle des *manas* sind im momentanen ‚Zeitalter‘⁸⁶ laut Amma Bhakti und Seva.

Bhakti und Seva sind denn auch zwei Aspekte, die das Leben in Ammas Hauptashram Amritapuri, welches im folgenden Unterpunkt näher vorgestellt werden soll, stark bestimmen.

⁸⁶ Zur Lehre von den Weltzeitaltern und der Lehre von der zyklischen Welterschaffung und -zerstörung vgl. z.B. Michaels 2012: 330ff.

2.2 Das Ashram Amritapuri

Das Ashram Amritapuri stellt den Hauptsitz des MAM und gewissermaßen eine Manifestation von Ammas Lehren dar. Im Folgenden gehe ich dem Fokus der Arbeit entsprechend besonders auf die Ästhetik des Ortes und der Gemeinschaft, auf Aspekte der Körperlichkeit und Sinnlichkeit ein.

2.2.1 Traditioneller Hintergrund und Geschichte Amritapuris

In der hinduistischen Tradition existiert die Institution der *Gurukula* (wörtlich ‚das Haus des Lehrers‘⁸⁷), die das Zusammenleben von Meister_in und Schüler_in zu Lernzwecken ermöglicht (Steinmann 1986). Der existentielle Charakter der Meisterin-Schülerin-Beziehung und das pädagogische Prinzip werden auch in der Gestalt des Ashrams oder *Maths*⁸⁸ institutionalisiert, welche, gemeinsam mit dem aufstrebenden Tempelwesen, seit dem Mittelalter eine blühende Entwicklung erfahren. Diese klosterähnlichen Einrichtungen sind (mehr oder weniger) im Einzugsbereich der Zivilisation gelegen und kirchenähnlich strukturiert (ebd. 23).

Eine Beschreibung eines ‚Idealtypus‘ des Ashrams findet sich in der *Yogavasisista* (Schrift aus dem 13./14. Jahrhundert). Dort wird das Ashram geschildert als schwer zugänglicher und abgelegener Ort jenseits von Stadt und Gesellschaft, in schöner, unberührter, üppiger Natur (vgl. Steinmann 1986: 21f.). Auch ikonografische und literarische Bilder zeigen Asketen in der Natur und umgeben von Tieren. Vermittelt wird immer eine „Grundstimmung der Abgeklärtheit (prasada), der friedvollen Ruhe (santi) und der inneren Stille (mauna) (...), in welcher Einsiedler, Meister und Schüler in Harmonie mit der Natur der asketischen und meditativen Selbstzucht und Selbstvervollkommenung nachleben“ (ebd. 22).

Die ursprüngliche, naturverbundene und natürlich gewachsene Form des Ashrams ist lose strukturiert, selbsttragend und meist schwer zugänglich und daher geschützter vor der Außenwelt als der *Math*, welcher religiös und soziokulturell eingebundener ist. Das mittelalterliche *Math* erfüllt auch soziale, ökonomische, politische und kulturelle Funktionen. Meist sind ein Hospital mit Apotheke und eigener Arzneimittelproduktion, ein Waisenhof, eine Volks- und Vedaschule, eine Bibliothek und ein Publikationsdepartment für die Veröffentlichung traditioneller Texte in der Institution integriert. Zudem werden die *Maths* immer stärker an bestimmte Tempel gebunden, mit welchen sie letztlich ein „symbiotisches

⁸⁷ Vgl. Böhlingk Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung, <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php>; zuletzt geprüft am 2.2.18.

⁸⁸ Klosterähnliche Einrichtung, ähnlich einem Ashram. Die Begriffe *Math* und *Ashram* werden in dieser Arbeit wie auch im MAM als Synonyme verwendet.

Verhältnis“ (ebd. 24) eingehen. Genährt wird deren blühende Entwicklung durch das im Hinduismus zentrale Gebot der Schenkung (*dana*), welches dem aufrichtig, offenherzig und ehrerbietig Gebenden und ebenso Empfangenden „den Himmel“ verspricht (ebd.).

Die modernen Formen der Ashrams bekannter Gurus wie Chandra Mohan Jain („Osho“) in Pune, Sri Aurobindo in Pondicherry, Ramana Maharshi in Tiruvanamalai oder Amma in Amritapuri stellen große Zentren dar, in welchen eine internationale Anhängerschaft lebt. Zweck der Gemeinschaft ist nach wie vor eine „ganzheitliche“ und religiöse Erziehung und der spirituelle Fortschritt der Bewohner_innen. Auch kulturelle und soziale Funktionen werden nach wie vor übernommen. Die Institutionen sind hierarchisch strukturiert und werden von ein bis zwei Personen (dem oder der Guru) geleitet.

Auch laut der im MAM verbreiteten Definition ist ein Ashram ein Ort, an welchem spirituelle Aspirant_innen mit einem oder einer Guru zusammenleben (IM 10: 1). *Ashrama* bedeutet „Anstrengung“ und beziehe sich auf das „Streben nach Einheit mit Gott“ (ebd.).

Amritapuri (Sanskrit) bedeutet in etwa „Ort der Unsterblichkeit“ (IM 10: 1) und bezeichnet den Komplex des Hauptashrams des MAM, welches auch den Hauptsitz der weltweit aktiven Organisation „Embracing the World“ darstellt und Hunderten von spirituellen Aspirant_innen wie auch *devotees* ein „spirituelles Zuhause“ (GN 11/12) bietet. Das Ashram liegt an der Malabarküste im Südwesten Indiens, im Bundesstaat Kerala (Malayalam für „Land der Kokospalmen“) und im *Panchayat*⁸⁹ Alappad des Distrikts Kollam, in der Nähe des Dorfes Vallikavu.

Das Ashram Amritapuri wird auf dem Grund von Ammas Elternhaus errichtet. Die Anfänge des Ashrams reichen in die 1970er Jahre zurück, als einige Schüler_innen beginnen, sich um die Mata zu sammeln und dauerhaft in ihrer Nähe verweilen wollen. 1981 wird das Ashram formell registriert und der *Mata Amritanandamayi Math* offiziell gegründet. Anfangs besteht das Ashram aus dem Familienhaus und zwei Strohhütten in dessen unmittelbarer Nähe. Die wenigen Brahmacharis, die sich um Amma sammeln, schlafen auf dem Sand unter freiem Himmel. Amma bewohnt eine kleine Strohdachhütte neben dem Elternhaus, welche als Küche und Schlafräum für sie selbst und die Brahmacharinis dient. Der Darshan findet im Kuhstall der Familie statt. Ammas Vater willigt ein, diesen zu einem kleinen Tempel umzubauen, vor allem, da er um den Ruf seiner Tochter besorgt ist und nicht will, dass diese im Freien, für alle sichtbar, ihre Darshans in Form von Umarmungen gibt. Dieser Kuhstall ist der heutige Kalari-Tempel, in welchem die täglichen Puja-Zeremonien durchgeführt werden. Nach und

⁸⁹ Panchayat ist eine dezentrale lokale Selbstverwaltungseinheit.

nach werden weitere Hütten auf dem Familiengrundstück errichtet und für Amma ein schlichter Raum eingerichtet, in dem sie noch heute haust. Da die Menschenmengen, welche zu Ammas Darshan erscheinen, immer größer werden, wird der Kali-Tempel, das erste große Zementgebäude auf dem Grundstück und (immer noch) das zentrale Gebäude des Ashrams, errichtet, dessen Bau fünf Jahre dauert (1988-1992), da die finanziellen Mittel des Ashrams zu dieser Zeit noch sehr begrenzt sind.

Außer dem Kalari-Tempel weist das heutige Ashram nur wenig Ähnlichkeit zu demjenigen der Anfangszeit auf. Amritapuri gleicht heute eher einer „Modellstadt“ mit Hochhäusern bis zu fünfzehn Stockwerken, in denen Hunderte von Zimmern und kleinen Appartements für die *ashramites* und Besucher_innen wie auch Wohnheime für Student_innen der Amrita-Universitäten untergebracht sind.⁹⁰

2.2.2 Ankunft

Das Ashram liegt idyllisch eingebettet zwischen dem Arabischen Ozean und den Kayamkulam *Backwaters*⁹¹ auf der 17,5 km langen Insel Alappad, welche nur durch einige Brücken mit dem Festland verbunden ist. Das Ashram befindet sich zwar nicht in völliger Abgeschiedenheit, wohl aber in ländlicher Gegend. Landschaft und Umgebung beeindrucken durch ihre Ästhetik, vor allem durch die Weite sowohl des Ozeans wie auch der *Backwaters*: „Die Umgebung selbst bietet genug Erfreuliches für die Sinne, wie das ständig sich verändernde Wolken- und Farbenspiel des Ozeans oder die bunten Vögel. Die Aussicht von den oberen Stockwerken der hohen Gebäude ist atemberaubend. Blickt man aus dem 15. Stockwerk des höchsten Gebäudes, sieht man weit und breit nur Ozean, auf welchem sich ab und an Delfine tummeln, und die *Backwaters* mit ihren Kokospalmenhainen, über welche Krähen und Seeadler gleiten. Hervorragen an manchen Stellen nur die anderen Gebäude des Ashrams, der nahe gelegenen Amrita Universität, des Biotechnologie-Centers, des Engineering-College, des Ayurveda-College und des Ayurveda-Forschungszentrums, allesamt von Amma ins Leben gerufen“ (AT 11/12). Der Ozean verleitet zu längerer Betrachtung, deren Wirkung häufig als „entspannend, weitend, öffnend“ (GN 11/12) umschrieben wird.

⁹⁰ Auch Leben und Alltag in Amritapuri gestalten sich in früheren Jahren sehr unterschiedlich zu den heutigen Verhältnissen. Es gibt nur wenige Hütten, geschlafen wird auf Strohmatten, Wasser muss von der anderen Seite der *Backwaters* mit Krügen und Booten geholt werden. Die *ashramites* sind auf Spenden angewiesen, so gibt es nicht immer ausreichend und häufig sehr einfaches Essen wie gekochten Reis (Karthika, GN 10/12).

⁹¹ Die *Backwaters* sind ein verzweigtes Wasserstraßennetz im Hinterland der Malabarküste. Sie erstrecken sich von Kochi im Norden bis Kollam im Süden und umfassen größere Seen und Lagunen, Flüsse sowie insgesamt rund 1500 Kilometer teils natürliche, teils künstlich angelegte Kanäle (vgl. <https://www.keralatourism.org/destination/backwater>, zuletzt geprüft am 30.1.18).

Das Meer in Amritapuri ist zudem stürmisch, unzugänglich und von hohem Wellengang und starker Strömung geprägt.⁹²

Das Klima Keralas ist tropisch. Die Monate von Oktober bis Anfang März sind von gemäßigtem Klima geprägt, die Temperaturen liegen um die 25-30° Celsius. Im November gibt es die ‚kleine Regenzeit‘, die nur wenige Wochen dauert, ab Dezember regnet es wenig bis gar nicht. Ab Mitte März folgen einige Monate extremer Hitze mit hoher Luftfeuchtigkeit, die durch das viele Wasser in der Umgebung bedingt ist. Während des Monsuns (Südwestmonsun, in der Regel von Juni bis Oktober) regnet es viel, wobei die Temperatur wieder abnimmt. Die hohe Feuchtigkeit lässt Kleidung und sonstiges leicht schimmeln, was besondere Aufmerksamkeit und Verhaltensweisen erfordert.

Im populären Reiseführer *Lonely Planet* wird Amritapuri als „incongruously pink ashram“ (Singh 2009: 1002) bezeichnet. Eine der augenscheinlichsten Auffälligkeiten von Amritapuri ist in der Tat die Farbe der Gebäude – von Zartrosa bis Tiefpink. Die Farbe – diese ‚geballte rosa Kraft‘ – beeindruckt, die Farben Rosa und Pink werden oftmals mit Mädchenhaftigkeit oder Weiblichkeit in Verbindung gebracht und strahlen etwas Freundliches und Friedfertiges aus. Darüber hinaus lässt die Farbe das Ashram als zusammenhängenden, sich von der Umgebung abhebenden und abgetrennten Bereich erkennen, der durchaus als kleine Stadt oder Siedlung bezeichnet werden kann.

Zudem ist das geräumige Ashramgelände durch eine Mauer vom Umland getrennt und wird durch ein Tor betreten.⁹³ Auch wenn Amritapuri nicht hermetisch abgeriegelt und für ein Ashram relativ offen ist, lässt das Vorhandensein der Mauer es zu einem abgetrennten und geschützten Bereich werden. Es entsteht ein von der Alltagswelt ‚draußen‘ unterscheidbarer Raum (der Heiligkeit). Das Betreten des Geländes durch das Tor ermöglicht eine somato-sensorische Erfahrung des Übergangs in eine ‚andere Wirklichkeit‘. Auch Schilderungen von Seiten der *devotees* lassen erkennen, dass das Ashram als separate Parallelwelt, als Mikrokosmos, wahrgenommen wird: „Ich kam mir vor, als würde ich von einem anderen Planeten kommen“ (deutsche Besucherin bei ihrer ersten Ankunft, GN 09/12). Eine englische *devotee* nennt Amritapuri „white planet“ (GN 11/12), ein italienischer Besucher gar

⁹² Im Jahr 2004 wird die Küste auch vom Tsunami erfasst, der mehrere Hundert Todesopfer fordert. Baden ist im Ashram offiziell aufgrund der Gefahren verboten. Seit einiger Zeit gibt es feste Zeiten, zu denen es *ashramites* erlaubt ist, unter Aufsicht von Rettungsschwimmern zu baden. Viele *ashramites* baden allerdings nicht, da wenig Freizeit bleibt und Baden als weltliches Vergnügen gilt. Westliche Gäste suchen auch einen etwas entfernten Badestrand auf. Ansonsten wird am Strand meditiert, regelmäßig auch mit Amma zusammen.

⁹³ Gellner (2001: 137) stellt als abgrenzendes Merkmal von (buddhistischen) Klöstern gegenüber (hinduistischen) Tempeln heraus, dass Klöster sich in einem eingegrenzten Bereich befinden und durch Tore betreten werden, wohingegen Tempel sich exponiert an Straßen oder Straßenkreuzungen befinden.

,Gefängnis‘ und ein Besucher aus Beirut bezeichnet seinen zweimonatigen Aufenthalt als ,Traum‘ (GN 02/14). Bei der ersten Ankunft überkommt in jedem Fall viele das Gefühl, eine unbekannte Welt zu betreten mit „eigener Sprache und Verhaltensregeln“ (Jan, GN 02/14), in der ihnen vieles fremd ist und in der sie sich erst orientieren müssen. Diese Welt verlassen viele Anwesende, vor allem *ashramites*, äußerst ungern, „auch wenn es nur über die Brücke zum Geldautomaten ist“ (deutsche *renunciate*, GN 11/12) und tun dies nur, wenn es unbedingt notwendig ist. Denn „draußen“, „auf der anderen Seite der Brücke“, fühlen sich manche konfrontiert mit „anderen“ oder „niederen Energien (...) Es ist, als würde man von einer Wolke runterfallen“ (ebd.). Jene Brücke⁹⁴ bildet einen sichtbareren und erfahrbaren symbolischen Ausdruck für die Parallelwelt des Ashrams und dessen Verbindung zur Außenwelt wie auch für die Verbindung der spirituellen und weltlichen Sphäre. „Über die Brücke gehen‘ ist ein starkes Narrativ der Gemeinschaft, welches häufig zu hören ist.

Jenseits der Brücke lauert die als unangenehm empfundene Konfrontation mit dem „Weltlichen“ (ebd.), die auch in Zusammenhang mit Sinneseindrücken steht. Denn auch wenn das Ashram eine Fülle an ästhetischem Erleben bietet, ist es dennoch in ästhetischer Hinsicht relativ abgeriegelt, da die Eindrücke und Reize redundant und kontrolliert sind.⁹⁵ Dies lässt eine Atmosphäre entstehen, die das Gefühl von Übersicht und Sicherheit vermitteln kann. So bemerkt Sara, dass „die Welt draußen“ sie sehr verwirre und sie sich schlecht darin zu Recht fände, in Amritapuri aber könne sie sich orientieren und fühle sich sicher (GN 11/14).

Zwischen den Sphären von „Weltlichem“ und „Heiligem“, zwischen Weltabgewandtheit und - zugewandtheit, bewegen sich auch die verschiedenen Lebenswelten des Ashrams, denn ein Spezifikum von Amritapuri ist seine Heterogenität und Vielseitigkeit. Das Ashram hat viele Facetten, für viele entspricht es auch nicht dem Idealtypus beziehungsweise gängigen Vorstellungen von einem Ashram als ruhigen, abgeschlossenen, strukturierten Rückzugsort. Die verschiedenen (Be-)Deutungen des Ortes divergieren bezüglich der verschiedenen Gruppen von Bewohner_innen. Neben *sadhakas* – Menschen, die sich voll dem „spirituellen Ziel“ verschreiben – leben im Amritapuri auch sogenannte *householders*, die zwar

⁹⁴ Die Fußgängerbrücke *Amrita Setu*, die sich direkt vor dem Ashram befindet, wurde vom MAM erbaut. Über sie kann in einigen Gehminuten das Dorf auf dem Festland erreicht werden. Die Brücke, die den Fährmännern, die tagein, tagaus immer noch ihre Dienste anbieten, zwar das Geschäft beeinträchtigt, stellt ein Prestigeprojekt des MAM dar, welches mehrere Millionen Dollar gekostet haben soll und von Präsident Kalam persönlich eingeweiht wurde. Sie soll zur Sicherheit der *ashramites* beitragen, damit in einem Notfall wie dem Tsunami-Unglück 2004 das Ashramgelände schnell evakuiert werden kann – die Halbinsel, auf der sich das Ashram befindet, gilt als Tsunami-Risiko-Zone.

⁹⁵ Die spezifische sinnliche Reizung der Ashramwelt fällt mir vor allem auf, wenn mir überraschend ein Reiz „von draußen“ begegnet, wie der Geruch von After Shave, der von einer Gruppe junger Männer ausgeht (AT 12/13).

regelmäßige spirituelle Praxis ausführen, aber ansonsten ein ‚weltliches‘ Leben führen. So lautet die Selbstbeschreibung des Ashrams auf der Homepage: „In many ways, the ashram is a university where people of all walks of life have come to study the science of life“ (<http://www.amritapuri.org/14553/life.aum>, zuletzt geprüft am 18.1.18).⁹⁶ Amma selbst definiert ein Ashram folgendermaßen: „An ashram is not a mere cluster of inanimate buildings, temples and trees; rather it is the very embodiment of the sadguru’s grace. It is a vital, dynamic and living institution that stimulates the aspiration of the sincere student to attain the state of oneness“ (Amma zit. nach Swami Ramakrishnananda 2009: 63). Der Swami führt weiter aus, dass, auch wenn Amritapuri oft eher einem Festivalgelände gleiche, ‚uns‘ Amma sowohl auf physischer wie auch auf subtilerer Ebene alles biete, was ‚wir‘ für spirituelles Wachstum bräuchten (ebd.). Das Ashram sei ein ‚Mikrokosmos der reellen Welt‘, in welchem allen erdenklichen Personen und Situationen begegnet werden und aus diesen Begegnungen gelernt werden könne. Die Gemeinschaft und das enge Zusammenleben werden als Lern- und Entwicklungschance gesehen. Swamini Krishnamrita bemerkt zudem: „In the ashram, there is no escape“.⁹⁷ Die *devotees* würden konfrontiert mit „unverarbeiteten Dingen, die hoch kommen, Traumata“ (ISA1) oder mit *vasanas*⁹⁸ und könnten sich „weniger ablenken“ (ebd.). Ebenso können Personen, mit welchen Konflikte auftreten, nicht dauerhaft gemieden werden, da „man sich immer wieder über den Weg läuft“ (ISA1). Sara veranschaulicht dies durch eine Metapher, die von Amma stammt und häufig zitiert wird: die Edelstein-Metapher. Wie rohe ungeschliffene Diamanten in einer Schleifbox wären die *ashramites* ebenso ungeschliffen, wenn sie ins Ashram kommen und würden „geschleudert“, sich „aneinander abwetzen“ und glattschleifen, so dass sie zu strahlenden Brillanten würden (ebd.).

Das Ashram gilt also in erster Linie als spirituelles Hilfsmittel und als Ort des spirituellen Lernens sowie als Ort der Entzagung. Der Grad der Entzagung ist in Amritapuri verglichen mit anderen Ashrams sicherlich weniger ausgeprägt. Allerdings ist sie auch in Relation zum Lebensstandard zu sehen, den die *ashramites* vor ihrem Ashramleben innegehabt haben: „Es gibt welche, die kommen wirklich so mitten aus dem Leben, die hatten alles, Haus, Auto,

⁹⁶ Auf ähnliche Weise bezeichnen auch *devotees* das Ashram als „Lebensschule“ (GN 11/12) und „classroom of the world“ (GN 03/14).

⁹⁷ Zitat aus dem Film „River of Love“ über Ammas Biografie; siehe <https://www.youtube.com/watch?v=AEEGpLWjjsw>, Min. 56:51; zuletzt geprüft am 2.2.18.

⁹⁸ Unter *vasanas* werden im MAM Denkweisen, Neigungen, verborgene Wünsche, Bindungen, ins Unterbewusstsein Gesunkenes verstanden, welche sich über lange Zeiträume, mitunter über mehrere Leben, angesammelt haben und jederzeit wieder an die Oberfläche kommen können und so das Denken, Fühlen und Handeln von Personen bestimmen. Daher gilt es als erstrebenswert, *vasanas* zu kontrollieren und sich bewusst zu machen beziehungsweise, sie zu beseitigen (ISA1, ISW; siehe auch Fischer-Schreiber 1986: 425).

Familie, und geben alles auf“ (ISA1). Vor allem für *westerners* bedeutet das Leben im Ashram oft Verzicht: „It's not easy to live here, I mean, for an ashram, it's open, yes. But it's still an ashram! No cinema, no girl-friend!“ (spanischer Langzeitbesucher, GN 11/13). Hinsichtlich der Entzugsregeln werden vor allem der zur Verfügung stehende Raum und die erlebte Enge im Ashram angesprochen. Zudem erwähnt eine belgische Langzeitbesucherin, dass sie Abwechslung vermisst: „I miss distraction, that's really hard for me – cinema, salsa“ (GN 08/12).

Auf der anderen Seite bezeichnet ein amerikanischer *devotee* das Ashram als „fun-park“ (GN 12/13). Vor allem die „Geschäftigkeit und Lebendigkeit“ (deutscher Besucher, GN 09/12), der Lärmpegel, die Shopping-Möglichkeiten und das „Überangebot“ (ebd.) an Beschäftigungsoptionen tragen zu jenem Eindruck bei, der für einige *devotees* nicht zu einem Ashram passen mag. Im Gegensatz zu internationalen Besucher_innen scheinen sich indische *devotees* nicht an der Festivalatmosphäre zu stören. Im indischen Kontext stehen die religiöse Sphäre und Praxis nicht im Widerspruch zum „Festivalcharakter“, so bemerkt Rutherford: „In India pilgrimage tends to take place in the context of festivals“ (ebd. 2000: 145). Auch Amritapuri ist ein Pilgerziel. Zahlreiche indische und internationale *devotees* pilgern an diesen Ort, um Ammas Darshan zu erhalten. Die (zum Teil) komfortable Ausstattung und die „Wellness“-Möglichkeiten des Ashrams (Massagen, Wellness-Center) machen das Ashram zum Touristenziel, womit noch eine weitere Sparte abgedeckt wird.⁹⁹ Ein deutscher Besucher spricht in diesem Sinne von „spiritual wellness“ (GN 09/12).

Zudem bietet das Ashram beziehungsweise das Ashramleben eine alternative Lebensform zum konventionellen Familienleben, im Speziellen für Frauen eine Alternative zur Rolle der Ehefrau, Mutter und Hausfrau. Hierzu führt eine deutsche Langzeitbesucherin aus:

Man ist als Frau doch immer unter einem gewissen Druck, zu heiraten beziehungsweise eine erfolgreiche anhaltende Beziehung zu einem Mann zu haben und Kinder zu bekommen. Hat man das nicht, wird man schon öfter mal schief angeschaut, die Leute fragen zumindest immer danach, und macht man dann noch dazu nicht einmal Karriere, dann hängt man im definitionsleeren Raum. Amma gibt uns eine andere Lebensform, eine andere Möglichkeit. (GN 02/14)

Es handelt sich also um eine Bereitstellung von Lebenssinn und Lebensformen für Frauen und Männer, die in ihrer Selbstdefinition weder dem weltlichen Leben mit seinen konventionellen

⁹⁹ Laut Stausberg (2012) sind „Wellness, retreats and spas“ eine Kategorie der „tourist spaces“ (ebd. 130). Amritapuri wird auch seit einigen Jahren in Reiseführern erwähnt. Im *Lonely Planet* wird beispielsweise empfohlen, die Backwatersrundfahrt zwischen Kollam und Alleppey in Ammas Ashram zu unterbrechen. Das Ashram wird beschrieben als: „huge complex (...) It offers food, ayurvedic treatments, yoga and meditation, as well as souvenirs from the cult of Amma (...) Amma travels around much of the year, so you might be out of luck if you're in need of a cuddle.“. Neben dieser leicht humoristischen Darstellung als Wellnessresort wird aber auch auf einen ernsthafteren Aspekt hingewiesen: „Visitors should dress conservatively and there is a strict code of behaviour“ (Singh 2009: 1002).

sozialen Rollen noch dem spirituellen mit dessen üblichen Formen entsprechen. Es ist eine hybride Lebensform zwischen Weltlichkeit und Spiritualität, die im Ashram und auch darüber hinaus von *devotees*, die nicht im Ashram leben, gelebt werden kann. Identitätsstiftend wirkt dabei die Selbstdefinition als „*devotee*“.

Die Heterogenität der Lebensstile, denen man in Amritapuri begegnet, jener „melting pot“ oder „Urwald“ (ISA1),¹⁰⁰ bringt eine Vielfalt an ästhetischen Eindrücken und Atmosphären mit sich, was vielen den „spirituellen Weg“ und die Disziplineinhaltung erschwert. Als hilfreich hingegen wird Ammas Person empfunden („eine Stütze, an der man sich orientieren und ausrichten kann“, ISA1) wie auch die Konzentration auf das Ziel der Erleuchtung, „das man vor Augen hat“ (ebd.). Die Vielfalt und das Nebeneinander der Lebensstile und Ästhetiken kann vor allem auch deshalb Konflikte und Irritationen mit sich bringen, da die Lebensräume nicht strikt getrennt sind. So gibt es beispielsweise immer wieder Beschwerden hinsichtlich des Lärms aus dem *boys hostel*, der *devotees* beim Meditieren stört. Auch hier zeigen sich bei Besucher_innen wieder Vorstellungen über das „ideale Ashram“ und dessen Ästhetik.

2.2.3 Einführungstour

Um einen lebendigen Ein- und Überblick in und über das Ashram Amritapuri zu vermitteln, sollen nun in einer „Einführungstour“¹⁰¹ das Ashramgelände und dessen wichtigste Plätze vorgestellt werden, wobei auch auf die „lokale Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung des Raumes hingewiesen“ (vgl. Laack 2011: 620) werden soll.

Der *Kali-Tempel* gilt als das Herzstück des Ashrams und ist sowohl ein heiliger und geschützter, wie auch ein profaner und offener Ort, den alle betreten dürfen, der ashramintern jedoch als „Frauenort“ (zum Beispiel indische *renunciate*, GN 11/12) gilt. Morgens findet

¹⁰⁰ „Bei uns is‘ wie so‘n Urwald, sagt man dort auch (...) Diese Umstellungen sind nicht so einfach, aber dafür haben wir eben Amma dann da. [S. lacht] Also natürlich wär’s einfacher, wenn alle praktisch dieselben spirituellen Übungen machen, und dieselbe Disziplin haben und denselben Sachen entsagen würden, des ist natürlich anders, weil wir haben dann die Besucher, die vor unserer Nase den Schokoladenkuchen essen“ (ISA1). Ähnlich auch eine deutsche Langzeitbesucherin: „Wenn alle gleich wären oder gleicher, das Gleiche täten, wäre es einfacher. Man würde weniger hinterfragen“ (GN 11/12).

¹⁰¹ Jeden Nachmittag findet in Amritapuri tatsächlich eine „Einführungstour“ statt, an der sich folgende Beschreibung orientiert. Diese zu besuchen, wird jedem Neuankömmling bereits beim Check-In nahe gelegt. Die Einführungstour vermittelt Hintergrundgeschichten wie auch wichtige Verhaltensregeln. Zunächst werden Ausschnitte aus dem gefühlbetonten Kurzfilm über „Embracing the World“ gezeigt, in welchem die Organisation und Amma sowie einige der zahlreichen Hilfsprojekte vorgestellt werden und der die Teilnehmenden der Tour in eine emotionale, ergriffene Stimmung versetzt. Anschließend findet eine Führung durch das Ashramgelände statt.

hier das *Archana*¹⁰² und während Ammas Abwesenheit abends das Bhajan-Singen für Frauen statt.

Das bunte, etwas verspielt wirkende und mit Säulen, Türmchen und Fresken verzierte Tempelgebäude wird über eine große Treppe an der Frontseite betreten (es gibt auch kleinere Nebeneingänge im vorderen Bereich). Am und im Tempelgebäude finden sich allerlei ikonische Darstellungen, die häufig erst nach einiger Zeit wahrgenommen werden. Die symbolischen Gehalte nehmen dabei Bezug auf indisches mythologisches Wissen. So begrüßen am Haupteingang zwei große stehende Löwen¹⁰³ die *devotees* und zudem ein tanzender Shiva aus Messing. Über dem Eingangsportal thront eine nahezu lebensgroße Skulptur, welche die bekannte Szene aus der Bhagavad Gita darstellt – Arjuna und Sri Krishna als sein Wagenlenker in einer Pferdekutsche, vor die fünf weiße Pferde gespannt sind. Auch kleinere symbolische Darstellungen finden sich am Gebäudeäußerem, beispielsweise grüne Drachenköpfe an den seitlichen Treppen des Eingangs.¹⁰⁴

In mehrere Stockwerke unterteilt, befindet sich im untersten Teil der eigentliche Tempel, der von fünf Uhr morgens bis circa 22 Uhr abends geöffnet ist. In diesem Raum findet jeden Morgen das Archana statt, tagsüber und abends Unterrichtseinheiten – *classes* und *lectures* – und abends Bhajan-Singen. Jeden Dienstag erfolgt dort um elf Uhr vormittags die gemeinsame Meditation und Satsang mit Amma sowie die daran anschließende Essensausgabe. Darüber hinaus wird dort gearbeitet, vor allem das Verpacken und Falten der Matruvani-Zeitschrift erfolgt hier.

Im oberen Stockwerk des Tempelgebäudes mit geschwungenem Balkon zur Innenseite befinden sich einige Einkaufsmöglichkeiten (der Flohmarkt *Ram's Bazaar*, der Ashram-

¹⁰² *Archana* (Skr.) bedeutet nach Mittwede (1992: 32) „rituelle Anbetung, Gottesdienst, dem Bild oder der Bildgestalt des Herrn Gebete Darbringen“. Der Begriff wird im MAM verwendet für eine individuelle wie auch gemeinschaftlich ausgeführte Verehrungspraxis, sowohl für die Rezitation der 108 Namen Ammas und der 1000 Namen der Göttlichen Mutter wie auch für die Art Gottesdienst, die frühmorgens stattfindet und mehr als die Rezitation der Namen umfasst. Die gemeinschaftliche Form ist ein neo-hinduistisches Phänomen, denn der traditionelle Hinduismus kennt keine Gemeinschaftsgottesdienste. Hymnen wurden allein und nicht in Gruppen gesprochen (vgl. Bühnemann 1986: 5).

¹⁰³ Der Löwe gilt als das Tragtier der Durga. Als Mann-Löwe verkörpert er als Narasimha die vierte Inkarnation Vishnus. Berühmt ist das Säulenkapitell des Königs Ashoka (um 250 v.Chr.), dessen vier auf einem Lotussockel stehende Löwen in jede Himmelsrichtung blicken. Dieses Kapitell wurde zum Symbol des indischen Staatswappens (vgl. Zimmer 1981).

¹⁰⁴ Auf Nachfragen kann mir niemand deren Bedeutung erklären. Laut Oesterreicher-Mollwo (1983) gilt im „Hinduismus u. Taoismus (...) der D. (Drache) als machtvolle geistige Wesenheit, die den Trank der Unsterblichkeit hervorbringen kann.“ (ebd. 36). Die semantische Relevanz solcher Darstellungen möchte ich in Frage stellen, da die zugeschriebene symbolische Bedeutung unter den *ashramites* variiert beziehungsweise sie für manche bedeutungslos zu sein scheinen und wenn überhaupt als Ziergele oder Schmuck wahrgenommen werden.

Laden *Ammas gift shop*), ein Reisebüro, der *seva-desk*,¹⁰⁵ das Info-Center, der Internetraum und ein Astrologe. Im Tempelgebäude herrscht also meist reges Treiben. Der untere ‚heiligere‘ Bereich gestaltet sich meist etwas ruhiger, besonders morgens und nachmittags finden sich dort mehrere *ashramites* zum Meditieren ein. Auch ist eine direkte Vermischung von spiritueller und profaner Tätigkeit beobachtbar: Die Zeit der Bhajans oder Unterrichtseinheiten nutzen manche *devotees* gleichzeitig für leichte Arbeiten wie das Falten der Zeitschrift *Matruvani* oder das Erstellen von Taschen und ähnlichem aus Plastikmüll. Das Tempelgebäude ist also gewissermaßen zweigeteilt in einen ‚heiligeren‘ und einen ‚profaneren‘ Teil, wobei sich beide Bereiche vermischen.

Der Rand der Tempelhalle ist von braunen Säulen mit rosa-, blau- und gelbfarbenen Verzierungen gesäumt, von den Wänden hängen zwei große messingfarbene Glocken. Lebensgroße Abbildungen von Amma sowie Bildnisse einiger anderer Heiliger zieren die Wände.¹⁰⁶ Weitere bunte Ornamente finden sich oberhalb des Frontbereiches: zwei Elefanten, Blüten und mittig drei Göttinnen.

Der Kern des Tempelgebäudes, der ruhigste und ‚heiligste‘ Bereich, befindet sich im vordersten Teil des unteren Raumes, welcher sich vom restlichen Raum abhebt: Er ist bühnenartig erhöht und abgetrennt durch eine hölzerne verzierte Schiebetüre.¹⁰⁷ Diese Türe ist morgens von fünf bis zehn Uhr sowie am Nachmittag von fünf bis neun Uhr geöffnet und gibt zu diesen Zeiten den Blick auf den Kali-Schrein frei, das „sanctum sanctorum“ (ISA2) oder „inner temple“ (GN 12/13). Die Türe des Schreins ist zu selbigen Zeiten geöffnet, um Darshan, die Gottesschau, zu ermöglichen. Jener vordere Raum ist dabei seitlich durch zwei schwere, dunkle, mit Schnitzereien verzierte Holztüren und über einige Stufen zu erreichen. Der helle Steinboden bietet bei der meist herrschenden Hitze eine angenehme Abkühlung, macht bei längerem Sitzen aber eine Unterlage unabdingbar. Die Decke des Raumes ziert eine riesige stuckartige Blüte, zartrosafarben und von einem blauen Rand umgeben. Der Schrein selbst, ein nochmals abgetrennter, runder und nach oben gewölbter Bereich, ist außen sehr bunt gestaltet in intensiven Rosa-, Grün-, Braun-, Weiß- und Blautönen. An den Seiten

¹⁰⁵ Organisations- und Vergabestelle für den freiwilligen selbstlosen Dienst im Ashram.

¹⁰⁶ Ammas Abbildungen sind größer als die übrigen und befinden sich im Frontbereich, die der anderen Heiligen (Swami Narayana, Sri Shankaracharya und andere) an den seitlichen Wänden. Die Rahmung der Bilder ist auffällig: diejenigen der Amma-Bilder sind geschwungen, die der anderen, männlichen Heiligen rechteckig. Runde, geschwungene Formen gelten im MAM als weiblich.

¹⁰⁷ Die Türen sind allesamt mit Motiven verziert: Om-Zeichen, Formen von Devi, Blumen, Sterne, Sonnen.

befinden sich je eine Krishna- und eine Shivafigur in Szenerie.¹⁰⁸ Fast die ganze Rückseite des Schreins wird von einer weiteren großen bunten Blume verziert.

Im Inneren des Schreins befindet sich eine über einen Meter große schwarze Figur der Göttin Kali, eine Replik der *Bhavatarini Devi* von Kalkutta, umrankt von vielen Öllampen und Blumenschmuck. Kali bildet also gewissermaßen den Mittelpunkt des Ashrams, was laut Gellner dem typischen Kloster entspricht, in welchem eine Gottheit im Zentrum steht (ebd. 2001: 147). Sie steht auf dem liegenden Shiva, mit einem Fuß auf dessen Brust. Um ihren Hals trägt sie eine Kette aus Totenköpfen, in den Händen hält sie Dreizack und Schwert.¹⁰⁹

Zur linken Seite von Kali befinden sich außerdem eine Fotografie von Amma und ein silbernes, von der Mata getragenes Paar Sandalen sowie eine weitere kleine Kali-Statue. Kali wird jeden Tag spät abends von der zuständigen Brahmacharini liebevoll gebadet und neu eingekleidet mit wunderbaren Saris aus edel aussehenden Stoffen. Sie wird mit Ketten, Armbändern, Ohrringen, mit Perlen, viel Glitzer und Glamour geschmückt.¹¹⁰ In Bezug auf Kali wird Schönheit (ihres Anblicks, ihres Saris oder Schmucks) häufig betont. Kali ist also nicht nur furchteinflößend und schrecklich, sondern vor allem auch ‚schön‘. Diese Schönheit scheint von manchen *devotees* völlig Besitz zu ergreifen und sie in eine Art Trance zu versetzen: „Vorhin ist mir wieder Kalis Schönheit bewusst geworden, die einen absorbiert, gefangen nimmt, den ganzen *mind* besetzt, erfüllt, ja manchmal sogar benebelt.“ (GN 11/12). Vor dem Schrein und zu dessen Seiten sitzen *devotees* in Reihen in bewundernder Betrachtung versunken, im stillen Gebet oder in Meditation, manche rezitieren die Namen der Göttlichen Mutter. Besonders morgens nach dem Archana bis zur Frühstückszeit und abends nach den Bhajans ist jener Ort stark besucht. Der Platz vor Kali gilt als besonderer Ort oder als „starker Ort“, an dem „man gut meditieren oder Kraft auftanken“ (Stefan, GN 12/13) kann. Der Ort ist auch sehr stimmungsvoll. Ist es dämmerig oder dunkel, wirkt das aus dem Schrein Kalis dringende Licht der Öllampen bereits von weitem anziehend. Es strahlt Wärme aus und weist den Weg.

¹⁰⁸ Links ist Krishna stehend, in typischer kecker Haltung mit überkreuzten Füßen anzutreffen, ein Fuß ist dabei auf dem Ballen aufgestellt. Er spielt auf einer Flöte in idyllischer Landschaft, neben ihm befinden sich Radha und eine weiße Kuh. Shiva, ebenfalls stehend (aber auf beiden Füßen), ist ausgestattet mit seinem Dreizack, einer Trommel und in Begleitung einer Kobra. Seine rechte Hand hält er erhoben in segnender Haltung, mit der Handfläche, auf welcher ein nach oben weisendes Dreieck zu sehen ist, zur Seite der Betrachtenden zeigend.

¹⁰⁹ Kali gilt als die Beseitigerin des Egos und als Zerstörerin der Nicht-Erkenntnis. Die Totenköpfe sollen den Tod des Egos symbolisieren wie auch, dass alle Köpfe im Sinne von Wissen zu ihr gehören und von ihr stammen (ISA2; Fischer-Schreiber 1986: 178).

¹¹⁰ Die Stoffe und Schmuckutensilien sind jedoch nicht aus besonders wertvollem Material, wie die Brahmacharini versichert, denn dies würde zu hohe Kosten verursachen und stelle außerdem eine Gefahr dar, Anreiz zum Diebstahl zu sein. Zudem solle Geld nicht für ‚Unnützes‘ und ‚Vergängliches‘ wie Schmuck ausgegeben werden, sondern in die humanitären Projekte fließen (GN 12/13).

Die weiteren Stockwerke jenes Gebäudes dienen überwiegend Wohnzwecken, beherbergen Behandlungsräume für Massagen oder Akupunktur, eine Bibliothek, den Amma-Puppen-Shop und Bereiche zum Wäsche waschen.

Der *Kalari*-Tempel,¹¹¹ ehemals der Kuhstall des elterlichen Hauses, war der erste Ort, an welchem Amma offiziell Menschen zum Darshan empfing. Viele *devotees* wollen die ‚Energie‘ des Umarmens dort noch spüren und halten diesen Ort für denjenigen, an welchem ‚Ammas Präsenz‘ in ihrer Abwesenheit am stärksten erfahrbar ist: „We go there with much reference and respect“ (englische *renunciate*, GN 11/12). Der Kalari ist heute der hauptsächliche Ort, an welchem die täglichen religiösen Zeremonien (Verehrungs- und Feuerrituale) stattfinden. Jeden Morgen um fünf Uhr beginnt der Tag mit einer *Maha Ganapathi Homam*, einer Zeremonie zu Ehren des Gottes Ganesha und zur Überwindung von Hindernissen. Zahlreiche andere Pujas folgen während des gesamten Tages.

Auch der Kalari-Tempel ist zweigeteilt: in einen äußeren und einen inneren Bereich, wobei letzterer nur eingeschränkt zugänglich ist durch eine schmale hölzerne Türe. Meist ist ein Eintritt nicht möglich, ein *No-entry*-Schild untersagt den Zutritt. Nur unmittelbar nach Pujas ist es erlaubt, in den inneren Bereich zu gehen. Jener Raum ist schlecht belüftet, heiß und stickig. Der Boden ist aus grauem glattem Stein, die Wand von gelblicher Farbe, die Decke aus dunklem Holz, was eine drückende Wirkung vermittelt, die die stickige Atmosphäre verstärkt. Der Raum ist zudem relativ dunkel und wird von den Seiten her künstlich beleuchtet, es herrscht ein kühles Licht. An der Frontseite sind nebeneinander eine Ganeshastatue aus silbernem Material, Bildnisse von Krishna, Amma und ein *murti*¹¹² aufgereiht. Mittig im Raum befindet sich des Weiteren ein *Shiva-Lingam*¹¹³ sowie ein mit Blumengirlanden übersätes Holzgestell, auf welchem eine circa 50 Zentimeter große Amma-Puppe thront und Waffen (Dreizack und Säbel) bereit liegen. Davor befindet sich eine große Öllampe. Waffen und Amma-Puppe sind mit weiß-roten Segenszeichen versehen. In einer Ecke des Raumes befindet sich eine Überwachungskamera, was auf den zugeschriebenen Wert der Gegenstände hinweist.

Die *devotees* zeigen beim Betreten Ehrfurcht, sie berühren mit der Hand die Schwelle, welche sie niemals mit den Füßen streifen und durchschreiten dicht hintereinander den Raum, wobei

¹¹¹ *Kalari* bedeutet ‚kleiner Schrein‘; der Tempel wird auch Krishna-Tempel genannt, wobei die Bezeichnung *Kalari* verbreiteter ist (ISA1).

¹¹² Dieser *murti* ist ein lingamähnliches Steinobjekt, welches Amma angeblich ganz in der Nähe des Ashrams selbst ausgegraben hat.

¹¹³ Steinsäule in Form eines Phallus. Shiva wird in dieser Form allgemein verehrt (Fischer-Schreiber 1986: 217).

sie die darin befindlichen heiligen Gegenstände wiederum durch Berührungen, Gesten, Verneigungen, Betrachtungen und kurze Gebete ehren.

Auch manche (Devi-)Pujas finden in diesem Raum statt, die meisten jedoch auf dem geräumigeren überdachten Vorplatz mit rot lackiertem Boden, auf welchem sich die eckige Feuerstelle befindet. Jene Feuerstelle ist durch eine dreistufige¹¹⁴ Erhöhung umrahmt, in welche ein Herz eingearbeitet ist, auf welches der Pujari bei manchen Pujas Blütenblätter wirft.

Der *Kalari* gilt als „Männerort“ (zum Beispiel indische *renunciate*, GN 11/12). So werden die Pujas dort ausschließlich von männlichen Pujaris ausgeführt. Brahmacharinis und weibliche *renunciates* meiden den Kalari-Tempel, wobei es kein offizielles ausdrückliches Verbot gibt, sondern sich auf ‚Gefühl und Intuition‘ (ebd.) berufen wird, es sich also um eine unausgesprochene indirekte Norm handelt.¹¹⁵

Der dritte Tempel des Ashramgeländes, welcher am wenigsten einem Tempel ähnelt, ist die *Big Hall*. Sie wurde gebaut, nachdem das Tempelgebäude aufgrund der zum Darshan erscheinenden Menschenmengen zu klein geworden war (sie umfasst 30.000 Quadratmeter und ist angeblich die größte Halle ihrer Art in Südindien, vgl. Polig 2003). Ihrem Namen entsprechend handelt es sich um eine große überdachte, rechteckige Halle aus Holz und Stein mit Säulen an den Rändern, welche zu den Seiten hin geöffnet ist. Die *Big Hall* verzichtet auf Ornamente und ist schlicht gehalten, sie beeindruckt allein durch ihre Größe. Farblich hält sie sich bedeckt in Grau-, Weiß- und Brauntönen. Nur die Decke weist geschwungene Formen auf, im Gegensatz zur eckigen Kastenform der Halle, und beherbergt einen riesigen, verzierten, kristallenen Leuchter, der an eine mehrblättrige Blüte erinnert und ein warmes gelbliches Licht verbreitet. Im Gegensatz zu den anderen beiden Tempelgebäuden wirkt die Halle leer, groß, offen, weit, farblos und eher düster – das Tageslicht dringt abgeschwächt herein, da sie von höheren Gebäuden umzingelt ist.

An der geschlossenen Frontseite der Halle befindet sich eine Bühne, auf welche man von zwei Seiten sowie frontal über Rampen¹¹⁶ gelangen kann und welche ein die gesamte Bühnenbreite ausfüllendes Bild einer Sonnenuntergangsstimmung am Meer beherbergt, oberhalb dessen ein

¹¹⁴ Die Zahl Drei hat im Hinduismus große Bedeutung: Die Trinität der Hauptgötter Brahma (Gott in seinem Aspekt als Schöpfer des Universums), Vishnu (der ‚Erhalter‘) und Shiva (der ‚Zerstörer‘) spiegelt sich in zahlreichen Dreierkonstellationen (ISW).

¹¹⁵ So berichtet eine ältere *renunciate* aus Delhi, sie fühle sich einfach nicht wohl dort und sie habe das ‚Gefühl, einige Dinge einhalten zu sollen‘, vor allem als Inderin. Der Ort sei ein ‚offizieller Platz‘ – für Männer, *householder* (Leute, die ein weltliches und kein spirituelles Leben führen) und ‚Leute von draußen‘ (GN 11/12).

¹¹⁶ Die frontale Rampe ist seit einem Angriff auf Amma im August 2012 gesperrt und wird nur noch zu speziellen Anlässen verwendet.

Sanskritschriftzug¹¹⁷ angebracht ist. Seitlich der Bühne befinden sich zwei übermenschlich große Abbildungen von Amma in strahlend weißem Sari – vor einem knallgrünen Reisfeld stehend und vor einem Wasserfall in meditativer Haltung mit geschlossenen Augen sitzend. Mittig auf der Bühne ist ein weiteres, in einen kunstvollen silbernen Rahmen gefasstes großes Bild von der Mata – diesmal im Schneidersitz sitzend und zulächelnd – zu sehen. Das Bild ist mit Blumengirlanden umhangen, zahlreiche Öllampen hängen von der Decke herab.

Die Halle wird selten von Einzelpersonen zu Meditationen oder anderem *Sadhana*¹¹⁸ aufgesucht. Hier finden vorwiegend gemeinschaftliche Events statt – während Ammas Anwesenheit im Ashram vier Mal die Woche der öffentliche Darshan, früh morgens das Archana der Männer sowie Meditation und Satsang mit Amma (bei schlechtem Wetter) und die täglichen Bhajans am Abend. Auch spezielle kulturelle Veranstaltungen wie traditionelle indische Feste oder auch Weihnachts- und Silvesterfeierlichkeiten finden in dieser Halle statt, sie wird anlässlich der Veranstaltungen meist mit Plastikstühlen bestuhlt. Die Halle ist durch ihre zentrale Lage im Ashram ein permanenter Durchgangsort. Ein Außenflügel der Halle ist darüber hinaus Essensplatz für das indische reguläre Ashramessen, der andere beherbergt Tische und Stühle der *Western Canteen* sowie den Essensplatz der Brahmacharinis. Die jeweiligen Außenflügel sind vom Inneren der Halle durch eine Art Paravent abgetrennt. So befindet sich der ‚heilige‘ und der ‚profane‘ Bereich zwar unter einem Dach, die Räume sind nicht hermetisch abgetrennt, die Akustik kann von einem Bereich in den anderen dringen, jedoch den Blicken sind Barrieren gebaut.¹¹⁹ Innerhalb der Halle jedoch sorgt die Architektur für freien ungestörten Blick: „No pillars block the view“ (<http://www.amritapuri.org/14549/aphistory.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18). Der so wichtige freie Blick auf Amma wird ermöglicht. Die Bedeutung des Sehens und des Blicks wird hier wieder offenbar.

Einen weiteren ‚heiligen‘ Ort stellt eine Strohdachhütte dar, in welcher Amma ebenfalls in den Anfangsjahren ihres Wirkens Darshan gegeben hat (im Anschluss an den Kuhstall) und welches das älteste ‚Gebäude‘ auf dem Ashramkomplex bildet. Auch diesen Raum verwenden *devotees* zu Meditationszwecken. In dieser dunklen, etwas modrigen Hütte befinden sich der

¹¹⁷ Auf Sanskrit steht geschrieben: *Aum Amriteshwaryai Namaha* – eine Gruß- und Verehrungsformel, die an Amma gerichtet ist.

¹¹⁸ *Sadhana* (Skr.) bedeutet „Übungen, die zu Beherrschung eines der Yoga-Wege führen“ (Fischer-Schreiber 1986: 312) und wird im MAM allgemein als Bezeichnung für ‚spirituelle Praxis‘ gebraucht.

¹¹⁹ Diese semipermeable Trennwand reicht manchen *devotees* aus, um sich in den profanen Tätigkeiten des Essens oder sich Unterhaltens nicht beirren zu lassen, auch wenn in der Halle eine religiöse Veranstaltung wie das Archana begonnen hat. Viele aber beenden derartige Tätigkeiten oder verlassen den Bereich, sobald das Archana beginnt.

Sessel, auf welchem Amma ihre *devotees* zum Darshan empfing, sowie einige Bildnisse der Mata und von Gottheiten. Mit frischen Blumen geschmückt, wird dieser Ort liebevoll in Ehren gehalten.

Des Weiteren befinden sich auf dem Ashramgelände Ammas Wohngebäude – ein schlichtes Haus neben dem Kali-Tempel – sowie das ihrer Mutter – ein architektonisch hochwertigeres Gebäude mit Holzverzierungen –, ein Swimmingpool, eine Wäscherei, Großküche, weitere Essensplätze, eine Frucht- und Saftbar (*fruit stall*), eine Druckerei, Verwaltungsgebäude sowie mehrere Wohngebäude. Einkaufsmöglichkeiten finden sich im *Eco-Shop*¹²⁰, einem kleinen Supermarkt und mehreren Ständen, an welchen Bücher und andere Medien von und über Amma wie auch sämtliche ‚Kultgegenstände‘ – *Malas*,¹²¹ Armbänder, Ringe, Bilder, von Amma Getragenes und Gesegnetes etc. – erworben werden kann.

Die mehrstöckigen Wohngebäude sind unterteilt in kleine Räume, ausgestattet mit zwei bis sechs Betten oder Matratzen, Dusche und WC.¹²² *Ashramites* wie auch Gäste teilen sich also zumeist das Zimmer mit mehreren Personen, Einzelzimmer stehen nur bei ausreichender Platzverfügung und gegen Aufpreis bereit. Die überwiegend kargen Zimmer vermitteln eine kühle Atmosphäre: Die Bettgestelle sind aus Stahl, der Boden aus Stein oder Fliesen, die Beleuchtung zumeist grell (Neonröhren). Es finden sich wenig Accessoires, Dekorationen oder Verzierungen, zumeist nur Abbildungen Ammas, Öllampen oder Malas.

Außerhalb des eigentlichen Ashramgeländes liegen am Strand das *Ayurveda-Building* mit Laden-, Behandlungs- und Wohnräumen sowie die Recycling-Halle und Kompostieranlagen. Des Weiteren liegen außerhalb das zum Ashram gehörige Krankenhaus, eine Ayurveda-Klinik, einige Gärten sowie zwei Universitäten mit Campus.

Das Ashram besteht neben den vorgestellten Plätzen aus zahlreichen weiteren. *Ashramites* entwickeln individuell unterschiedliche Verhältnisse zum Ort, wissen um verschiedene Plätze und haben unterschiedliche Lieblingsorte. Auffällig ist, dass der gesamte Ashrambereich unterteilbar ist in eine ‚Vorderbühne‘ und eine ‚Hinterbühne‘ (Goffman 2001: 99ff.). Es gibt

¹²⁰ In diesem Laden können ökologische und gesundheitsfördernde Produkte erworben werden, die zum Teil im Ashram hergestellt werden: Nahrungs(ergänzungsmittel wie Samen, Kräuter, Gewürze; Wasch- und Putzmittel und weitere Hygieneartikel; Kosmetika; Heilmittel, Essenzen, Tees.

¹²¹ Mala (Skr.) bedeutet Gebetskette oder Gebetskranz (Fischer-Schreiber 1986: 233).

¹²² Es besteht die Möglichkeit, Zimmer käuflich zu erwerben (für umgerechnet etwa 20000 Euro), was einige *residents* oder regelmäßige Besucher_innen nutzen. Erworben wird mit dem Kauf lebenslanges Aufenthaltsrecht im Ashram. Die Eigentümer_innen müssen jedoch ihre Zimmer in ihrer Abwesenheit anderen Gästen zur Verfügung stellen. Jene privaten Zimmer sind sehr unterschiedlich gestaltet und gepflegt, je nach Engagement der Eigentümer_innen, und weisen zum Teil einige Luxuselemente auf. So gibt es in manchen Zimmern Schreibtische, Schränke oder Regale, kleine ausgebauten Wohnküchen, gefliesten Bäder, Tapeten oder Teppiche. Die ‚besten‘ Zimmer sind unter den länger im Ashram Verweilenden wohl bekannt und begehrte. Das Insiderwissen über die schönsten Räume kann bei der Zimmervergabe von Vorteil sein.

leicht Zugängliches, leicht Verstehbares, Offensichtliches, Orte, an die jede und jeder ohne Probleme gelangen kann, und es gibt den undurchsichtigen, verborgenen, teils geheimnisvollen oder ganz verschlossenen *Backstage*-Bereich. Zu letzterem gehören der Bühnenbereich und alle Räume in der Nähe von Amma, der Wohnbereich der Swamis, gewisse Bereiche in den Tempeln zu gewissen Zeiten. Auch die Recyclingstation stellt gewissermaßen einen *Backstage*-Bereich dar, da er sich den Ankommenden zunächst nicht offenbart, und bietet Informationen über die Parallelwelten des Ashrams. So begegnen bei der Sortierung des Papiermülls Liebesbriefe sowohl an Amma wie auch an ‚weltliche‘ Geliebte, Mitschriften von Satsangs oder Studierunterlagen (FN 2012, 2013, 2014).

2.2.4 Architektur

Architektur stellt eine „Kodierungsmöglichkeit“ (Stolz 1988: 301) und damit ein ästhetisches Medium religiöser Botschaft dar. Auch Wilke führt die Architektur als eine Form „greifbarer Symbolik“ (ebd. 2008: 207) an, durch die Religionen sich ausdrücken. Wie andere nicht-sprachliche Bereiche der Kultur ist die Architektur Trägerin verschlüsselter Information. Architektur beeinflusst zudem die Sinneswahrnehmung – die Art und Weise, die Wege und die Intensität sinnlicher Reize (Mohr 2003: 49).

Die meisten Gebäude des Ashramkomplexes ragen in architektonischer Hinsicht nicht besonders heraus. Es handelt sich um Bauten in schlichtem, nüchternen Stil, welche zwischen zwei und 15 Stockwerken hoch sind. Ausnahmen bilden neben den Tempeln einige neue kreisförmige Pavillons, die etwas verspielt wirken und von Amma selbst entworfen wurden und die als Wohngebäude für Männer dienen.¹²³

Amritapuri besitzt mehrere Innenhöfe¹²⁴ (vor dem Haupteingang des Kali-Tempels und zwischen *Big Hall* und Kali-Tempel ebenfalls) und andere Plätze zum Verweilen – Steinbänke am Strand oder der harmonisch angelegte Spiralgarten – wenn auch im Vergleich zu anderen Ashrams relativ wenige „Plätze zum Abhängen“ (Jan, GN 12/13) vorzufinden sind. In den Innenhöfen herrscht oft reges Treiben, sie sind Durchgangs- wie auch Aufenthaltsräume, werden kreuz und quer durchlaufen oder als Ort zum Verweilen und für Unterhaltungen genutzt. Sie sind bestückt mit Feigenbäumen (*Ficus indica* – ein Symbol für den Kosmos) und anderen als heilig erachteten Bäumen, die verehrt und umrundet werden.

¹²³ Dass jene besonderen Pavillons nur Männern zur Verfügung gestellt werden, wurde mir auf Nachfragen damit erklärt, dass die weichen runden Formen ‚das Weibliche‘ repräsentierten und dies einen ‚positiven Einfluss‘ auf das männliche Geschlecht haben soll (deutsche *renunciate*, GN 02/14).

¹²⁴ Gellner benennt als ein Merkmal (buddhistischer) Klöster den „courtyard“, um welchen die Klostergebäude gebaut sind (Gellner 2001: 147).

Hinsichtlich architektonischer Formen bemerkt Böhme: „Sie werden nicht nur für einen neutralen Betrachter anschaulich gemacht, sondern sie greifen in die Befindlichkeit derjenigen ein, die sich diesen Gebäuden nähern oder sie betreten.“ (Böhme 2006: 18). Architektur sei daher „unmittelbar politisch“ (ebd.). Auch wenn die Architektur von Amritapuri nicht mit atemberaubenden Kathedralen oder Tempeln vergleichbar ist und nicht unmittelbar „Atmosphären des Heiligen und der Demut erzeugt“ (Böhme 1995: 18), und auch häufig nicht als „schön“ wahrgenommen wird, hinterlässt sie doch bei vielen Besucher_innen einen intensiven Eindruck. Die Größe des Ashramgeländes, die Höhe und auch die Farbe der Gebäude tragen dazu bei. Durch die großen und hohen Gebäude wird eine „Kolossalität“¹²⁵ ausgedrückt, die indirekt auf die Größe der Institution des MAM und letztlich auch auf die Größe Ammas hinweist. In Amritapuri und im MAM im Allgemeinen ist ein gewisser Hang zu Superlativen auffällig. Vieles ist besonders groß, besonders viel, gigantisch, auch in den Erzählungen von *devotees*. Die „Kolossalität“ wird von den *devotees* immer wieder erwähnt, benannt, hervorgehoben und ruft Gefühle der Ver- und Bewunderung, Begeisterung oder Demut hervor.

Architekturen können zudem soziale Unterschiede und „soziale Hierarchien sinnlich manifest machen“ (Böhme 2006: 18). So sind in Amritapuri die Zimmer in den verschiedenen Gebäuden unterschiedlich hinsichtlich der Größe und Ausstattung (mit oder ohne Bad, Toilette oder Küchenzeile), wobei die besser ausgestatteten Räume teurer sind und so von wohlhabenderen *devotees* bewohnt werden. Die Gebäude der Brahmachari(ni)s sind geschlechtlich getrennt. Ebenso sind die Wohnbereiche der Swami(ni)s vom Rest des Ashrams separiert und dürfen zum Teil nicht von anderen *ashramites* betreten werden. Ein Gang, der ausschließlich von Amma und wenigen anderen benutzt werden darf, verbindet das Zimmer der Mata mit dem Tempelgebäude. Amma kann sich auf dem Ashramgelände also fortbewegen, ohne jemandem zu begegnen, nur einige wenige andere (wie Swamini Krishnamrita) können dies ebenso. Und auch die Bühnenkonstruktionen drücken soziale Hierarchien aus. Amma sowie einige auserwählte andere Protagonist_innen sowie Gottheiten befinden sich räumlich oft erhöht.¹²⁶

Der verbreitete nüchterne, kubische Baustil beinhaltet das Vorherrschen der waagerechten und senkrechten Linie sowie eckiger Formen und die Symmetrie und Geometrie gerader

¹²⁵ Den Begriff der „Kolossalität“ habe ich Cancik entliehen, der „Größe und Kolossalität“ als „religiöse und ästhetische Kategorien“ (vgl. ebd. 1990) deklariert.

¹²⁶ *Devotees* bringen jene Architekturen nicht unbedingt mit einer Hierarchie in Zusammenhang und wenn, bewerten sie dies nicht negativ. Diese Anordnungen machten deswegen „Sinn, da man eben aufschaut, die Lehre von oben absorbiert, Demut zeigt.“ (deutscher *devotee*, GN 11/14).

Linien und rechter Winkel. Es begegnen aber auch immer wieder geschwungene Formen, so das Dach der *Big Hall* oder die Balkone des Kali-Tempels. Kaum finden sich diagonale Linien, häufig sind Treppen die einzigen Diagonalen an den Gebäuden. Im Gegensatz zu einem ‚dekonstruktivistischen‘ Baustil, der laut Rittelmeyer (1996) bei den Betrachtern Unsicherheiten hervorruft, wird durch die Architektur in Amritapuri Geradlinigkeit und Verlässlichkeit symbolisiert – es finden sich kaum ‚schräge Sachen‘. Ausnahmen – verspielte, runde Formen – bieten vor allem die neuen runden Pavillons und der Kali-Tempel.

Auch hinsichtlich der Beleuchtung begegnet überwiegend ein pragmatischer zielorientierter Stil. Das Licht soll nur dem Zweck des Sehens dienen, es wird eher selten Wert auf Atmosphäre oder Stimmung gelegt. Das zumeist nüchterne, kalte, teils grelle und bläuliche Neonlicht erinnert an die Beleuchtung öffentlicher Einrichtungen wie Schul- oder Verwaltungsgebäude. Dem Aufkommen romantischer oder verträumter Stimmungen und Emotionen wird damit entgegengewirkt. Auch dass die ganze Nacht über nahezu das gesamte Gelände beleuchtet wird, verleiht dem Ort einen eigenen Anstrich. Offiziell soll dies der Sicherheit dienen, gleichzeitig findet so aber (die Möglichkeit zur) Kontrolle statt (ein romantisches Stelldichein des Nachts ist auf dem Ashramgelände nicht möglich). Interessant ist des Weiteren, dass durch die künstliche Beleuchtung ein Beobachten des nächtlichen Firmaments erschwert wird. Zu manchen Anlässen wie Weihnachten oder *Karthika*¹²⁷ wird der Bereich vor Kali mit einer Art Diskolampe beleuchtet, die die Farbe des Lichts wechselt, womit eine besondere Stimmung erzeugt wird. Und auch täglich zum *Arati*¹²⁸ am Ende der Bhajans wird in der *Big Hall* die grelle kühle Neonröhrenbeleuchtung ausgeschaltet, und es entsteht ein wärmeres dunkleres Licht. Der Lichtwechsel indiziert so das Ende der Bhajans. Auch im Kali-Tempel herrscht während der Bhajans gretles Licht. Zum Arati erleuchten lediglich das Licht der Kerzen und der Aratiflamme den Raum stimmungsvoll. Nur zu

¹²⁷ *Karthika* ist Ammas Geburtsstern. Der Geburtsstern ist eine Sternkonstellation, die zur Geburt eines Menschen bestand. Er wiederholt sich in regelmäßigen Abständen und wird, ähnlich dem Geburtstag, gefeiert (Sara, GN 11/12).

¹²⁸ Verehrung einer Gottheit mit Licht (*dipa*). Arati (Skr.) bedeutet ‚Beendigung‘, womit darauf hingewiesen wird, dass es zumeist am Ende eines Verehrungsritus abgehalten wird. Es ist eines der sechzehn Darbietungen während der Puja, kann aber auch für sich stehen. Ausgeführt wird es von *devotees* oder Priestern, die eine Öl- oder Kampferlampe im Uhrzeigersinn vor einer Form des Göttlichen (Abbild, Verkörperung) schwenkt. Eventuell wird dies begleitet vom Spielen von Instrumenten und dem Singen von Hymnen, im Zentrum steht jedoch das Kreisen der Flamme (Johnson 2010: 25 f.). Kampfer hinterlässt sehr wenig bis keine Rückstände bei der Verbrennung, weshalb das Verbrennen von Kampfer beziehungsweise das Opfern von brennendem Kampfer ein Symbol für das vollkommene Opfern des ‚Egos‘ an Gott darstellt. In Amritapuri findet Arati täglich jeweils zum Ende des Archana und des Bhajan-Singens, sowie nach Beendigung von Ammas Darshan statt. Begleitet wird das Schwenken der Kampferflamme meist vom Läuten einer Glocke. Das Arati für Amma (die Verehrung Ammas mit der Kampferflamme) ist zudem meistens mit dem Singen eines Liedes, welches ebenfalls als Arati bezeichnet wird, verbunden.

speziellen Anlässen und Zeitpunkten wird also mit Hilfe der Beleuchtung eine andere Atmosphäre erzeugt.

Der allgemein eher nüchterne, zweckorientierte Architekturstil erinnert insgesamt permanent an das ‚eigentliche Ziel‘ des Daseins – die spirituelle Entwicklung – und hält dazu an, keine Zeit durch Muße oder Genuss zu verschwenden, sondern jeden Augenblick Gott zu widmen und eine Form des Sadhana zu praktizieren – zu beten, rezitieren, meditieren, studieren, singen oder arbeiten in Form des selbstlosen Dienstes. Hierfür ist die Konzentration des Geistes notwendig, welche möglichst wenig Zerstreuung und Ablenkung voraussetzt.

Amritapuri verändert sich weiterhin stetig und es kommen neue Gebäude hinzu.¹²⁹ Das Ashram wächst kontinuierlich und seine Ausdehnung erfolgt nicht streng konzentrisch. Vor allem das ältere Kernstück des Ashrams ist zwar um den Kali-Tempel herum gebaut, die neueren Teile aber dehnen sich in der Nord-Süd-Achse aus und um zu ihnen zu gelangen, muss der Ashramkomplex teilweise kurz verlassen werden. Einige Dorfhäuser befinden sich mittlerweile sehr nah am Ashramgelände, die Bereiche innerhalb und außerhalb des Ashrams gehen an manchen Stellen beinahe ineinander über, das Gelände ist nicht abgeschottet und es findet Austausch ästhetischer Elemente statt. Dies führt zum Teil auch zu Konflikten. Manche *ashramites* fühlen sich durch die räumliche Nähe der ‚weltlichen Sphäre‘ gestört, zum Beispiel durch das Hören von Fernsehern aus der Nachbarschaft.¹³⁰

2.2.5 „Amritapotpourri“ – die Ashramgemeinschaft

Die Ashramgemeinschaft gestaltet sich hinsichtlich der Nationalität, sozialen Herkunft, des Alters wie auch der Religionszugehörigkeit sehr heterogen.¹³¹ Wie erwähnt sind bei Weitem nicht alle Bewohner_innen des Ashrams ‚Asketen‘¹³² wie Swami(ni)s oder Brahmachari(ni)s. Gemeinsamkeit aller Bewohner_innen des Ashrams stellt dar, dass sie (zumindest offiziell)

¹²⁹ Seit dem Tsunami 2004 werden allerdings keine Häuser mehr gebaut, die mehr als zwei Stockwerke umfassen, was auf ein Verbot der Regierung zurückgehen soll, daher seien die neuen Zimmer auch kleiner und haben keine Küchenzeile mehr (indischer *devotee*, GN 03/14)

¹³⁰ Auch manche Nachbarn fühlen sich gestört und sind nicht bereit, ihren Grund an das Ashram zu dessen Erweiterung zu verkaufen, was zu Streitigkeiten führt. Einigen Dorfbewohner_innen würde ‚das Ashram zu groß‘, was ihnen Unbehagen bereite (indischer *devotee*, GN 03/14).

¹³¹ Laut *International Office* stammen die *ashramites* aus 180 verschiedenen Ländern und durch Tourist_innen sind möglicherweise noch mehr Nationen vertreten (mündliche Information im Dezember 2012). Neben Hindus sind Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, die durch Symbole und Kleidung sichtbar gemacht werden, anzutreffen: Christen, Muslime oder Sikhs. Zudem kann eine gewisse Häufung von Akademikern und Menschen aus der Mittelschicht im mittleren Alter (45-55 Jahre) beobachtet werden. Da mir der Zugang zu ashraminternen Statistiken verwehrt wurde, muss ich hierbei auf meine eigenen Beobachtungen und Einschätzungen sowie derjenigen meiner Informant_innen, die sich in diesem Punkt jedoch alle einig sind, zurückgreifen.

¹³² Michaels (2012: 348) rechnet ‚in Herbergen oder Klöstern (...) lebende Mönche und Nonnen‘ zu Asketen, wie auch Gurus und Swamis. Im Ashram begegnet zudem häufig die Selbstbezeichnung *samnyasin*, welche ebenfalls eine Form von Asket darstellt.

ihr Leben – mehr oder weniger – dem spirituellen Streben, der ‚Selbst- oder Gottesverwirklichung‘, und dem Dienst an der Welt gewidmet haben. Aber die Hintergründe, Absichten und Motive der Bewohner_innen unterscheiden sich bei genauerem Hinsehen. Es zeigt sich eine bunte Gemeinschaft, die vor allem durch Ammas zentrale Leitfigur zusammengehalten wird, was so auch auf der offiziellen Homepage des Ashrams ausgedrückt wird:

Amritapuri is the living example of the ancient Indian ideal ‚the whole world is one family‘ (vasudhaiva kutumbakam). Here you will find people from all parts of the world – speaking different languages and having different customs and religions – all living under one roof. In their quest for the meaning of life, each has forgotten their differences and become a child of Amma. (<http://www.amritapuri.org/ashram/>; zuletzt geprüft am 31.1.18)

Die Bewohner_innen können unterschieden werden in die Gruppe der sogenannten *ashramites* (oder *inmates, permanents*) – Menschen, die dauerhaft in Amritapuri leben und ihren Hauptwohnsitz dort haben – und Besucher_innen oder Gäste, die für begrenzte Zeit, wenn auch in manchen Fällen regelmäßig für mehrere Monate, im Ashram verweilen. Unter den *ashramites* finden sich Brahmacharis und Brahmacharinis, Swamis und Swaminis sowie *renunciates* (oder *renouncers*) und *residents*.

Brahmachari(ni)s sind spirituelle Aspirant_innen, die sich einem Leben in Enthaltsamkeit und Gehorsam gegenüber Amma, welche sie als ihre spirituelle Meisterin auserkoren haben, verpflichtet haben. Sie verzichten auf ‚weltlichen‘ Besitz, Familie, Erfolg, Karriere und ‚weltliches‘ Vergnügen. Bevor sie ins Ashram ziehen, müssen sie sich aller ‚weltlichen‘ Dinge entledigen. Nur einen Koffer dürfen sie ins Ashram mitbringen (ISA1). Der Status eines/r Brahmachari(ni) kann nur mit Ammas Einwilligung erlangt werden. In einer Initiation werden Versprechen ablegt und ein neuer Name vergeben. Eine Initiation bedeutet das „Sterben für die Familie, und nur noch für die Welt zu leben“ (Sara, GN 11/12).

Etwa 500 Brahmachari(ni)s leben in Amritapuri (Stand 2013, mündliche Auskunft im *International Office*), circa 300 davon sind Frauen (IBH). *Brahmacharya*¹³³ ist eine Phase intensiven Lernens, eine erste Stufe des mönchischen Lebens. Brahmachari(ni)s verpflichten sich zu einer fleischlosen und zölibatären Lebensweise und dazu, dem Weltfrieden zu dienen: „Everything we do is for world peace“ (IBH). Es gibt verschiedene Stufen des *Brahmacharya*, bevor man schließlich Swami(ni) (Mönch beziehungsweise Nonne) wird. Zunächst sind die Brahmachari(ni)s weiß gekleidet. Gelbe oder ockerfarbene Tracht induziert eine Art

¹³³ *Brahmacharya* (Skr.) bedeutet wörtlich ‚Enthaltsamkeit, Keuschheit‘. Es steht für die Einweihung, bei der erste Mönchsgelübde abgelegt werden, wie auch für die Stellung, die die Eingeweihten nach dem Ablegen von Gelübden einnehmen (Fischer-Schreiber 1986: 48).

Novizenschaft, eine nächste Stufe des *Brahmacharya*. Orange beziehungsweise Safran¹³⁴ schließlich signalisiert *sannyas* – das Ablegen der Gelübde, ein enthaltsames Leben als Swami(ni) zu führen. Ein(e) Swami(ni) verpflichtet sich so noch verbindlicher dem spirituellen Pfad und dazu, sämtliche weltliche Beziehungen, Verpflichtungen und Bindungen (auch familiäre) aufzugeben und die gesamte Zeit und Arbeitskraft in den ‚selbstlosen Dienst zum Wohle der Menschheit‘ zu stellen (IBH). Wann aus einer weißen eine gelbe Brahmacharini und schließlich eine Swamini wird, beschließt Amma. Fast alle Brahmachari(ni)s stammen aus Indien. Ähnlich verhält es sich mit den Swami(ni)s.

Renunciates sind internationale *devotees*, die in der Ashramgemeinschaft eine ähnliche soziale Stellung wie Brahmachari(ni)s innehaben und sich ebenfalls zu einem spirituellen Leben in weitgehender Entzagung verpflichten (wobei auch Paare als *renunciates* leben können), die jedoch keine Gelübde ablegen:

Wir geben praktisch die Familie auf, das Heimatland, versuchen halt mit dem Minimum dort zu leben. Wir geben praktisch unsere ganze Arbeitskraft auch dem Ashram. Aber natürlich bedeutet das auch für alle was unterschiedliches, weil wir sind so verschiedene, aus so vielen verschiedenen Ländern und Kulturen, Lebensphasen, manche sind älter, manche sind jünger, deswegen gibt's da so viele Menschen, und für jeden Menschen bedeutet das was anderes. (ISA1)

Residents werden alle übrigen dauerhaften Bewohner_innen genannt – Studierende, alte Menschen, Familien, Alleinstehende, Rentner_innen, Berufstätige. Für einige bedeutet der Gang ins Ashram einen Neuanfang und einen beabsichtigten Bruch mit ihrer ‚alten Identität‘. Ausdruck findet dies auch darin, dass sie einen neuen Namen von Amma erbeten.

Besucher_innen sind überwiegend *devotees*, es finden sich aber auch immer wieder Reisende im Ashram ein oder „Menschen, die einfach helfen wollen, die gute Sache unterstützen wollen“ (deutsche Besucherin, GN 12/13). Für viele stellt ein Ashramaufenthalt eine willkommene Alternative zu ihrem Alltagsleben dar, die den häufig vermissten ‚Sinn‘ ins Leben zurückholt. Indem sie am Ashramalltag teilnehmen, fühlen sie sich als unterstützender Teil einer ‚guten Sache‘. Dieses Gefühl wird hervorgerufen durch so einfache Tätigkeiten wie Mülltrennung oder Abwaschen, es werden keine Vorkenntnisse benötigt, um mithelfen zu können. Karitatives Engagement, Neugier, Erlebnissuche, kulturelles oder auch wissenschaftliches Interesse stellen also neben dem spirituellen Interesse weitere mögliche Motive für einen Ashrambesuch dar.

Die Ashramgemeinschaft stellt in mehrfacher Hinsicht keine egalitäre Gemeinschaft dar. Asymmetrien sind beobachtbar in Bezug auf Wissen („spirituelles Wissen“; Informationen

¹³⁴ Symbolisch soll die Farbe das Feuer ausdrücken, in welches die Swami(ni)s ihre physischen Körper werfen, wenn sie sich für ein spirituelles Leben in Entzagung entschließen und welches jede Form der Anhaftung (*attachment*) verbrennen soll (vgl. ISW).

über Amma, was sie plant, wo sie sich aufhält, was vor sich geht; Informationen über Orte im Ashram, die ‚besten Plätze‘,¹³⁵ die schönsten Zimmer), Zugänge zu Räumen und Bereichen, Kompetenzen, physische Nähe zu Amma, persönliche finanzielle Mittel (und dadurch Möglichkeiten hinsichtlich Nahrung, Gesundheit oder Luxusartikel).

Eine soziale Differenzierung erfolgt vor allem nach Status und Rolle im Ashram (Swami(ni)s, *reunciates* etc.), nach Geschlecht (getrennte Räume, vor allem während spiritueller Praktiken und während des Essens; nur in Ammas Anwesenheit fällt eine geschlechtliche Trennung weitestgehend weg) und nach Nationalität. Laut einiger *devotees* wäre im Ashram auch das Kastensystem¹³⁶ spürbar. Sara erwähnt, Brahmachari(ni)s kämen zwar aus allen Kasten, aber diese spielten eine Rolle im Ashram: „Auf jeden Fall, oft subtil. Manche Brahmachari(ni)s aus höheren Kasten behandeln andere different, manche kommen nicht zu Wort. Oder Ammas Regel ist, Bad putzen, alle kommen dran, aber manche zwingen andere“ (GN 12/14). Auch eine deutsche Langzeitbesucherin vermutet, dass die Tätigkeiten, die als Seva zugeteilt werden, auch mit der Kaste zusammenhängen: „Die, die den Flur putzen, sind aus niederer Kaste. Amma versucht, das zu ändern, aber es ist schwierig!“ (GN 03/14).¹³⁷

Sub-Gruppierungen bilden sich häufig anhand von Sprachen (auch Dialekten). Hinsichtlich der Nationalitäten begegnen zahlreiche Zuschreibungen und Vorurteile und auch ein Hang zu Solidarisierung durch Abgrenzung ist beobachtbar.¹³⁸ Die auffälligste Trennung hinsichtlich der Nationalität stellt die Trennung *indians* – *westerners* dar. Bereits bei der Ankunft im Ashram muss man sich selbst einer Gruppe zuordnen und entweder das *international* oder das *indian office* aufsuchen. Bettwäsche oder Geschirr wird strikt getrennt. *Westerners* wird oft weniger spirituelles Verständnis zugeschrieben (zum Beispiel englische *renunciate*, GN 12/13). Auch Amma selbst betont in manchen Satsangs jene Unterscheidung. Die beiden Gruppen werden zudem zum Darshan getrennt aufgerufen und es gibt Unterschiede hinsichtlich der Form des Darshans (Unterschiede liegen in der Dauer wie auch im erhaltenen *Prasad*¹³⁹).

¹³⁵ Als ‚gut‘ gelten unter *devotees* vor allem Plätze, von welchen aus Amma gesehen werden kann oder an welchen sich in Ruhe zurückgezogen werden kann.

¹³⁶ Zum Kastenbegriff und seiner Unzulänglichkeit vgl. Michaels 2012: 177ff.

¹³⁷ Gekoppelt an jeweilige Tätigkeiten sind unterschiedliche Ästhetiken, was auf einen möglichen Zusammenhang von Kaste und Ästhetik schließen lässt.

¹³⁸ So grenzen sich einige Europäer_innen von Amerikaner_innen ab und eine italienische *devotee* spricht gar vom ‚Euro-Ami-Problem‘. Die Charaktere und der Humor seien zu unterschiedlich und es käme regelmäßig zu Streitigkeiten (GN 11/12).

¹³⁹ *Prasad* (Skr.) ist gesegnete Speise, eine Essensgabe für Götter, die die Gebenden zum Teil zurückhalten. (Michaels 2012: 445). Auch wenn Amma ihren *devotees* Speisen oder ähnliches reicht, gilt es als gesegnetes *Prasad*.

Die Konstruktion kultureller Unterschiede erfolgt häufig über Zuschreibungen, die Ästhetik betreffen, und unterstellt ‚Toleranzschwellen‘. So würden *westerners* sich, im Gegensatz zu *indians*, bei Berührung schneller bedrängt fühlen (FN 02/14, spanische *renunciate* während eines von ihr abgehaltenen Trainings für eine Seva-Tätigkeit). Auch würden *westerners* unter der menschlichen Dichte im Ashram leiden. Tatsächlich begegnen Bemerkungen von internationalen *devotees*, die diese Vermutungen untermauern. Zudem sind Versuche beobachtbar, sich entlegene Geheimplätze zu sichern oder sich Barrieren aus Taschen zu bauen, um den Raum um sich herum frei zu halten (so zum Beispiel eine australische *devotee* während eines Satsangs in der *Big Hall*, FN 01/14). Die Sinne sind beim ‚Setzen von Distanzen‘ ausschlaggebend und da die Sinne in verschiedenen Kulturen unterschiedlich bewertet werden, mögen unterschiedliche Nähe- Distanzwahrnehmungen kulturell bedingt sein (vgl. hierzu Hall 1976: 192).¹⁴⁰

Die Ashramgemeinschaft ist streng hierarchisch organisiert: Amma ist unangefochtenes Oberhaupt, auf sie folgen die engsten Vertrauten (älteste und längste Schüler_innen), sodann Swami(ni)s, Brahmachari(ni)s, *renunciates*, *residents*. Entscheidungen – auch die Ästhetik betreffend (wie Architektur, Beleuchtung, Musikauswahl, Essensangebote) – werden von Amma selbst oder von durch sie ernannte Verantwortliche getroffen. Auch jeder Sevabereich wird von Supervisor_innen geleitet.

Ein wichtiges Statussymbol beziehungsweise Ausdruck des eigenen Status ist die eingenommene Nähe zu Amma, die ein besonders begehrtes und erstrebtes Gut darstellt. Die Nähe drückt den Status aus und kann ihn umgekehrt auch erhöhen. Je näher *devotees* Amma sind und sein können, desto angesehener sind sie in der Gemeinschaft. Es fällt auf, wer welche Tätigkeit um Amma ausführt oder wer besonders lange im Darshan verweilt. Dahinter liegt der gedachte Zusammenhang zwischen spiritueller Entwicklung, Reinheit und Nähe zu Amma. Denn Amma dulde nur dauerhaft Leute in ihrer unmittelbaren Nähe, die „spirituell schon weiter“ oder „reiner“ sind (Sara, GN 11/12).

Die Differenzierungen und die Hierarchie drücken sich auf verschiedene sinnlich wahrnehmbare Weisen aus, wie bereits angemerkt durch die Architektur oder die Farben der Kleidung. Was MacDougall in Bezug auf die Doon-School feststellt, gilt auch für die

¹⁴⁰ Hall hat zur Erklärung jenes Phänomens das Konzept der ‚Proxemik‘ eingeführt (Hall 1966). Proxemik beschreibt die kulturabhängig verschiedenen großen räumlichen Abstände, die Menschen zulassen beziehungsweise gegen ‚Eindringlinge‘ auf verschiedene Weisen zu schützen versuchen. Die Räume, die von Individuen unbewusst unterschieden werden, werden Distanzonen genannt (Hall unterscheidet die intime, die persönliche, die soziale und die öffentliche Distanzzone; vgl. ebd.). Diese haben je nach Kultur unterschiedliche Ausmaße und können sich etwa mit steigender Vertrautheit zwischen Personen verändern. Die Distanz zu unterschreiten kann ein ebenso schwerwiegender Fehler sein, wie sie zu weit auszudehnen.

Ashramgemeinschaft: „What one wears indicates the activities one is permitted to do, just as what one does dictates what uniform one must wear. Clothing thus provides a set of signs about appropriate behaviour and status.“ (MacDougall 2007: 14). Dabei gibt es allerdings auch „modifications of uniforms“ (ebd.), die Grade an Individualität ausdrücken. So können Brahmacharinis, denen erlaubt ist, die gelbe Tracht zu tragen, auch weiterhin weiß tragen, was von der Gemeinschaft anerkennend bemerkt wird, da dadurch auf ein offizielles Statusmerkmal verzichtet wird.

Und auch im Verhalten der Protagonist_innen zeigen sich die hierarchischen Verhältnisse. *Devotees* verneigen oder erheben sich bei Begegnung mit höher Gestellten wie *Swami(ni)s*.¹⁴¹ Das hierarchische Verständnis spiegelt sich auch in der im MAM gängigen Unterscheidung von ‚oben‘ und ‚unten‘. Amma begebe sich ‚auf unglaubliche Art und Weise zu uns herab‘ (ISW). Zwischen Amma und ‚uns‘ wird also ein Gefälle und eine Bewegung von oben nach unten imaginiert (vgl. hierzu Kasten 2010).¹⁴² Diese ‚Verlaufsstruktur‘ (ebd.) zeigt sich auch in der bereits beschriebenen Architektur, in Arrangements und Artefakten, etwa wenn Amma auf der Bühne oder einem erhöhten Podest sitzt. Die *devotees* befinden sich räumlich unter ihr und blicken zu ihr empor. Ebenso schlägt sie sich in Bewegungsabläufen nieder. Um zum Darshan zu gelangen, gehen *devotees* zu Amma ‚hinauf‘ und danach wieder ‚hinunter‘ (von der Bühne).

Der soziale Status und die Hierarchie spiegeln sich außerdem nicht zuletzt in der Möglichkeit und Qualität sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung. So zeigen sich in der Organisation des Essens und den unterschiedlichen Essenqualitäten, Ausgabe- und Verzehrorten die verschiedenen Rollen und Status. Auch die Unterschiede im erhaltenen Prasad nach dem Darshan oder nach Pujas kennzeichnen unterschiedliche Gruppen (*indians* und *westerners* erhalten verschiedenes Prasad; *devotees*, die große Summen spenden oder für Pujas bezahlen, wie auch ‚VIP‘ erhalten spezielles Prasad). Begehrte Sitzplätze bei Programmen oder Satsangs und damit gute Blicke auf und größere Nähe zu Amma hängen ebenfalls mit dem Status in der Ashramgemeinschaft (und mit ‚Insiderwissen‘) zusammen. *Swami(ni)s* sind gewisse Orte vorbehalten, zu denen andere keine Zugangsmöglichkeit erhalten. Derartige

¹⁴¹ Manchen *westerners* bereitet diese Respektsbekundung Gewissenskonflikte: So weigert sich eine deutsche *renunciate*, jenes Verhalten auszuführen, da es für sie nicht authentisch wirkt („Ich mache keine Show.“, GN 09/12), äußerst aber gleichzeitig schlechtes Gewissen.

¹⁴² Laut Kasten (2010) sind die ‚Verlaufsstrukturen‘, in denen ‚die Bewegungen zwischen Transzendenz und Immanenz‘ (ebd. 143) ausgedrückt werden, abhängig von den Inhalten, Praktiken und Körperkonzepten der Religionen. Im MAM wird auch von einem ‚Aufsteigen zum höchsten Ziel‘ gesprochen (spiritueller Fortschritt entspricht einem ‚Aufsteigen‘) oder dem ‚Aufsteigen der Energie‘ bei spirituellen Übungen. Auch in der christlichen Tradition ist die Vorstellung einer Bewegungsdynamik von oben nach unten und umgekehrt anzutreffen (vgl. ebd.).

Ansprüche sind manches Mal aber auch verborgen und kommen erst in etwaigen Konkurrenzsituationen zum Vorschein. Letztlich kann am eingenommenen Seva auch der Status abgelesen werden, denn manches Seva kann nur von Höhergestellten oder aus anderen Gründen (wie dem Spenden großer Geldsummen) Privilegierten übernommen werden, wie zum Beispiel Seva in unmittelbarer Nähe Ammas.

Trotz der Heterogenität und Asymmetrien in der Gemeinschaft wird von den meisten *devotees* „Gemeinschaft“ wahrgenommen, häufig sogar von „Familie“ gesprochen, wozu natürlich das Bild Ammas als „Mutter aller“ beiträgt,¹⁴³ oder die Beziehungen unter den *ashramites* werden manchmal mit der Ehe verglichen (ISA1). Swamini spricht von einer „spirituellen Zweckgemeinschaft“ (da alle letztlich wegen Amma im Ashram sind, ISW). Die Gemeinschaft ist ohne Zweifel personenzentriert. Den gemeinsamen Fokus bildet Ammas Person und der Glaube beziehungsweise das Vertrauen an und in sie als Guru sowie die gemeinsame Verehrung ihrer Person.¹⁴⁴ Die von ihr verbreitete Lehre verbindet ebenfalls. Eine Weltanschauung, Glaubensmuster, Selbstverständlichkeiten, Werte, aber auch Emotionen und (ästhetische) Erfahrungen werden geteilt. Einen geteilten Erfahrungshorizont oder -inhalt und ein verbreitetes gemeinschaftsförderndes Narrativ der Gemeinschaft stellt vor allem auch der Darshan dar. Warrier spricht daher – in Anlehnung an Appadurai (1995) – von einer „community of sentiment (...) centering on the guru“ (Warrier 2013: 310).

Darüber hinaus wird Gemeinschaft über einen gewissen „Amma-Style“ (Bhavani, GN 12/13)¹⁴⁵ hergestellt, bei dem Ästhetik eine entscheidende Rolle einnimmt. Auch Michel Maffesoli (1996) spricht von einem geteilten ästhetischen Stil und weist auf die soziale Funktion von Ästhetik hin.¹⁴⁶ Auch laut Meyer (2009), die Gemeinschaft als eine „ästhetische Formation“ ansieht, werden Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühle über eine geteilte Ästhetik erreicht. Gemeinschaft würde um geteilte ästhetische, kulturelle Formen

¹⁴³ In diesem Sinne bemerkt Bhavamrita: „We all are sisters and brothers. We have the same mother! Our mother is one! We are really sisters, brothers!“ (IBH). Und auch auf der Homepage des Ashrams ist zu lesen: „At Amritapuri, the *ashramites* and the *devotees* form a big family under Amma.“ (<http://www.amritapuri.org/14553/life.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18). Die „Konzeption von Solidarität und Gemeinschaft über eine Familienmetaphorik“ ist auch in anderen Kontexten wie amerikanischen feministischen Bewegungen zu beobachten (vgl. Gerund 2014: 185).

¹⁴⁴ Für Durkheim hängt sozialer Zusammenhalt von einer geteilten kollektiven Repräsentation eines „Heiligen“ und seiner gemeinschaftlichen rituellen Verehrung ab (Durkheim 2010; siehe auch Meyer 2009: 3).

¹⁴⁵ Bhavani erwähnt dies in einem Gespräch darüber, dass sie einen „fremden“ Besucher, also einen Nicht-*devotee*, sofort identifizieren kann. Was genau den „Amma Style“ ausmacht, kann sie jedoch nicht erläutern, erwähnt aber Sprache, Gestik und Mimik.

¹⁴⁶ Maffesoli entwickelt ein neues Verständnis von Gemeinschaft, welches die Rolle der Medien hervorhebt, und betont vor allem die Bedeutung der Bilder und ihrer körperlichen Auswirkung sowie die Kraft des geteilten ästhetischen Stils (Maffesoli 1996: 31ff.). Seine Aussage in Bezug auf Bilder kann auf alle ästhetischen Formen übertragen werden: „The sharing of the image, the aesthetic that this gives rise to, generates relations, engenders linkages and, in short, favors religion“ (ebd. 92).

herum entwickelt (ebd. 8f.). Stil fungiere dabei „as marker of distinction“ und bringe als „forming form“ ästhetische Formen und Formationen hervor, indem er Personen forme und indem er ihnen eine geteilte erkennbare Erscheinungsweise und Identität verleihe (ebd. 11). Am augenscheinlichsten zeigt sich im MAM ein ‚Stil‘ in der Kleidung, die eine starke gemeinschaftsbildende Funktion innehalt. Durch (überwiegend) weiße Kleidung wird Gemeinschaft konstruiert und sichtbar oder wahrnehmbar gemacht, sowohl für die *devotees* selbst als auch für andere – die *devotees* erkennen einander an der Kleidung oder anhand von Accessoires wie der Mala. Durch die Kleidung kann die innere Haltung und das Zugehörigkeitsgefühl ausgedrückt werden. Über diesen wahrnehmbaren Ausdruck bestätigen *devotees* sich selbst und anderen gegenüber immer wieder die eigene Zugehörigkeit. Ob weiß oder ‚bunt‘ getragen wird – eine gängige Unterscheidung der Gemeinschaft – wird von anderen sofort wahrgenommen. Zudem wird von einem ‚Unbehagen‘ berichtet, welches bei Nicht-Anpassung auftreten kann: „Ich empfand dann schon ein Unwohlsein, wenn alle weiß tragen, und man selbst nicht. (...) Es gibt da einen gewissen Sog, auch weiß zu tragen.“ (deutscher Besucher, GN 11/13). Auch wenn es für Gäste und uneingeweihte *ashramites* keine Regel darstellt, tragen viele *devotees* weiße Kleidung. Auch viele Besucher_innen spüren eine Art sozialen Druck und beginnen, sich nach einiger Zeit ebenfalls in Weiß zu kleiden. Weiße Kleidung vereinfache auch Zugänge (zum Beispiel auf die Bühne) und schaffe Anerkennung: „Wenn man nicht weiß trägt, reden sie anders mit einem, wie mit Tourist oder eine ‚halbe Person‘. Wenn man weiß trägt, haben sie mehr Respekt“ (Sabine, GN 11/12).

2.2.6 Das Ashramleben – Alltag in Amritapuri

Der Alltag in Amritapuri ist, verglichen mit anderen Ashrams, relativ offen gestaltet und wenig reglementiert, wobei sich der Grad der Reglementierung je nach ‚Bevölkerungsgruppe‘ unterschiedlich gestaltet.

Folgende ‚offiziellen Hausregeln‘ gelten für alle *ashramites* sowie Gäste des Ashrams: Die Einnahme von Alkohol, Zigaretten und anderen Drogen im gesamten Ashramgelände ist streng verboten (Amma rät ohnehin von deren Konsum stark ab). Paare sollten auf Geschlechtsverkehr und auf das öffentliche Zeigen zärtlicher Zuneigungen verzichten. Auf angemessene Kleidung und gepflegtes Erscheinungsbild ist zu achten, was bedeutet, dass der Körper möglichst bedeckt, und die Kleidung ordentlich und sauber sein sollte. Neben diesen offiziellen Regeln existiert eine Fülle an inoffiziellen, zum Teil auch nicht-versprachlichen Regeln, die eine ‚Ashrametikette‘ oder einen Verhaltenskodex entstehen lassen, deren sozialer

Drückt sich durch, vor allem für Neuankömmlinge spürbare Sorge um das ‚rechte Verhalten‘ beziehungsweise Angst vor Fehlritten äußert. Zu den halb- oder inoffiziellen Regeln zählt unter anderem, nicht übermäßig viel zu essen oder zu reden, nicht zu viel Aufwand für das äußere Erscheinungsbild aufzuwenden oder ein spirituelles Tagebuch zu führen (ISW).

In Amritapuri gleicht nicht ein Tag dem anderen – Leute reisen an und ab, unvorhergesehene Arbeiten müssen erledigt werden, etwa bei Stromausfall, wenn die Geschirrspüler nicht funktionieren oder das Dach während der Regenzeit undicht geworden ist. Zudem ist Amma bekannt für ungeplante Aktionen oder spontane Änderungen wie unangekündigte Satsangs am Strand.¹⁴⁷ Während Ammas Abwesenheit wird daher ein strukturierterer Tages- und Sadhana-Ablauf eingehalten als während ihrer Anwesenheit (ISA1).

Dennoch gibt es eine ‚offizielle‘ Tagesstruktur mit einigen unveränderlichen Bestandteilen.¹⁴⁸ Gäste werden gebeten, an den täglichen, gemeinsamen spirituellen Veranstaltungen (Archana, Bhajans und Meditationen) teilzunehmen und täglich mindestens zwei Stunden freiwillige Arbeit (Seva) im Ashram zu leisten.

Vor allem Brahmachari(ni)s werden dazu angehalten, dem offiziellen Ablauf so gut es geht zu folgen, wobei kaum Kontrollen durchgeführt werden (vgl. ISW).¹⁴⁹ Diese Strukturierung des Alltags entspricht den Erwartungen an ein Ashram und scheint für viele *ashramites* von großer Bedeutung zu sein. Der Tagesablauf besteht vorrangig aus Sadhana, Arbeit, Essen und Schlafen.

Unterschiede im Tagesablauf ergeben sich vor allem aus den übernommenen Sevabereichen und den eingenommenen sozialen Rollen. Nach dem Archana besuchen Brahmachari(ni)s täglich eine *scripture class*, eine Lehrstunde über verschiedene heilige Schriften. Nach dem Mittagessen, von zwei bis drei Uhr, findet nochmals eine Lehrstunde statt, wobei gemeinschaftlich in der Gruppe aus einem heiligen Text vorgelesen wird.

¹⁴⁷ Eine ‚geplante Unvorhersehbarkeit‘ oder Störung der Routine gilt auch als spirituelle Unterweisung, denn Routine mache unbewusst und sei daher zu meiden (Sara, GN 11/12).

¹⁴⁸ Folgender *daily schedule* wird bei der Ankunft im Ashram unmittelbar nach dem Einchecken ausgehändigt: „04:50 a.m. – 06:00 a.m. Chanting of Lalita Sahasra Nama (Archana); 06:30 a.m. – 07:30 a.m. Meditation; 08:30 a.m. – 09:30 a.m. Breakfast; 10:00 a.m. – 01:00 p.m. Seva; 12:30 p.m. – 02:00 p.m. Lunch; 02:00 p.m. – 05:00 p.m. Seva; 05:00 p.m. – 06:00 p.m. Meditation; 06:30 p.m. – 08:00 p.m. Bhajans; 08:15 p.m. – 09:00 p.m. Dinner; 09:00 p.m. – 10:00 p.m. Personal study, Meditation, Diary Keeping“ (vgl. <http://www.amritapuri.org/14555/daily-schedule.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18).

¹⁴⁹ Die Angaben zu Kontrollmaßnahmen und deren Konsequenzen variieren allerdings über die Jahre und je nach Auskunftsperson. Bhavamrita erwähnt Namens- und Strichlisten (IBH). Es erfolgen zumeist keine Strafen, jedoch die ‚Drohung‘, dass der spirituelle Nutzen und das Erreichen des Ziels der Selbstbefreiung ausbleiben. Zudem scheint im Laufe der Jahre eine Abnahme an Ge- und Verboten und eine Entwicklung von äußeren Regeln hin zu einer Verinnerlichung einer Haltung (Demut und Liebe) stattgefunden zu haben (vgl. ISW, IBH).

Gäste unterliegen im Ashram keinerlei Kontrolle und können ihren Ashramaufenthalt je nach eigenem Geschmack und Interesse als Wellnessurlaub oder asketischen religiösen Rückzug gestalten – das Ashram bietet viele Möglichkeiten. So stellen ein vedischer Astrologe und ein ayurvedischer Arzt ihre Dienste zur Verfügung. Yogastunden werden angeboten (meist von internationalen *devotees*), seit 2011 sogar mehrtägige oder -wöchige Yoga-Retreats mit intensivem Programm, Wellness-Massagen können genossen werden. Eine *Panchakarma*-Kur kann absolviert werden, die mindestens drei Wochen dauert und unter Anleitung eines Ayurveda-Arztes erfolgt.¹⁵⁰ Musik-, Gesangs- oder Tanzunterricht werden angeboten, ebenso zahlreiche Workshops (kreativer Ausdruck, *Reiki*, *Jin Shin Yutsu*, Gewaltfreie Kommunikation et cetera) und Massage- und Körpertherapieformen. Zudem gibt es wie bereits erwähnt eine Bibliothek, einen Swimmingpool und mehrere Shoppingmöglichkeiten. Mögliche weitere Auflockerungen des Alltags ergeben sich durch Ausflüge ins nahe gelegene Dorf oder ‚Kokosnuss-Trinken‘ bei Lalita, einer Inderin, deren kleiner Kiosk direkt vor den Toren des Ashrams liegt.

Amma empfiehlt vier Stunden Schlaf pro Nacht. Wenig zu schlafen gilt als Ideal, viel Schlaf als Zeichen von Trägheit und Disziplinlosigkeit. Die Schlafgewohnheiten unterscheiden sich stark und hängen auch mit den jeweiligen Seva-Zeiten zusammen. Wenn dem offiziellen Tagesablauf in der Gänze gefolgt werden will, bleibt nicht viel Zeit für Schlaf. Viele *ashramites* schlafen daher nicht mehr als sechs Stunden oder weniger pro Nacht. Schlafmangel zählt zu einer gängigen Erfahrung, auch aufgrund der bis spät in die Nacht andauernden Veranstaltungen mit Lärm und Licht.

Während Ammas Anwesenheit im Ashram unterscheiden sich die Wochentage. Samstag, Sonntag, Mittwoch und Donnerstag sind ‚Darshantage‘, an denen die Mata offiziell Darshan gibt. Das heißt, es befinden sich meist mehr Besucher_innen in Amritapuri, die das Ashram für den Erhalt eines Darshans aufsuchen. Daher ist eine höhere Menschendichte vorzufinden und der Geräuschpegel wesentlich höher als an den übrigen Tagen.

Die Morgen der Darshantage verlaufen wie die der übrigen. Amma kommt an jenen Tagen um elf Uhr auf die Bühne. Die Halle ist meist voller wartender Menschen. Wenn sie von ihrem Haus den Gang entlang zur Bühne geht, erheben sich alle und grüßen ihr zu. Oben auf der Bühne angelangt, grüßt Amma die Menge mit über der Stirn gefalteten Händen und kniet

¹⁵⁰ *Panchakarma* ist eine klassische Behandlungsmethode der Heilkunst des Ayurveda. Der Körper soll grundlegend entgiftet werden, da in abgelagerten Schläcken eine Ursache von Krankheiten gesehen wird. „Fünf Handlungen“ (so kann *Panchakarma* übersetzt werden) sollen dazu beitragen: Abführen, Erbrechen, Massage, Stinguss, Kräuterspülungen.

sich kurz auf den Boden, den sie zu küssen scheint. Die Menge erwidert diesen Gruß, viele knien sich ebenfalls nieder. Kaum hat Amma in ihrem Sessel Platz genommen, liegt bereits die erste Person in ihren Armen. Gegen halb zwölf Uhr wird das Archana vor Amma von einem Swami rezitiert und viele in der Halle stimmen mit ein. Nach dem Archana wird vom Swami das *Guru Stotram* zu Ehren des Gurus gesungen – ein „wunderschönes Lied, da stellen sich mir immer alle Haare auf“ (deutsche *devotee*, GN 11/12).

Montags und freitags findet kein öffentlicher Darshan statt. Diese Tage zeichnen sich durch mehr Ruhe aus. Nachmittags um fünf Uhr findet – vor den gemeinsamen Bhajans – eine *Question-and-Answer-Session* mit anschließender gemeinsamer Meditation statt, am Strand oder in der *Big Hall*. Besonders am Strand ist der Satsang verbunden mit einer besonderen Ästhetik und Atmosphäre, die in beinahe jeder Beschreibung betont werden, hier ein Beispiel: „The gentle rumbling of waves and cool, onshore breeze quieted everyone’s mind“ (<https://www.amritapuri.org/68625/17attachment.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18). Es können Fragen zu spirituellen oder lebenspraktischen Angelegenheiten an Amma gerichtet werden. Auch die Mata stellt Fragen, die von ihren Schüler_innen beantwortet werden sollen: „Sie frägt dann zum Beispiel über bestimmte Themen, wie unseren spirituellen Fortschritt, und da können wir auch unsere Meinung kundtun, und dann diskutieren wir, also das ist dann ein richtiger Dialog auch, und jeder kann sich melden und was sagen.“ (Sara, GN 11/11). Diese Frage-und-Antwort-Stunden stellen eine Art „spiritueller Unterweisung“ dar und dienen der Vermittlung der Lehre und spirituell-religiöser Werte. Einige der entstehenden Dialoge werden in Textform festgehalten und veröffentlicht (zum Beispiel in den *Awaken Children*-Bänden). Diese Form der Wissensvermittlung stellt im indischen Kulturkreis eine alte Technik dar. In den älteren *Upanishaden* finden sich bereits Lehrgespräche zwischen Meistern und Schülern. Fragen sind ein stilistisch herausragendes Mittel und nicht nur Ausdruck von Wissensdurst, sondern eine tiefe Suche nach Befreiung (Michaels 2012: 86).

Der Dienstag gilt als „Meditationstag“ und ist geprägt von einer besonderen Atmosphäre und Ästhetik. Gearbeitet wird an diesem Tag nur das Nötigste, manche arbeiten auch gar nicht. Möglichst viele Stunden sollen in Meditation verweilt werden, mindestens ab dem Archana (viertel nach sechs Uhr) bis elf Uhr. Um circa elf Uhr erscheint Amma im Kali-Tempel (im Sommer) oder in der *Big Hall* (im Winter). Dort wird eine gemeinsame angeleitete Meditation mit anschließendem Satsang abgehalten. Auch zu dieser Gelegenheit beantwortet Amma Fragen, welche in diesem Falle allerdings zuvor – von *ashramites* oder *Brahmachari(ni)s* – schriftlich an sie gerichtet wurden. Der Satsang am Dienstag ist vorwiegend an *ashramites*

gerichtet, es werden häufig ashraminterne Fragen, Anliegen und Organisatorisches geklärt. Nach Ammas Rede erfolgt ihre Übersetzung durch einen Brahmachari oder Swami. In dieser Zeit malt Amma meist Bilder auf Stoffstücke, welche anschließend verkauft werden. Sie malt einfache Motive wie Herzchen oder bunte Blumen. Abgeschlossen wird der Satsang mit einem von Amma angeleiteten Bhajan. Im Anschluss daran verteilt Amma an alle Anwesenden Prasad in Form eines Mittagessens. Schon während des Satsangs sind Brahmacharinis damit beschäftigt, große Töpfe voller Essen herbeizuschaffen und Reis, *Sambar*,¹⁵¹ Gemüse, *Papadam*,¹⁵² eine Banane und eine süße Reisspeise auf Stahltabletts anzurichten. Nach Beendigung des Satsangs wird in Windeseile vor Amma eine Tischreihe aufgebaut. Per Lautsprecher und über Texte auf den Leinwänden werden alle Anwesenden angewiesen, sich in zwei bis drei Reihen zur Essensausgabe anzustellen. Helfende koordinieren die Wartenden und halten zur Eile an, rücken die Menschen immer wieder zurecht und schieben sie vorwärts. Vorne werden die Tabletts wie am Fließband befüllt, zu Amma gereicht, welche die Teller kurz berührt und nach vorne an den Rand des Tisches schiebt, wo sie von *devotees* in Empfang genommen werden. Der ganze Vorgang vollzieht sich mit großer Geschwindigkeit. Häufig werden *westerners* und *indians* gebeten, sich getrennt anzustellen, wobei die *western line* schneller voranschreitet. Die Teller dürfen nicht mit auf die Zimmer genommen werden (da Amma sie berührt hat, sind sie ‚geheiligt‘ und manche geben sie ungern wieder zurück).

Viele warten nach der Ausgabe vor ihren vollen Tellern bis zum Ende der Essensausgabe, welche je nach Menschenmenge ein bis zwei, manchmal auch mehrere Stunden dauern kann. Am Ende der Ausgabe wird gemeinsam ein Kapitel aus der Bhagavad Gita¹⁵³ rezitiert und die Rezitation mit einem im Ashram vor Mahlzeiten üblichen kurzen Gebet abgeschlossen. Dann wird gemeinsam gegessen. Auch Amma kostet von allem ein wenig, wobei sie einen Löffel benutzt. Häufig werden Scherze gemacht und es besteht eine entspannte, freudige Atmosphäre. Das gemeinsame Beten und Essen, mit Hunderten oder Tausenden von Menschen in einer Halle, erleben viele als intensive Erfahrung und als ein starkes Gemeinschaftserlebnis. Dann, nach einiger Zeit, startet der Darshan, allerdings nur für diejenigen, die an jenem Tag an- oder abreisen. Meist gegen vier Uhr verlässt Amma das Szenario und erscheint wieder am Abend um halb sieben zum gemeinsamen Singen der Bhajans.

¹⁵¹ Südindische scharfe Sauce, die zu Reis oder ähnlichem gereicht wird.

¹⁵² Dünner frittierter Fladen aus Linsenmehl.

¹⁵³ Rezitiert wird das 15. Kapitel, welches als Zusammenfassung der Lehren der Gita und damit der *Upanishaden* und des gesamten *Vedanta* gilt.

Am Meditationstag begegnet im Ashram eine ruhigere und entspanntere Atmosphäre als an anderen Tagen, auch wenn es bei weitem nicht so ruhig ist, wie ein ‚Meditationstag‘ es vermuten lassen könnte. Auch an jenem Tag herrscht reges Treiben, jedoch wird keine Musik gespielt, was einen deutlich wahrnehmbaren Unterschied zu den restlichen Tagen darstellt. Der Dienstag im Ashram kann daher mit dem Sonntag in christlichen Ländern verglichen werden. So finden sich auch Aussprüche wie „heute habe ich Dienstag gemacht“ (Veronika, GN 11/12), was bedeutet, dass weniger gearbeitet wurde. Seine Wurzel hat der Meditationstag in der Tradition Keralas. Dort geht laut Brahmacharini Bhavamrita am Dienstag keine(r) aus dem Haus vor 18 Uhr, dienstags solle nichts begonnen und wenig getan werden. Denn der Dienstag sei ein ‚gefährlicher Tag‘, was auf die Planeten zurückzuführen sei (IBH).

Abwechslung in den Ashramalltag bringen verschiedene Feste. Diese herausragenden Tage, an welchen nicht der üblichen Routine gefolgt wird, zeichnen sich durch besondere Rituale aus. Die größte Feier des Jahres findet zu Ammas Geburtstag am 27. September statt. Zu diesem Termin finden sich Zigtausende von *devotees* aus der ganzen Welt im Ashram ein. Ein Festzelt wird außerhalb des Ashramkomplexes auf der anderen Seite der *Backwaters* aufgestellt und mit Blumen und großen Bildnissen von Amma geschmückt. Am Morgen findet eine *Ganapathi Homa* (Feuerzeremonie) statt und es wird eine *Sri Guru Pada Puja*¹⁵⁴ abgehalten. Ammas älteste Schüler_innen schmücken sie mit Blumengirlanden. Amma hält sodann eine Ansprache und es wird der *Amrita Keerti Puraskar Award* verliehen, der besondere Leistungen im spirituell-philosophischen Bereich auszeichnet.¹⁵⁵ Es finden mehrere vom Ashram ausgerichtete und finanzierte Hochzeiten statt, Kleider und Essen werden an bedürftige Menschen verteilt. Amma gibt viele Stunden lang Darshan, währenddessen ein kulturelles Rahmenprogramm stattfindet.

Auch die Geburtstage wichtiger Gottheiten (wie *Shivaratri*, *Krishna Jayanthi*, *Ganesh Chaturthi*) werden auf traditionelle Weise, manchmal mehrere Tage lang, mit speziellen Zeremonien, Pujas, Prozessionen, Spielen und Tänzen zelebriert. Traditionelle Feste wie *Onam*¹⁵⁶ im Herbst oder *Vishu*¹⁵⁷ im Frühjahr, *Guru Purnima*,¹⁵⁸ *Navaratri*,¹⁵⁹ *Holi*,¹⁶⁰

¹⁵⁴ Zeremonie zu Ehren des Gurus. Von einem der Swamis werden Ammas Füße mit Joghurt, Ghee, Honig und Wasser gewaschen, anschließend eingesalbt und mit Blüten verziert.

¹⁵⁵ Der Preis wurde 2009 zum Beispiel an Professor K.V. Dev für seine Beiträge zur spirituell-philosophischen Literatur und seine Bemühungen um das vedische Wissen vergeben (<https://www.amritapuri.org/activity/cultural/amritakeerti>; zuletzt geprüft 7.2.18).

¹⁵⁶ *Onam* ist eines der wichtigsten Festivals in Kerala, es wird häufig mit dem Weihnachtsfest oder Erntedank verglichen. Das Fest will an die Legende des Königs Mahabali erinnern. Es dauert bis zu zehn Tage lang und findet im Monat Chingam des Malayalam-Kalenders (entspricht August/September) statt (vgl. GN, FN 09/12 oder <https://www.amritapuri.org/69569/17onampgm.aum>, zuletzt geprüft 10.2.18; <https://www.amritapuri.org/65705/16-onamap.aum>, zuletzt geprüft 10.2.18).

*Pongal*¹⁶¹ oder *Divali*¹⁶² werden ebenso begangen wie unkonventionelle und manchmal spontane wie das *Masala Dosa Festival*.¹⁶³ Einmal im Monat wird *Karthika* zelebriert – Ammas Geburtsstern, anlässlich dessen das Ashramgelände mit Blumen, Ornamenten und Hunderten von Lichtern geschmückt wird und eine große Puja stattfindet. Aber auch Feierlichkeiten aus dem westlichen Kulturkreis – Weihnachten und Silvester – werden begangen. Zudem finden regelmäßig Hochzeiten oder Verbrennungen und Zeremonien für Verstorbene statt.¹⁶⁴

Die Festtage zeichnen sich durch eine besondere (von üblichen Tagen abweichende) und ‚dichte‘ Ästhetik und Atmosphäre aus, die sich jeweils unterscheiden, was hier nicht näher ausgeführt werden soll. Festzuhalten ist, dass jedes Fest von spezifischen gesamtsinnlichen Szenarien begleitet wird und sich wiederum eine Vielfalt an ästhetischen Mitteln zeigt. So begegnen spezielle Musik, Dekorationen wie *yantras*,¹⁶⁵ Verkleidungen (zum Beispiel zu *Krishna Jayanthi*), der Einsatz von Farben (besonders anlässlich von *Holi*), spezielles Essen (besonders zu *Pongal* oder *Onam*), Licht, Tänze, Düfte.

Wie in dieser Darstellung des Ashrams Amritapuri offensichtlich wird, begegnen hier verschiedene, zum Teil sehr unterschiedliche ‚sensory environments‘ (MacDougall) und Atmosphären: Die atmosphärische Kühle und Kargheit der Zimmer beispielsweise steht im Kontrast zur – durch das Licht der Öllampen und Blumendekorationen hervorgerufenen – Wärme der Altäre im Kali- oder Kalari-Tempel. Die Größe, Weite und Kargheit der *Big Hall* hebt sich von der gedrängten, gemütlichen Enge des Kalari-Tempels ab. Am Strand wirken

¹⁵⁷ Eine in Kerala zelebrierte Art indischen Neujahrs; vgl. <https://www.amritapuri.org/3598/vishu.aum>, zul.gepr. 10.2.18.

¹⁵⁸ Feiertag, an welchem spirituelle Lehrer_innen verehrt werden; vgl. <https://www.amritapuri.org/17837/14gpap.aum>; zul.gepr. 10.2.18.

¹⁵⁹ Neuntägige Feier zu Ehren der Göttlichen Mutter; vgl. Fuller 1992: 108f.; <https://www.amritapuri.org/70016/17navaratri.aum>; zul.gepr. 10.2.18.

¹⁶⁰ Das Fest *Holi* geht zurück auf die Legende um den gottgläubigen *Prahlada*, den Sohn eines Dämonenkönigs, der durch seine Frömmigkeit vor den Mordanschlägen seines Vaters verschont bleibt; vgl. <https://www.amritapuri.org/67960/17holi.aum>, zul.gepr. 10.2.18, und Fuller 1992: 143f.

¹⁶¹ *Pongal* ist eine Art tamilischen Erntedankfestes; vgl. <https://www.amritapuri.org/19302/pongal.aum>, zul.gepr. 10.2.18.

¹⁶² *Divali* oder *Dipavali* wird oft als ‚Lichterfest‘ bezeichnet, ausführlicher vgl. Fuller 1992: 123f.

¹⁶³ *Masala Dosa* ist eine Art südindischer Pfannkuchen mit einer würzigen Kartoffelfüllung. Laut Bericht auf der Website des Ashrams beschloss Amma am Tag vor ihrer Abreise zur US-Tour im Mai 2011, ein ‚Masala-Dosa-Fest‘ auszurichten, was das Küchenpersonal zum Schwitzen gebracht haben mag, welches innerhalb weniger Stunden für ca. 3000 Menschen *Masala Dosa* vorbereiten musste. Amma selbst half abends beim Bereiten der *Dosa* mit und verteilte diese an ihre Anhänger (vgl. <http://www.amritapuri.org/12962/masala-dosa.aum>; zul.gepr. 1.2.22). Seither findet ein derartiges Fest regelmäßig statt.

¹⁶⁴ Laut Sara werden die Zeremonien immer auf dieselbe Art und Weise durchgeführt und richten sich nicht nach Herkunft oder Tradition der Heiratenden oder Verstorbenen. Es handelt sich um „eine vereinfachte Form“, die von Amma so festgelegt wurde (ISA1).

¹⁶⁵ *Yantra* (Skr.) bezeichnet ein mystisches Diagramm, das als Symbol des Göttlichen sowie seiner Kräfte und Aspekte benutzt wird (Fischer-Schreiber 1986: 453).

der Sand, die Wärme der Luft, der Windhauch und die Meeresbrise, der Geruch des Salzwassers, die Weite des Ozeans und das Rascheln der Palmen. Die quirlige Lebendigkeit der Darshantage oder von Festtagen unterscheidet sich von der relativen Ruhe der Meditationstage. Und auch die modernen Aufzüge in den hohen Gebäuden wirken atmosphärisch konträr zur Jahrtausende alten Tradition der Feuerzeremonie.

2.3 Körper und Sinnlichkeit im Ashramalltag

2.3.1 Sensescape – Sinnenwelt(en) des Ashrams

Klöster oder Ashrams zeichnen sich wie andere ‚totale Institutionen‘ (zum Beispiel Gefängnisse oder Internate, siehe Goffman 1993: 16) durch eine besondere Ästhetik aus (letztlich weisen alle sozialen Orte eine spezifische Ästhetik auf, an derartigen Orten ist das ästhetische Design aufgrund der Abgrenzung zur übrigen Welt nur vielleicht offensichtlicher). Allerdings werden Klöster oft nicht in erster Linie mit intensiver Ästhetik in Verbindung gebracht und gelten als eher reizarme Orte, so spricht zum Beispiel Mohr in Bezug auf ein Zen-Kloster von einer „Umwelt mit künstlich abgesenktem Reizniveau“, in der eine „graduelle sensorische Deprivation“ durch den „Reizausschluß im kultischen Ambiente einer Mönchsgemeinschaft“ (Mohr 2003: 49) erfahren werden kann. Eine „raffinierte Ästhetik der Reizdämpfung und des Reizausschlusses“ ermögliche, „sich auf die kultische Praktik der religiösen Gruppe (...) zu konzentrieren“ (ebd.). Als Architekturelemente, die die Reizdämpfung fördern, benennt Mohr die minimalistische Innenausstattung, die durch keinerlei Ornamente vom Blickfang und der spirituellen Praxis ablenkt, ebenso wie „das diffuse Halbdunkel“, welches im Kloster herrscht und die Grundhaltungen mönchischen Lebens spiegelt: Meditation und Konzentration (vgl. ebd.).

Die Ästhetik von Amritapuri hingegen wirkt nicht reizdämpfend, im Gegenteil begegnen zahlreiche Reize für die Sinne. Bereits folgender einführender Kommentar zur Beschreibung des Ashramlebens auf der Homepage von Amritapuri macht die Sinnenbetonung deutlich:

In the glow of yagna fires where the pujaris perform Vedic rituals, in the silence of the library where young monks study Bharat's sacred scriptures, in the sweat falling from the backs of those maintaining the ashram through seva and karma yoga, and of course in the lap of Amma, who is forever sharing Her boundless love in the darshan hall – Amritapuri is truly, as its name indicates, the City (Puri) of Immortal Nectar (Amrita). (<http://www.amritapuri.org/14553/life.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18)

Dennoch bestehen Unterschiede in Art und Umfang der Sinnesreize wie auch im Umgang mit ihnen im Vergleich zur ‚Welt‘ außerhalb des Ashrams.¹⁶⁶ Swamini Krishnamrita benennt die ‚kontrollierte Atmosphäre‘ eines Ashrams als den großen Unterschied zur ‚Welt draußen‘.¹⁶⁷ Die Reizung im Ashram ist eingeschränkter oder kontrollierter, was häufig erst bewusst wird, wenn ein ‚unüblicher Reiz‘ begegnet: „Gestern auf dem Weg zum Strand ist eine Gruppe junger Männer an mir vorbei, die nach After Shave rochen. Hier im Ashram verwendet

¹⁶⁶ Vor allem verglichen mit dem indischen Alltag, in welchem die Sinne äußerst stark angesprochen werden und der für viele *westerners* in Relation zu ihrem europäischen oder amerikanischen Alltag ein „Sinnenfest“ (GN 01/14) darstellt, wirkt das Ashram als ein eingedämmerter, reizärmerer Ort. Ob das Ashram nun als relativ reizärmer oder reizintensiver Ort wahrgenommen wird, ist auch von individuellen Empfindlichkeiten und Vorannahmen oder Erwartungen abhängig.

¹⁶⁷ Siehe unter <https://www.youtube.com/watch?v=AEEGpLWjjsw>, Min. 56:51; zuletzt geprüft am 31.1.18.

niemand After Shave, wenn überhaupt etwas, dann Essenzen oder Pulver.“ (AT 12/13). Gewisse Gerüche wie Parfum tauchen in der *sensescape* des Ashrams üblicherweise nicht auf und können irritieren.

Hinsichtlich der sinnlichen Reizung wird häufig, vor allem von internationalen *devotees*, ein „Zuviel“ beklagt, so zum Beispiel Anita: „Hier ist von allem immer zu viel“ (GN 02/14).¹⁶⁸ Manche *devotees* scheinen sich mit einer permanenten Reizüberflutung konfrontiert zu sehen, die besonders den Lärm(pegel) und den Körperkontakt aufgrund der Enge betrifft.¹⁶⁹ Ohrstöpsel sind daher für viele ein ständiger Begleiter und eine unverzichtbare Grundausstattung für das Überleben im Ashram. Manche reagieren auch mit Rückzug auf ihre Zimmer und meiden das Ashramleben weitestgehend.

Die Intensität der Reize kann auch, wie bereits angemerkt, irritierend wirken, da sie teilweise nicht den Vorstellungen von einem Ashram entspricht. Ebenso führt die Qualität mancher Eindrücke zu Irritationen – neben dem hohen Geräuschpegel zum Beispiel auch olfaktorische Reize wie der Geruch nach Brot und Gebäck aus der Bäckerei. In Bezug auf adäquate Sinneseindrücke existieren a priori gewisse Vorstellungen und Erwartungen. Bei manchen Besucher_innen führt die Nicht-Erfüllung jener Erwartung zu dem Schluss, dass Amritapuri kein „echtes“ Ashram sei (GN 12/13). Allerdings definieren die meisten *ashramites* Amritapuri als Ashram und erweitern oder verändern gegebenenfalls ihre ursprüngliche Idealvorstellung eines Ashrams.

Hinsichtlich der Ästhetik sind zudem tagesspezifische Unterschiede festzustellen. Gewissermaßen können die jeweiligen Wochentage an ihrer spezifischen Ästhetik erkannt werden – zum Beispiel ob und in welcher Lautstärke Musik zu vernehmen ist, welche Gerüche ‚in der Luft hängen‘ (dienstags zum Beispiel gibt es keine Musik und es riecht zur Zeit der Essensausgabe verstärkt nach Essen).

Im Folgenden werde ich eine Skizze der Sinneslandschaft in Amritapuri geben. Ich berücksichtige hier die fünf ‚klassischen‘ Sinne Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen – in dem Bewusstsein und der Überzeugung, dass noch mehr Sinneskanäle aufzufinden sind

¹⁶⁸ Von indischen *devotees* habe ich derartige Bemerkungen nie vernommen. Bei den *westerners* kursiert zudem die Meinung, dass indische *devotees* sich wohl fühlten mit der Intensität der sinnlichen Eindrücke: „Die Inder fühlen sich unwohl, wenn es still ist!“ (Veronika, GN 03/14). Auch über die Toleranzschwelle sinnlichen Eindrücken gegenüber werden wie bereits erwähnt kulturelle Unterschiede hergestellt.

¹⁶⁹ In Kombination mit dem ebenfalls häufig auftretenden Schlafmangel kann die Reizüberflutung nach Aussage von einigen Betroffenen zu *Burn-out* oder anderen psychosomatischen Störungen führen.

(zum Beispiel Temperatursinn, Propriozeption, Bewegungssinn) und jede sensorische Erfahrung letztlich ein komplexes Konglomerat multisensorischer Qualität ist.¹⁷⁰

Sehen

Hinsichtlich visueller Eindrücke fallen zunächst und vor allem die vielen Bildnisse Ammas auf, die überall begegnen – in Form kleiner und großer fotografischer Abbildungen ihres Gesichts, ihrer ganzen Person bei verschiedenen Gelegenheiten, ihrer Füße oder ihrer Hände.¹⁷¹ Diese Bilder werden zum Teil bewusst für ‚pädagogische Zwecke‘ eingesetzt, so finden sich große Abbildungen Ammas zum Beispiel oberhalb der Müllcontainer, um die *ashramites* zur korrekten Mülltrennung anzuhalten.¹⁷²

Abgesehen von Ammas Bildnissen existieren im Ashram aber, verglichen mit dem indischen Alltag, eher wenige visuelle Reize. Es begegnen keine Werbeplakate und auch die Farbenpalette ist eingeschränkter – Indien hingegen ist ein sehr buntes Land. Vor allem die relative Monotonie der Kleidung, die Dominanz der Farben Weiß, Orange und Rosa sind daher auffällig. Auch der Zugang zu Medien und damit zu den Bildern der Medien ist eingeschränkt, Zeitungen werden nur frühmorgens vergeben und sind selten zu sehen, Internet steht begrenzt (20 Minuten täglich) und gegen Gebühr zur Verfügung. Viele *ashramites* verzichten jedoch freiwillig auf Internet oder beschränken dessen Verwendung auf das Nötigste, Brahmachari(ni)s ist die Internetnutzung nur zu Sevazwecken erlaubt. Durch die Reduktion und Auswahl der visuellen Reize wird die Aufmerksamkeit den Bildern gegenüber, denen man begegnet, erhöht. Die Konzentration und gleichsam das Denken und Fühlen der *devotees* werden stark auf Ammas Person sowie auf das eigentliche Ziel des Ashramlebens, das spirituelle Wachstum, gelenkt. Die unhinterfragten Selbstverständlichkeiten der Ashramwelt werden so permanent (re)produziert.

¹⁷⁰ Die Auswahl ergibt sich aus meinem gewonnenen Datenmaterial. Im Ashramalltag fände sich eine schier unendliche Zahl mehr oder weniger intensiver Erfahrungen, Begegnungen oder Objekte aller möglichen Art, die sinnlich wahrgenommen werden und den sensorischen Erfahrungsalltag oder die ‚Sinneslandschaft‘ bestimmen. Sie alle aufzuzählen scheint unmöglich zu sein und eine derartige Aufzählung würde immer subjektiv bleiben. Einige der Objekte, die einen besonderen Eindruck hinterlassen und die das Leben im Ashram in besonderer Weise bestimmen, werden hier aufgezählt, wobei ich sie nach den Sinneseindrücken, die sie vorrangig vermitteln, kategorisiere.

¹⁷¹ Bilder sind allgemein von großer Bedeutung im MAM, nicht nur Abbildungen Ammas. Bei Erzählungen über eine Person, einen Ort oder Gegenstand wird, sofern möglich, ein Bild gezeigt.

¹⁷² Vor allem für indische *ashramites* ist die Mülltrennung immer noch gewöhnungsbedürftig. Daher werden ‚Coaches‘ eingesetzt, die für einige Stunden am Tag in der Müllstation verweilen, um die *ashramites* einzuteilen und zu schulen, jedoch ohne durchschlagenden Erfolg. Was allerdings einen spürbaren positiven Effekt hervorruft, ist das Aufhängen großer Abbildungen von Amma über den Containern mit Zitaten von ihr (GN 05/10, Gespräch mit amerikanischer Supervisorin).

Dass überwiegend in strahlendes Weiß gekleidete Menschen das Ashramgelände ausfüllen, ruft einen weiteren starken visuellen Eindruck hervor. Die nahezu einheitliche weiße Farbe bietet ein intensives ästhetisches Erlebnis. Im gleißenden Licht der Sonne wird man fast geblendet von diesem engelsgleichen Gewand, welches den Träger_innen durch leichtes Wehen des Stoffes im Wind mitunter einen schwebenden Eindruck verschafft. Heidemann spricht in Bezug auf eine südindische Prozession, bei welcher er ähnliche Beobachtungen macht, von einer „collaborative aesthetic performance“ (Heidemann 2013: 56). Die *devotees* bildeten eine unterschiedslose Masse und erlebten eine größtmögliche Nähe (ebd. 65). Durch das „homogene weiße Feld“ würde eine Einheit ausgedrückt und erlebbar.

Die Farbe Weiß ist zudem stark symbolträchtig und wird von einer „Bedeutungaura“ (vgl. MacDougall 2007) umgeben. Weiß wird in Indien mit Spiritualität, Reinheit und Abstinenz assoziiert (ebd. 6). Als weitere Assoziationen werden mir von Befragten „Leichtigkeit“, „Einfachheit“ und „unbegrenzte Möglichkeiten“ genannt (GN 11/12). Diese positiv bewertete „Bedeutungaura“ vermischt sich mit den Prinzipien und Zielen der Reinheit, Spiritualität und Weisheit, an die das Gewand permanent erinnert.

Ein Objekt, das in Amritapuri auffällig wenig begegnet, ist der Spiegel. Der einzige öffentliche Spiegel befindet sich gegenüber dem Kalari-Tempel, vor welchem zu jeder Zeit Pasten für das Anbringen der hinduistischen Stirnzeichen bereitstehen, damit letztere korrekt angebracht werden können. Zu diesem Zweck wird der Spiegel rege benutzt, auch erfahrene ältere Hindus greifen auf das Hilfsinstrument zurück, um den Punkt mittig zwischen den Augenbrauen anzubringen. In ihren Wohnräumen verwenden einige, jedoch bei weitem nicht alle, *ashramites* kleine Handspiegel. Wer aber keinen Spiegel besitzt, sieht sich selbst auffällig wenig im Ashram, es begegnen auch selten sonstige Spiegelungen wie beispielsweise in großen Fensterscheiben. Die Selbstwahrnehmung ist eingeschränkter, das Gesicht, die Haare und das Gesamtbild der körperlichen Erscheinung, wie auch die eigene Rückseite (die man ja im Spiegel ebenfalls betrachten kann), sind unsichtbar. Dies kann zu Verunsicherung und Irritation führen, da das Äußere nicht regelmäßig kontrolliert werden kann, was auch Verhaltensänderungen zur Folge haben kann:

Ich wollte mir nun schon einen Spiegel kaufen, habe dies aber doch nicht getan, um der spiegellosen Herausforderung standzuhalten. Aber es verunsichert mich immer wieder. Man ist es doch gewohnt, sich regelmäßig in irgendeiner Form gespiegelt zu sehen, in der Stadt regelmäßig in großen Schaufenstern und in jeder öffentlichen Toilette. Dass ich dies hier nicht kann, vermittelt mir das Gefühl, mich selbst, meine Wirkung nach außen, nicht kontrollieren zu können, und ich merke hier erst, wie wichtig mir das zu sein scheint. (...) Dass es keine Spiegel gibt, genieße ich mittlerweile. Tatsächlich vermisste ich sie nicht mehr

und achte auch weniger auf mein Äußereres, ich schminke mich beispielsweise überhaupt nicht mehr und denke kaum mehr an mein Aussehen. (AT 05/10).¹⁷³

Die Aufmerksamkeit wird von der Äußerlichkeit, vom eigenen Aussehen abgezogen. Dies steht auch ganz im Sinne der spirituellen Lehre, der äußeren Erscheinungsform der Welt nicht zu große Bedeutung beizumessen. Sich mit dem eigenen Aussehen zu beschäftigen, gilt als überflüssig, als Verschwendug von Zeit und Energie (GN Sara, 11/12).

Mit dieser Beobachtung im Einklang begegnet auch ein Schönheitskonzept im Ashram, welches vom gängigen abweicht und die ‚innere‘ statt der äußeren Schönheit betont: „Wahre Schönheit der Augen wird nicht durch Wimperntusche erreicht, sondern dadurch, dass wir andere liebevoll sehen. Die Schönheit der Ohren liegt im Zuhören; die der Hände, gute Taten zu tun.“ (Amma, FN 11/11). Schönheit wird hier nicht nach ästhetischen, sondern nach humanitären Gesichtspunkten beurteilt. Ein ‚schöner‘ Mensch ist empathisch, wohltätig und selbstlos. Auch im Schönheitskonzept spiegelt sich also die Lehre und Ideologie des MAM.

Häufig bieten sich Gelegenheiten, zu denen die Blicke der Anwesenden in dieselbe Richtung gelenkt werden. So starren die *devotees* kollektiv gebannt auf Amma, wenn diese Satsang hält oder sich auf dem Ashramgelände bewegt. Ebenso werden Heiligtümer bei Prozessionen betrachtet oder Statuen von Gottheiten, wenn vor ihnen das Arati vollzogen wird. Auch die Architektur lenkt zum Teil die Blicke, etwa, wenn gewisse Bereiche (wie die Bühnen, auf der Amma sitzt oder der Schrein von Kali sich befindet) erhöht gebaut sind. In Blicken beziehungsweise Blickrichtungen drücken sich auch soziale Verhältnisse aus. Da Amma oder auch Swami(ni)s meist erhöht oder exponiert platziert sind, blicken die *devotees* nach oben, Amma oder Swami(ni)s blicken in die entgegengesetzte Richtung. In den Blickrichtungen spiegelt sich eine Hierarchie, die sich durch die Blickpraxis wiederum in die Körper einschreibt. Darüber hinaus liegt in der gebündelten Blickrichtung auch die Botschaft, dass sich auf ‚das Eine‘ ausgerichtet werden und die ‚Einheit‘ erblickt werden soll, für die Amma steht. Die Mata „sieht uns alle“ und erkenne die „Einheit in der Vielheit“ (deutsche *devotee*, GN 12/13). „Das da oben“ – Amma oder ‚die Einheit‘, die ‚Wahrheit‘, das ‚Ganze‘ – wird zudem als größer und mächtiger gedacht und ruft Gefühle der Demut hervor (ebd.).

Hören

Die Klangstruktur des Ortes wird zunächst stark beeinflusst durch die geographische Lage. Die offene Weite der Umgebung bringt eine spezifische Akustik und ein besonderes Klangerlebnis mit sich, Geräusche können sich relativ ungehindert ausbreiten. Permanentes

¹⁷³ Die Zeitspanne zwischen den beiden Aufzeichnungen in meinem Ashramtagebuch beträgt drei Wochen.

Hintergrundgeräusch stellt das Rauschen des Ozeans wie auch verschiedenste Tiergeräusche dar.

Das Amritapuri-Ashram ist zudem kein Ort der Stille, Geräusche sind nahezu omnipräsent – nur der Dienstag (Meditationstag) gestaltet sich etwas ruhiger. Die vielen Menschen vor Ort und das geschäftige Treiben lassen einen Geräuschteppich entstehen, der einen mal mehr, mal weniger aufdringlichen, permanenten akustischen Hintergrund bietet und zum Teil auch stört. Auch Geräusche aus der Umgebung – des Treibens auf der Straße oder im nahe gelegenen Tempel – sind zu hören.

So erzählt eine Australierin, dass sie an einem Morgen plötzlich auf die Idee kam, alle Geräusche zu notieren, welche sie zu jenem Zeitpunkt hörte – und sie habe zwei DIN-A-4-Seiten vollgeschrieben (GN 03/14). Auch in meinen eigenen Aufzeichnungen finden sich immer wieder Hinweise auf die Geräuschkulisse, hier ein Beispiel einer akustischen Momentaufnahme (aufgezeichnet auf der Terrasse eines Wohngebäudes am Mittag des 30.9.2012):

Die monotone Rezitation von *Om parashaktyai namaha* (von unten aus der Halle, Amma gibt Darshan), das Geschrei von Krähen, das Muhen einer Kuh, das Rauschen des Meeres, der Klang des Windspiels (welches sich über dem Tempelgang befindet), Motorengeräusche und das Hupen von Autos, Kindergeschrei, das Rattern einer Maschine und Geräusch von Hämmern.

Weitere häufige Bestandteile der Soundkulisse sind Klänge von Archana, Arati, Bhajans oder anderen Rezitationen und Gebeten, von Unterrichtseinheiten am Morgen und Abend aus dem Tempel, Geräusche der Filme über Amma und ihr Netzwerk, untermauert mit emotionaler Musik, Lärm von Bauarbeiten, menschliche Stimmen und Tiergeräusche, Musik aus den Tempeln der Umgebung. Dass die Soundkulisse so intensiv ist, dass sie sich aufdrängt, Teil bewusster Wahrnehmung und von *devotees* häufig erwähnt wird, ist indes keine Selbstverständlichkeit und kann als Spezifikum des Ashrams angesehen werden. So erwähnt Heidemann (2016), dass Geräusche in seinen Feldnotizen kaum auftauchen und auch nicht Teil der Narrative ‚seiner‘ Protagonisten seien.

Die Geräuschkulisse unterscheidet sich zudem tagesmäßig. An Darshantagen besteht eine deutlich lautere Kulisse. Den ganzen Tag über bis spät in die Nacht sind Bhajans zu hören, welche in der *Big Hall* oder im Tempel live gesungen werden und über Lautsprecherboxen auf das gesamte Gelände übertragen werden – infolgedessen sich der Beschallung kaum entzogen werden kann. Auch aus dem zentral gelegenen *book stall* ertönt den ganzen Tag über Mantramusik. Zudem sind den ganzen Tag über vereinzelte ‚private‘ Rezitationen, Gebete und Gesänge zu vernehmen. Die Geräusche der Rezitationen – zumeist auf Sanskrit, Hindi oder Malayalam – sind dabei ein intensiver Eindruck und ein akustisches Erlebnis, das

den Erwartungen an ein Ashram entspricht, starke atmosphärische Wirkungen mit sich bringt und in den Rezipienten Stimmungen hervorruft.¹⁷⁴

Dabei kann der Einsatz von elektronischen Verstärkern die Sinneseindrücke verändern, für manche auf äußerst unangenehme Art und Weise. So meiden einige *devotees* das öffentliche Bhajan-Singen aufgrund der als zu laut oder ‚verfälscht‘ empfundenen Akustik.¹⁷⁵

Ein wiederkehrendes Geräusch, welches das Leben der *devotees* stark beeinflusst und welches eine Art Kommunikation oder Interaktion mit den *ashramites* vollzieht, ist das Läuten von Glocken. Dabei scheinen die *ashramites* im Laufe der Jahre nicht nur eine höhere Sensibilität für die Frequenz der Glocke zu entwickeln und sie auch beim größten Geräuschpegel zu vernehmen (Neuankömmlinge vernehmen jenes Geräusch zunächst häufig nicht). Auch die verschiedenen Glockenarten oder den ‚Code‘ des Läutens, also welche Glocke wie oft geläutet wird, gilt es nach und nach interpretieren zu lernen. Zunächst muss unterschieden werden, ob das Glockengeläut von innerhalb oder außerhalb des Ashrams stammt. Innerhalb des Ashrams gibt es diverse Glocken und Läutarten.

Für viele das wichtigste, regelmäßig wiederkehrende akustische Signal ist das Glockengeläut, welches indiziert, dass Amma ihr Zimmer verlässt. Es ist ein hoher und schneller, etwas hektischer Glockenschlag, dreimal ausgeführt, welcher auf dem gesamten Ashramgelände zu vernehmen ist. Sobald das Geräusch ertönt, lassen viele *ashramites*, was auch immer sie gerade tun und wie sehr sie auch beschäftigt sein mögen, von ihrer Tätigkeit ab und laufen in erstaunlicher und sonst im Ashram selten gesehener Geschwindigkeit zu speziellen Plätzen, von wo aus sie Amma sehen, ein Lächeln von ihr erhaschen oder sie gar berühren können. Läutet dieselbe Glocke nur einmal, signalisiert dies den Beginn einer Unterrichtseinheit, das zweimalige Läuten ruft zu speziellem Seva auf. Läutet die Glocke öfter, ist es ein Hinweis auf Gefahr oder einen Notfall. Auch in den Tempeln finden sich Glocken. Bevor die Türen vor Kali geschlossen werden, wird eine Glocke dreimal geläutet und ebenfalls während des Arati. In der *Big Hall* kündigt Geläut den Beginn des Archana oder Ammas Betreten der Bühne an. Auch bei jeder Puja kommen Glocken zum Einsatz. Mit kleinen Glocken werden vom Pujari die heiligen Handlungen unterstützt, um die angepriesenen Gottheiten anzurufen und um die Aufmerksamkeit der Teilnehmenden auf Gott und das Verehrungsritual zu lenken (IM 10: 5):

¹⁷⁴ So findet sich folgender Eintrag in meinen Notizen über meine erste Ankunft: „Schon von Weitem höre ich den Gesang von Bhajans, der mir, von früheren Aufenthalten in anderen Ashrams, vertraut ist und meine Erwartung voll erfüllt, mich sofort in die Atmosphäre eines Ashrams und eine ruhigere Stimmung zieht und erkennen lässt, wo ich gelandet bin.“ (AT 04/10).

¹⁷⁵ Eine ähnliche Wahrnehmungsweise oder Empfindlichkeit sinnlichen Reizen wie der Lautstärke gegenüber kann so auch zu räumlicher und sozialer Nähe führen – Menschen, die ähnlich wahrnehmen, kommen sich näher, suchen dieselben Orte auf, wie zum Beispiel den äußersten Rand der Halle während der Bhajans.

„Loud bell ringing (...) silences all all other sounds and thoughts and draws the attention of devotees to the worship“ (ebd.).

Glockengeläut in verschiedenster Form ist also omnipräsent und trägt maßgeblich zur klanglichen Umwelt Amritapuris bei. Die Glocke strukturiert allerdings weder, wie andernorts oder zu anderen Zeiten üblich, den Tagesablauf der *devotees*, noch gibt sie ein Zeitmaß an. Der zeitliche Ablauf ist zwar streng geregelt durch Ammas Vorgaben, für das Ausführen der Pflichten und die Einhaltung der Zeiten ist jedoch jede und jeder selbst verantwortlich. Dennoch liefert die Glocke eine gewisse Form der Strukturierung oder Orientierungshilfe. Häufig wird auf ihr Erklingen gewartet. Sie kann aber auch, vor allem bei mangelnder Kenntnis der ‚Glockensprache‘, Quelle von Verwirrung und Konfusion sein (AT 12/13).

Corbin weist darauf hin, dass das „Lesen der klanglichen Umwelt“ (ebd. 1995: 15) einen Teil des Prozesses der Herstellung von Identität darstellt. Er zeigt auf, wie der Klang der Glocke und das durch ihn erregte Gefühl zur Konstruktion der „territorialen Identität der Menschen, die auf ihn warteten und ihn dann erkannten“ (ebd. 139) beiträgt. Es besteht eine Äquivalenz zwischen der Reichweite der Glocke und der Erstreckung eines gewissen Territoriums oder Raumes, der Klang definiert den Raum durch die Reichweite (ebd. 141). Der Klang konstruiert, definiert und strukturiert so auch soziale Räume und prägt den Habitus und die Sinneskultur einer sozialen Gruppe (ebd. 139ff.). Diese, das Territorium definierende Wahrnehmung des Glockenklangs, die gleichzeitig und gemeinschaftlich stattfindet, stiftet kollektive Identitäten und kann eine soziale Bindungskraft ausüben. Die Glocke regelt außerdem nach gewissen Rhythmen die Beziehungen zwischen Menschen (ebd. 16), was in Amritapuri vor allem für die Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees* festgestellt werden kann. Zudem ist Glockengeläut häufig mit spezifischen Atmosphären und Emotionen verbunden. In Amritapuri umweht das Läuten zum einen eine ‚Heiligkeit‘, da es an das Göttliche erinnert (im Falle des Geläuts während Pujas oder des Arati und in Bezug auf Amma). Darüber hinaus ist es mit Emotionen der Demut, Hingabe, Freude und auch Aufregung verbunden. Zum anderen fungiert aber auch es als Hilfe für die Strukturierung des Alltags und der Erfüllung von Pflichten und wirkt ‚nüchtern‘.

Riechen

Einen weiteren omnipräsenten und starken sinnlichen Input stellen die Gerüche dar. Wie in indischen Tempeln allgemein üblich, werden zu Ritualen Räucherstäbchen, Weihrauch oder anderes Räucherwerk entzündet, deren Duft durch das ganze Ashramgelände weht. Durch den Geruch wird in Amritapuri eine Atmosphäre der Vertrautheit und Gemeinschaft hergestellt,

darüber hinaus wirkt er nach außen als ein symbolischer Ausdruck der eigenen Zugehörigkeit und des eigenen Glaubens.

Den stärksten olfaktorischen Eindruck stellt dabei Ammas Rosenduft dar, der besonders beim Darshan vernommen werden kann und der lange Zeit im Gedächtnis bleibt:

Bei meinem ersten Darshan von Amma fiel mir besonders der starke Rosenduft auf, der von ihr ausgeht. Seltsamerweise habe ich in den folgenden Tagen und Wochen immer wieder sehr deutlich und intensiv plötzlich jenen Duft wahrgenommen. Dasselbe Erlebnis hatte ich dann mit dem Räucherwerk, welches in der Feuerzeremonie im Ashram verwendet wird. Auch jener Duft hing mir wochenlang in der Nase. (Anita, GN 11/12)¹⁷⁶

Der süßliche Rosenduft begegnet aber auch andernorts: So duften auch die Rosenblätter, die zu Pujas verwendet werden oder die heilige Asche (*vibhuti*). Besonders im Kali-Tempel begegnet der Geruch frischer Blumen und -girlanden. Häufig werden geruchsintensive Blüten verwendet wie Jasminblüten.

Vor allem in der Nähe des *Western Cafés* oder der *Indian Canteen* begegnet immer wieder der Geruch von Essen – indischen Curries, Hamburgern, Brot oder Gebäck. Vor allem der Duft nach Brot und Kuchen ist dabei für Indien ungewöhnlich. Dabei kann es auch zu ‚ästhetischen Konflikten‘ kommen, da Gerüche nicht an Türschwellen Halt machen und sich *devotees* vom Duft nach Essen in der Meditation im Tempel gestört fühlen können.

Die Gerüche Amritapuris sind manches Mal äußerst intensiv, etwa der Duft einiger Räuchermittel. Aber auch manches Seva ist mit starken, sehr unterschiedlichen Geruchserfahrungen verbunden: so die Arbeit im Recycling, im Kompost, in der Küche oder bei der Blumenverarbeitung.

Gerüche sind zudem immer wieder ein Narrativ der Lehre, Bestandteil von Metaphern oder werden in Gesprächen unter *devotees* thematisiert (zum Beispiel der Geruch Ammas). Amma selbst empfiehlt ihren Schüler_innen interesseranterweise nicht den Einsatz von Räucherstäbchen während spiritueller Praxis, da der Geruch sie von der Fokussierung der Gedanken auf das Göttliche ablenken könnte. Die gelebte Praxis im Ashramalltag weicht allerdings wie beschrieben von jener Empfehlung ab.

Schmecken

¹⁷⁶ Der umgangssprachliche Ausdruck ‚etwas hängt in der Nase‘ weist darauf hin, dass der Geruch nicht nur in Kleidung haften bleiben kann, sondern auch im Körper selbst. Die Reizreaktion kann ablaufen, ohne dass ein Reiz von außen an das Sinnesorgan herantritt. Gerüche können erinnert werden, allerdings nicht gewollt und bewusst. Einen vergleichbaren Ausdruck gibt es noch für den Hörsinn: den ‚Ohrwurm‘. Olfaktorische und akustische Sinnesreize scheinen also besonders ‚eindringlich‘ zu sein und eine verinnerlichende Wirkung zu haben.

Der dem Geruchssinn verwandte Geschmackssinn wird im Ashramalltag aufgrund des relativ schllichten und wenig gewürzten Ashramessens zunächst vergleichsweise wenig gefordert.¹⁷⁷ Ein „tägliches Highlight“ (Sara, GN 11/12) stellt der zweimal am Tag ausgegebene Chai dar, der indische Tee mit vielerlei Gewürz und Zucker. Dementsprechend begehrte ist er auch, es bilden sich bereits vor dem Beginn des Ausschanks lange Reihen in Vorfreude wartender *devotees*. In Bezug auf den morgendlichen Chai gilt dieselbe Feststellung, die Vannini et al. in Bezug auf das morgendliche Kaffeetrinken folgendermaßen veranschaulichen: „The taste, the smell, the tactile feel of coffee in the morning – all these sensations blend into a total sensual experience in which the whole is greater than the sum of its parts“ (ebd. 2012: 5). Der Chai wie auch das Ashramessen bilden für viele *ashramites* sehr wichtige „feste Tagespunkte“ (Sara, GN 11/12) und strukturieren so ihren Alltag.

Einen weiteren gustatorischen Höhepunkt stellt das Prasad dar, die Essensgaben nach der Puja. Prasad gibt es in unterschiedlichen Variationen, häufig werden aus einem großen Messingtopf einige Löffel wohlgeschmeckender Süßspeise aus Reis, Kokos und Nüssen verteilt. Auch Amma vergibt nach ihrem Darshan Bonbons als Prasad.

Der geschmackliche Alltag gestaltet sich je nach eingenommener Rolle im Ashram sehr unterschiedlich. Das Geschmacksspektrum stellt sich für diejenigen, die sich ganz dem spirituellen Leben verschrieben haben, eher eingeschränkt dar, da sie vom Konsum ausgeschlossen sind. Den übrigen *ashramites* allerdings steht eine umfang- und abwechslungsreiche Auswahl an gustatorischen Köstlichkeiten – gegen Entgelt – zur Verfügung: frische Säfte, *Horlick* (ein sehr süßes Getreidegetränk), Kokoswasser, Eis, Kuchen, indische Snacks.

Für Brahmachari(ni)s und Swami(ni)s aber stellt das Prasad häufig die einzige Süßigkeit dar, die die Sinne und das Gemüt erfreut. Da es an die heiligen Rituale der Puja gekoppelt ist, wird auch der Genuss „geheiligt“. Akzeptabel ist Genuss eigentlich nur, wenn er in einem spirituellen Rahmen stattfindet, da er dem eigentlichen Ziel der Haftungslosigkeit und Befreiung von allem Weltlichen entgegenläuft. Gleichzeitig kann das Prasad als „positiver Verstärker“ (zum Beispiel Schmidt/Schaible 2006: 437) angesehen werden, der im Sinne eines Belohnungseffekts die Gläubigen an das Ritual bindet beziehungsweise zu religiösen Handlungen motiviert, da das positive Sinneserlebnis des süßen Geschmacks ausschließlich

¹⁷⁷ Diese Einschätzung gilt im Vergleich zum indischen „Geschmacksalltag“. In Indien begegnen, verglichen mit europäischen Ländern, häufig sehr intensive Geschmäcker – wie das *Masala* mit Dutzenden verschiedener Gewürze und oft äußerst scharf. Süßes hingegen ist häufig sehr süß, beispielsweise das Nationalgetränk, der Chai.

mit der religiösen Zeremonie einhergeht (in meinem eigenen Fall hat die Aussicht auf Prasad so manches Mal das Aufstehen um 4:30 Uhr maßgeblich erleichtert).

Auf den in Indien stattfindenden Darshan-Veranstaltungen wie auch bei anderen großen Feierlichkeiten wie Ammas Geburtstag gibt es für wenige Rupees eine weitere geschmackliche Besonderheit: den *Amrita herbal tea*. Dabei handelt es sich um ein wohlschmeckendes süßes Milchgetränk von auffälliger, hellrosa Farbe (welches allerdings nicht nach Kräutern schmeckt). Der Tee ist sehr beliebt und wird meist begeistert angenommen: „Der ist sensationell lecker und befriedigt irgendein tiefes Bedürfnis!“ (deutsche Besucherin, GN 01/14). Der Tee hat eine milchig-cremige Konsistenz, liegt also sanft auf der Zunge und windet sich geschmeidig die Speiseröhre hinab, bis er im Magen, auch aufgrund seiner Wärme, ein wohliges Gefühl hervorruft. Viele erinnert der Tee an die Kindheit, eine deutsche *devotee* stellt den Vergleich mit einem „Baby-Einschlaf-Tee“ (GN 01/14) an, womit sie andeutet, dass der Tee beruhigend und wohltuend auf sie wirkt. Bei Veranstaltungen fühlen sich manche durch die Menschenmassen gestresst, da zeigt der Tee gute Wirkung. Das Trinken stellt ein sinnliches Gesamterlebnis dar, zu dem nicht nur Geruch und Geschmack beitragen, sondern vor allem auch die Farbe, die Assoziationen hervorruft, und die Konsistenz, die gesehen und auf der Zunge gespürt wird, wie auch die Wärme. Die Erinnerung an die Kindheit dürfte indes kein Zufall sein. Passt doch diese Assoziation nur zu gut zur ‚Mutter-Kind-Folie‘, welche im MAM permanent aktualisiert wird. Der Genuss des Tees erinnert an die eigene Kindheit, lässt sie wiederaufleben und für einen Moment Kind sein – in Gegenwart von Amma, der ‚Über-Mutter‘, auf die die hervorgerufenen kindlichen Gefühle und Bedürfnisse projiziert werden können und in deren Schoß man sich anschließend fallen lassen kann.

Fühlen

Das alltägliche taktile Fühlen und Erspüren wird im Alltagsbewusstsein oftmals von anderen Sinneseindrücken überdeckt (die Berührungen mit geliebten Personen vielleicht ausgenommen, von letzteren gibt es im Ashram allerdings nicht allzu viele und wenn, finden sie nicht in der Öffentlichkeit statt). Taktile Erfahrung ist beispielsweise selten Inhalt von Gesprächen, es wird eher davon berichtet, was man gesehen oder gehört hat. Und dabei vermittelt uns der Berührungssinn laut einer aktuellen Studie ein größeres Sicherheitsgefühl als das Sehen (Fairhurst et al. 2018).

Aufgrund des warmen Klimas sind die *ashramites* zumeist in leichte, weiche Stoffe gekleidet. In der leichten Bekleidung kann die Haut ‚atmen‘, wird von einem Windhauch umweht. Der

leichte Stoff wirkt nicht wie beispielsweise schwere, dicke Wintermäntel, die die Umgebung kaum mehr erspüren lassen. Socken werden selten getragen und das Schuhwerk ist überwiegend leicht und bequem (wie Sandalen). Bei Betreten der Räumlichkeiten wird es ausgezogen, es findet also regelmäßig die taktile Erfahrung des Barfußlaufens, des Erspürens des Untergrundes statt. Doch nicht nur die Kleidung, auch andere Stoffe wie die Bettwäsche (ein dünnes Laken aus Leinen) vermitteln das Gefühl von Leichtigkeit.

Die sinnliche Erfahrung des Wassers auf der Haut kann zudem zum ästhetischen Alltag gerechnet werden. Wasser ist im Ashram und der Umgebung keine Mangelware. Es gibt fließendes Wasser aus der Leitung, Duschen¹⁷⁸, einen Swimmingpool und natürlich das Meer und die *Backwaters*, zur Regenzeit gibt es zusätzlich noch viel Wasser von oben. Allerdings kann die Temperatur des Wassers nicht geregelt werden. Bei großer Hitze kommt heißes Wasser aus der Leitung (was die Kleidung sauberer macht, aber wenig erfrischt), bei kühllem Wetter kaltes.

Zu vielen Anlässen (wie Ammas Geburtstag im September) und besonders zur Hauptsaison finden sich viele Menschen im Ashram ein. Für Indien typisches Gedränge und große menschliche Nähe sind die Folge. Auch bei den täglichen Bhajans befindet man sich, zumindest im vorderen Teil der Halle, in ständigem Körperkontakt mit anderen *devotees*. Die körperliche Erfahrung von Menschenmasse und -dichte, von Nähe, Enge und Berührung zählt also zu den alltäglichen Sensationen in Amritapuri und stellt eine der wenigen Erfahrungen dar, bei der wie bereits angedeutet kulturell bedingte Wahrnehmungsunterschiede auffallen. Vor allem *Inder_innen* nehmen menschliche Dichte auffällig anders wahr als beispielsweise *Kanadier_innen*, was auf die Bevölkerungsdichte der jeweiligen Länder zurückgeführt werden kann (siehe auch das bereits erwähnte Konzept der ‚Proxemik‘, Hall 1966, 1968).¹⁷⁹ Während die meisten *Inder_innen* sich von der Enge und Nähe nicht gestört zu fühlen scheinen, sind diese für manche *westerners* fast unerträglich.

Nähe ist wie auch Distanz sowohl eine räumliche, wie auch eine soziale und, so möchte ich hinzufügen, auch eine ästhetische Kategorie (vgl. Cancik/Mohr 1988). Räumliche oder physische Nähe ist dabei bestimmt durch die messbare Distanz zwischen zwei Objekten.

¹⁷⁸ Bezuglich des Duschens ermahnt Amma zum Wassersparen und empfiehlt eine Dusche am Tag, am besten morgens nach dem Aufstehen und vor dem Sadhana (der spirituellen Praxis). Viele Bewohner_innen würden besonders in der heißen Zeit gerne ständig duschen, halten sich aber an Ammas Vorgabe.

¹⁷⁹ Kanada zählt zu den am wenigsten dicht besiedelten Ländern der Welt, seine Bevölkerungsdichte beträgt im Jahr 2017 4,04 Einwohner pro Quadratkilometer (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/170272/umfrage/bevoelkerungsdichte-in-kanada/>, zuletzt geprüft am 30.1.18), diejenige Indiens 450,42 Einwohner pro Quadratkilometer (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/170734/umfrage/bevoelkerungsdichte-in-indien/>, zuletzt geprüft am 30.1.18).

Soziale Nähe meint die gefühlte und erlebte Nähe oder Verbundenheit zwischen Individuen oder in einer Gemeinschaft. Nähe ist aber auch oder sogar vor allem sinnlich wahrnehmbar und auch bestimmbar durch ästhetische Eindrücke, durch die Sinnesreize, die vom Anderen aufgenommen werden (können). Sehen und Hören (die ‚Fernsinne‘) sind die distanziertesten Wahrnehmungsformen, Riechen, Schmecken, Fühlen vermitteln ein Gefühl größerer Nähe. Diese Wahrnehmungsformen dringen in intimere ‚Zonen‘ (vgl. Hall 1966, 1976), ‚Reservate‘ oder ‚Territorien‘ ein (vgl. Goffman 1982: 54-97). ‚Gedrängtes Zusammenleben‘ entspricht laut Hall ‚hochgradigem sinnlichem Involvement‘ (Hall 1976: 192).

Körper berühren sich also wie gesagt im Ashramalltag häufig zufällig und unbewusst. Der Umgang mit – zumindest gleichgeschlechtlicher – Berührung oder Berührtwerden kann im Allgemeinen als unkompliziert bezeichnet werden. Für die meisten *ashramites* scheint Berührung nichts Besonderes oder Problematisches und Teil des Alltags zu sein. Verbote und Tabus beziehen sich allein auf gemischtgeschlechtliche Berührungen – die geschlechtliche Trennung muss stets eingehalten werden. Auch Paare sollen sich in der Ashramöffentlichkeit nicht absichtlich berühren (eine Unterscheidung zwischen absichtlicher und unbeabsichtigter Berührung ist auffällig). Das Berührungsverbot führt auch bei Yogalektionen zu heiklen Situationen, da Männer Frauen nicht in der Haltung korrigieren können (und umgekehrt). Damit ist der Berührungssinn der einzige Sinn, der offiziell mit Regeln reglementiert wird (inoffizielle Regeln betreffen auch andere Sinne, wie zum Beispiel, dass gustatorischer Genuss vermieden werden soll).

Auch beabsichtigter Körperkontakt ist beobachtbar im Ashram-Alltag, wenn auch nicht in übermäßigem Maße. Ammas Vorbild der körperlichen Umarmung regt nicht zur ständigen Nachahmung an. Wenn aber *devotees* miteinander kommunizieren, berühren sie sich häufig – an der Hand, den Armen oder am Rücken. Zudem erfolgen kontrollierte Körperkontakte und Berührungen im Rahmen von Behandlungen oder Massagen. Im Ashram werden beispielsweise Ayurveda-Massagen angeboten, welche von Brahmacharinis ausgeführt werden. Diese Massagen bestehen aus streichenden Berührungen über den gesamten Körper, wobei sehr viel Öl (meist Sesamöl) verwendet wird, was das Berührungserlebnis stark verändert. Das Öl tritt gewissermaßen zwischen die Körper als eine Art ‚Schutzschicht‘, so dass das ‚Interface‘ (Koch 2007: 217), der direkte körperliche Kontakt, etwas abgeschwächt wird (die Massierenden spüren eher das Öl als die Haut und den Körper der Massierten und umgekehrt). Aber auch andere Massage- oder Körperarbeitstechniken (wie Bioenergetik oder

Feldenkrais) werden angeboten, meist von *westerners*. Das Angebot wird auch zumeist, aber nicht ausschließlich, von *westerners* genutzt. Privat, also unentgeltlich, findet ebenfalls Massage und ähnliches statt, zwischendurch zur Förderung der Entspannung, bei Erkrankung oder gegen die Schmerzen von vielem Seva. Dabei massiert man sich nicht nur unter Freunden, auch Unbekannte werden gelegentlich um eine Massage gebeten. So bittet mich eines Tages völlig überraschend eine mir unbekannte indische Brahmacharini, ihre Beine mit Öl einzumassieren, wobei sie mir genaue Massageanleitungen gibt. Gleichgeschlechtliche, zweckgebundene Berührung (wie die Massage aufgrund von Schmerzen) ist auch unter Fremden möglich, unproblematisch und Teil des Ashramalltags.

Nicht zuletzt erfolgt ein Fühlen durch die Verehrungspraxis der Berührung von heiligen Gegenständen oder auch von Alltagsgegenständen. Devotees berühren häufig, bevor sie sich auf einen Stuhl setzen, ein Buch aufschlagen oder einen Stift zur Hand nehmen, das jeweilige Objekt. Eine *renunciate* erklärt diese Praxis folgendermaßen: „Wir sollen alles Wert schätzen. Alles kommt von Gott, alles ist Gott. Um dieser Wertschätzung Ausdruck zu verleihen, berühren wir die Dinge und anschließend unsere Stirn oder unser Herz“ (GN 11/12). Die Berührung als Verehrung ist hier mit spirituellem Sinn aufgeladen, bleibt aber dennoch eine taktile körperliche Erfahrung, ein Hautkontakt mit Objekten und Oberflächen und eine Stimulierung einiger Stellen des eigenen Körpers (Stirn oder Herz).

2.3.2 Körper(praktiken)

Bei vorliegender Studie werden Körper und Sinne in Interviews und Gesprächen von den Befragten selbst eher selten explizit thematisiert. „Man“ spricht nicht über den Körper oder Körperliches (Ausnahmen stellen körperlicher Schmerz und Krankheit dar). Daran zeigt sich, dass der Körper von den *ashramites* nicht besonders beachtet wird oder werden soll, ihm wird nicht allzu viel bewusste Aufmerksamkeit geschenkt beziehungsweise gilt es als Tabu, den Körper zu sehr hervorzuheben und zu betonen. Manches Mal wird der Körper beziehungsweise das Körperbewusstsein auch verdrängt oder ignoriert. In Lehre und Literatur des MAM allerdings wird Körper immer wieder zum Thema und auch in meinen Beobachtungen und Selbstbeobachtungen taucht „Körper“ als Kategorie immer wieder auf.

Der Körper ist, wie an verschiedenen Stellen in dieser Arbeit deutlich wird, von großer Bedeutung für die in Amritapuri praktizierte Religiosität. Nicht nur das religiöse Hauptereignis des Darshans kann nur mit und in einem physischen Körper stattfinden, auch die zahlreichen anderen Sadhanaformen beziehen den Körper mit ein und beeinflussen ihn. In der Lehre und Literatur wird diskutiert, wie mit dem Körper umzugehen ist, was er bedeutet

für das Ziel der Selbstbefreiung. Ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen Körper/Materialität einerseits und Selbst/Geist/Seele/Spiritualität andererseits ist – nicht nur in Amritapuri, sondern auch in anderen religiösen Kontexten – beobachtbar. Dass Amma selbst einen menschlichen Körper ‚bewohnt‘, ist in dieser Hinsicht von Bedeutung und hebt jenes Spannungsverhältnis etwas auf.

In Amritapuri begegnet, wie bereits erwähnt, insgesamt kein negatives Körperbild. Es wird akzeptiert, dass der Körper vorhanden und auch notwendig ist. Er wird manchmal als „Vehikel zur Selbstbefreiung“ (ISA1) bezeichnet. Als religiöses Vehikel genießt der Körper mitunter einen „divine status“ (Michaels/Wulf 2009: 19), weshalb er geschont und gepflegt wird. Allerdings kann der Körper auf dem ‚Weg zur Erkenntnis‘ auch als ein Hindernis erscheinen. Immerhin beheimatet er gewisse Bedürfnisse und die Sinnesorgane binden an die sinnliche Welt, an die Welt der Freuden, der Vorlieben und Abneigungen, die spirituelle Aspirant_innen ja gerade überwinden wollen und die als nicht ‚real‘ angesehen werden. Sinnliche Eindrücke lenken ab vom ‚eigentlichen Ziel‘, rufen Wünsche hervor und erschweren die Meditation.

Auch wenn der Körper übereinstimmend als bedeutsam für den spirituellen Progress angesehen wird, setzt die Erlangung der Selbstbefreiung also voraus, dass sich von der Körperlichkeit letztlich distanziert und sich nicht mehr mit dem eigenen Körper identifiziert wird. So formuliert Sara zusammenfassend:

Also des Problematische ist ja die Anhaftung, nicht die Sache (der Körper, Anm. A.M.) selbst. Ich mein‘, der Körper ist ja auch wichtig, weil mit dem Körper, wir können ja ohne Körper keine spirituellen Übungen machen. Oder Seva, dazu brauchen wir ja den Körper, deswegen ist es auch wichtig, den gesund zu halten, aber der soll halt nicht, wir sollen halt immer dran denken, dass wir nicht der Körper sind, und dass wir nicht der *mind* sind, wir sind nicht die Sinne. Und eigentlich idealerweise müssten wir praktisch die Fernbedienung unseres Geistes in die Hände nehmen, um den *mind* zu kontrollieren. (ISA1)¹⁸⁰

Aus dieser Haltung ergibt sich eine Mischung aus sorgfältiger Körperpflege und ‚Distanzierungspraktiken‘, vor allem spirituellen Übungen, mit deren Hilfe die Bindung an die Körperlichkeit geschwächt und eine Kontrolle über den Körper und dessen Bedürfnisse erlangt werden soll. Spirituelle Körpertechniken wie Yoga sind beliebt im Ashram, besonders die Meditationspraxis der *IAM*,¹⁸¹ die ebenfalls den Körper stark miteinbezieht, ist weitverbreitet. Vor allem *westerners* praktizieren zudem häufig andere Techniken wie *Tai-Chi*, *Qigong* oder *Pilates*.

¹⁸⁰ Der Körper wird hier gewissermaßen ausgegliedert oder objektiviert, er wird zur „Sache“, von der sich distanziert wird. Körper und ‚Selbst‘, die eigentliche ‚wahre‘ Identität, sind verschieden. Idealerweise wird anhand einer „Fernbedienung“ – aus der Ferne, aus der Distanz – der Körper kontrolliert (wobei die Fernbedienung „in Händen“ liegt, also wieder an den Körper gebunden ist).

¹⁸¹ *Integrated Amrita Meditation Technique*, eine von Amma entwickelte Meditationstechnik, siehe <https://www.iam-meditation.org/>; zuletzt geprüft am 18.1.18.

Dem Körper wird also nicht übermäßig viel, aber auch nicht zu wenig Aufmerksamkeit zuteil. Er darf nicht vernachlässigt werden, muss gepflegt und versorgt werden, auf seine Gesunderhaltung muss geachtet werden durch ausgewogene hochwertige Ernährung, Entgiftungsmaßnahmen und einen gesunden Lebensstil, damit er lange erhalten bleibt und als Instrument für die spirituellen Übungen genutzt werden kann. Es begegnen wenige Übergewichtige, Rauchen, Alkohol, Drogen und Fleischkonsum sind ohnehin Tabus. Viele *ashramites* nehmen Nahrungsergänzungsmittel oder ‚Super-Food‘ sowie ayurvedische Produkte zu sich – im ashrameigenen Wellness-Center und Eco-Shop findet sich ein äußerst umfangreiches Sortiment an gesundheitsfördernden Produkten in ‚Bio-Qualität‘. Diese starke Optimierung und Kontrolle des Körpers erinnert an den Umgang mit der eigenen Körperlichkeit in Risikosportarten: Auch hier soll die „Macht über Natur“, über die „Natur“ des eigenen Körpers, erlangt werden (Alkemeyer 2003: 11). Insgesamt betrachtet variiert der Aufwand für Körperpflege unter den *ashramites* stark, manche betreiben sehr viel Aufwand, andere sehr wenig. Besonders unter Gästen ist intensive Körperpflege und der Einsatz zahlreicher Pflegemittel, deren Spuren auch im Müll begegnen, beobachtbar, unter *ashramites* weniger aufgrund von Mangel an Zeit und Geld. Festzuhalten ist, dass sowohl innere als auch äußere Körperpflege in der Gemeinschaft einen hohen Stellenwert innehaben. Allerdings soll und darf ein gewisses Maß nicht überschritten werden, es soll nicht zu viel Aufmerksamkeit auf die als *maya* identifizierte Materialität des Körpers verwendet werden.

Ein sauberes Erscheinungsbild ist aber in jedem Fall einzuhalten. Körperliche Sauberkeit und Hygiene werden von Amma und in der Gemeinschaft der *devotees* immer wieder stark betont. Auch in den offiziellen Ashramregeln findet sich der Hinweis, dass auf ein gepflegtes und sauberes Äußeres geachtet werden solle. Im Ashram begegnet denn auch überwiegend ein sauberes Erscheinen, äußerst selten unangenehme Körpergerüche oder schmutzige Kleidung. Nur psychisch Kranke oder Tourist_innen erscheinen ungepflegt oder stinken, so die Meinung vieler *ashramites*. Die Betonung von Sauberkeit und Hygiene ist auch in Zusammenhang mit hinduistischen Reinheitskonzepten stehend zu sehen, die im Ashramalltag eine große, wenn auch nicht allzu auffällige Rolle spielen. Auch wenn die konkreten Reinheitsvorstellungen der *ashramites* sich unterscheiden mögen, gibt es einige geteilte (meist informelle) Regeln, die in Verbindung mit diesem Konzept stehen. Dabei wird ein Zusammenhang angenommen zwischen der Reinheit des Körpers und einer Reinheit des spirituellen Persönlichkeitsanteils, des Geistes oder der Seele. Ebenso wie durch die Pfingstgemeinde „bekehrte Zigeuner (...) wissen, dass ein gesunder Geist und eine reine Seele in einem vitalen Körper leben“ (Ries

2008: 123), wird auch in Amritapuri der Körper als ‚Spiegel des Geistes‘ reingehalten. Denn nicht nur der Körper ist schmutzig und stinkt, ebenso auch der Geist und die Seele. Und umgekehrt werden Geist und Seele durch das Reinigen des Körpers ebenfalls gereinigt. Das bedeutet, dass es neben der körperlich-hygienischen Komponente auch eine ‚spirituelle‘ gibt. Gereinigt wird nicht nur der Körper und nicht nur aus hygienischen und ästhetischen Gründen, sondern ebenso aus spirituellen Gründen und mit spirituellen Effekten. Erleuchtung kann nur in einem ‚reinen‘ Zustand erlangt werden.

Nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich wird der Körper gereinigt und reingehalten, vor allem durch Essen oder ayurvedische Produkte. Bereits in den *Upanishaden* entwickelt sich „eine die indische Philosophie und Medizin prägende und bis in die Neuzeit verbreitete Vorstellung, der Körper werde wie der Geist des Menschen von der verzehrten Nahrung gebildet und bestimmt, eine Vorstellung, die wir mit den Worten ausdrücken können: ‚Du bist, was du ißt.‘“ (Syed 2000: 104). In der *Chandogyopanisad* ist vermerkt, dass „derjenige rein sei, der sich rein ernähre. Diese auf körperliche Reinheit gegründete geistige Reinheit ist die Grundbedingung für die Erkenntnis (...) und Befreiung“ (ebd. 104f.).

Neben rein körperlich-hygienischen Maßnahmen wird Reinheit vor allem durch Sadhana erzielt. Auch Praktiken wie dem gegenseitigen Füttern zwischen Amma und *devotees* wird reinigende Wirkung zugesprochen, ebenso der *pada puja*, also dem Waschen der Füße der Guru mit fünferlei Dingen (Milch, Honig, *Ghee*,¹⁸² Joghurt, Wasser). Und auch der bloße Aufenthalt in Ammas Nähe gilt als reinigend: „Ich möchte einfach so viel Zeit wie möglich in Ammas Nähe verbringen, sie hat so eine *pure energy*, sie ist so rein.“ (österreichische *devotee*, GN 10/12).

Eine besonders wichtige informelle Regel stellt dar, zu Pujas und anderen Zeremonien frisch gewaschen und in frisch gewaschener Kleidung zu erscheinen. Wird der ganze Tag im Ashram verbracht, genügt es in der Regel, frisch gewaschen und eingekleidet zum Archana zu erscheinen. Weitere Zeremonien können ohne wiederholte Waschung und Umkleidung besucht werden. Der Schmutz des Ashrams ist nicht so kontaminierend wie der Schmutz der ‚Welt‘, der auch in der Kleidung gespeichert wird. So hängt in der Kleidung nicht nur der Schmutz im eigentlichen Sinne, sondern auch die ‚Energie‘ des Alltags mit all seinen Problemen, die ‚Schwingung‘ weltlichen Geschehens, welches häufig mit Anhaftung und anderen negativ bewerteten Eigenschaften in Verbindung gebracht und als unrein angesehen

¹⁸² Geklärte Butter; Butterschmalz.

wird. Besonders wichtig ist zudem, nach dem Besuch einer Verbrennung ein Bad zu nehmen und die Kleidung zu waschen, denn auch der Tod wird als unrein angesehen.

Auch die Konvention, die Schuhe auszuziehen, wenn Räume, vor allem heilige Räume, betreten werden, ist auf Reinheitsvorstellungen zurückzuführen. Denn besonders an den Schuhen haftet materieller und ‚energetischer‘ Schmutz.

Darüber hinaus erfolgt Begrüßung meist nicht durch Händeschütteln oder ähnliches. Es werden Begrüßungsarten gewählt, die einen direkten Körperkontakt vermeiden, wie es in ganz Indien üblich ist (wobei das Händeschütteln vor allem in Städten und unter jungen Menschen immer mehr Einzug genommen hat; vgl. hierzu und zu Begrüßungsarten im Allgemeinen Michaels 2012: 195ff.).

Frauen gelten nach hinduistischer Vorstellung während ihrer Menstruation drei Tage lang als unrein und sollen keinen Tempel betreten. Ashrambewohnerinnen nehmen während dieser Zeit auch keinen Darshan, obwohl dies kein explizites Verbot darstellt und es keine offiziellen Hinweise gibt. Für Besucherinnen gilt jene Regelung explizit nicht, da Amma „alle empfangen will“ (ISA1) und niemandem die Möglichkeit des Darshans verwehrt werden soll. Auch die Vorstellung unterschiedlicher Reinheitsstatus der verschiedenen Kasten (vgl. hierzu zum Beispiel Dumont 1970) ist im Ashram, trotz offizieller Abkehr von jenen Vorstellungen von Seiten Ammas, noch weit verbreitet und führt zu manchen Verhaltensweisen wie der Trennung von Essensgruppen. Das gemeinsame Essen, der Akt der Kommensalität, welches jeden Dienstag stattfindet, transzendierte hingegen jene Reinheitsgebote und setzt somit ein Zeichen (nicht alle *ashramites* nehmen allerdings am gemeinsamen Essen teil). Zum Teil wird auch darauf geachtet, dass Essen nicht von Angehörigen einer ‚niederen Kaste‘ berührt wird. Manche *ashramites* kochen daher ausschließlich selbst.

Zum Reinheitsstatus trägt zudem vor allem auch die Stellung in der Ashramgemeinschaft bei. Swami(ni)s wird mehr Reinheit zugeschrieben als Brahmachari(ni)s und letzteren mehr als *householders*. In der Reinheitsskala ganz oben steht die Mata selbst, eine der ihr zugeschriebenen Haupteigenschaften ist Reinheit: „Amma ist das reinste Wesen auf dieser Welt.“ (GN 04/10; deutsche *ashramite*). Ammas Anwesenheit und Gegenwart kann die Unterscheidung rein/unrein aufheben. Oder anders gesagt: Ihre Reinheit wird als so stark gedacht, dass von ihr eine reinigende Kraft auf das gesamte Umfeld ausgeht. In Ammas Gegenwart kann selbst ‚Unreines‘ nicht gefährlich werden. So stellt die Nähe zu und der Körperkontakt mit anderen Menschen, großteils Fremden, deren Reinheitsstatus unbekannt ist,

auch für diejenigen, die an hinduistische Reinheitskonzepte glauben, in Ammas Anwesenheit kein Problem und keine Gefahr dar.

Die körperlichen Ausdrucksformen sind im Ashram überwiegend reglementiert und folgen relativ strengen Mustern, die nur geringe tägliche Abweichungen zulassen. Der Ashramalltag lässt nicht viel Freiraum für körperliches ‚Ausleben‘ oder Kreativität. Meist befinden sich *ashramites* unter permanenter Beobachtung anderer *devotees*. Ungestörtes ‚Faulenzen‘ beispielsweise ist schwer möglich, zumal Faulheit sozial geächtet wird. Die straffe Strukturierung des Tages erfordert vom Körper meist das Einhalten spezieller Positionen. Während des Archanas, der Bhajans, Satsangs und des Meditierens wird meist der Lotussitz eingenommen, eine sehr disziplinierte Körperhaltung. Der rechte Fuß wird auf den linken Oberschenkel, und der linke Fuß auf den rechten Oberschenkel abgelegt, Wirbelsäule und Kopf sind aufrecht, die Hände im Schoß oder auf den Oberschenkeln, optional in einer *mudra*.¹⁸³ Wer den Lotussitz nicht einnehmen kann oder möchte, verweilt im ‚Schneidersitz‘ mit gekreuzten Beinen. Allerdings sind auch weniger disziplinierte Körperhaltungen beobachtbar (manche lehnen sich an die Wände, manche, besonders Ältere, sitzen auf Stühlen). Für die spirituelle Praxis wird jedoch in jedem Fall eine aufrechte Körperhaltung empfohlen und immer wieder dazu angehalten, damit das *prana* (Lebensenergie) durch die Wirbelsäule aufsteigen kann. Durch diese Assoziation wird eine Idee, ein Lehrinhalt mit einer Körperpraxis verbunden. Vor allem während der Meditation wird zudem – je nach angewandter Technik – mehr oder weniger angestrebt, völlig still und in sich gekehrt zu sitzen. Diese eintönige Haltung und das viele Sitzen kann den Körper belasten, so klagen vor allem manche *westerners*, die versuchen, die drei Stunden Meditation pro Tag einzuhalten, über Schmerzen in den Knien oder im unteren Rücken. Auch dass manche Veranstaltungen sehr lange andauern können oder zum Beispiel dienstags viele *devotees* stundenlang im Tempel auf Amma warten, erfordert Geduld und Selbstdisziplin, zumal die Umstände in derartigen Situationen oftmals nicht komfortabel sind und sich durch Enge und Hitze auszeichnen.

Neben Sadhana diszipliniert auch die Arbeit den Körper, wobei dies auf sehr unterschiedliche Weise je nach Art der Tätigkeit geschieht. Die Aufnahme der Nahrung kann darüber hinaus ebenfalls als geregelter Akt bezeichnet werden, sind doch die Essenszeiten vorgeschrieben und ist man dabei ständig von anderen umgeben (befindet sich also unter ständiger möglicher Beobachtung). Nur der Abend bietet nach dem Bhajan-Singen Gelegenheit für etwas

¹⁸³ Symbolische Handgeste.

Lockeung. Vor allem Gäste verbringen ihn oft entspannt im Hof des Ashrams, in welchem am Abend ein angenehmer Wind Abkühlung verschafft, unterhalten sich oder diskutieren und genießen dabei Milchshakes oder hausgemachte Cookies. Wird jedoch dem Ideal eines spirituellen Lebens als *Sannyasin(i)*¹⁸⁴ gefolgt, so sollten auch jene freien Stunden nicht mit ‚sinnlosem Vergnügen‘ oder ‚nichts tun‘ verschwendet, sondern für Seva, Studium oder Sadhana genutzt werden.

Interessant ist im Zusammenhang mit den körperlichen Ausdrucksformen, dass, obwohl es keine direkte Kontrolle oder Strafen gibt, Abweichungen kaum beobachtbar sind. Dies legt den Schluss nahe, dass äußere in innere Normativität übergegangen ist (vgl. Elias 1997). Die *devotees* scheinen die Verhaltensnormen in Bezug auf den Körper, die ‚Körperetikette‘, internalisiert zu haben. Ideen und Ideale des MAM, Ammas Vorbild und Autorität, das verinnerlichte Ideal der Lehre der Befreiung und eines/einer ‚guten *Sannyasin(i)*‘ wirken innerlich als Kontrollmechanismen. Aber auch die gegenseitige soziale Kontrolle unter den *ashramites* stellt eine Motivation dar, um der ‚Körperetikette‘ zu folgen (unangemessenes Verhalten wird missachtet und es passiert häufig, dass *ashramites* sich gegenseitig zu ‚korrektem‘ Verhalten ermahnen).

Der Körper wird im Ashram, wie in Indien allgemein üblich, stets bedeckt gehalten. Dabei unterscheidet sich die Relevanz und Notwendigkeit der Bedeckung nach Körperteilen. Besonders Frauen achten darauf, dass Schultern, Knie und Fußknöchel bedeckt sind. Diesen Ansprüchen werden die traditionellen Gewänder des *Sari* und *Salwar Kamiz*¹⁸⁵ gerecht. Der Bauch hingegen, der in Europa als erotisch wirkend angesehen wird, gilt in Indien als ‚harmlos‘, er darf gezeigt werden. Im Ashram jedoch ist auch der Bauch meist bedeckt. Die weißen oder orangenen Saris umhüllen den ganzen Körper bis auf die Arme.

Die Ashrambewohnerinnen sind meist in einfache Saris oder Halbsaris aus Baumwolle gekleidet, manche tragen auch *Salwar Kamiz*. Männer sind ebenfalls schlicht bekleidet mit Hemd und *Lungi* (eine Art Wickelrock) oder langer Hose. Auch die Kleidung der Männer bedeckt in der Regel den ganzen Körper.

Kurze Hosen, Shirts oder körperbetonte Kleidung sind selten und wenn ausschließlich an Tourist_innen zu sehen. Die Kleidung der *ashramites* ist nicht körperbetont und eng, sondern weit und kaschierend. Selbst im Poolbereich, der strikt geschlechtlich getrennt gehalten wird,

¹⁸⁴ Jemand, der oder die sich für einen spirituellen Lebensweg entschieden hat, sein Leben der spirituellen Erkenntnis widmet und der Welt weitgehend entsagt (Johnson 2010: 285).

¹⁸⁵ Kleidungsstück aus zwei bis drei Teilen: einer Hose, einem langen Hemd (welches meist ab der Hüfte abwärts geschlitzt ist, um mehr Bewegungsfreiheit zu ermöglichen) und – für Frauen – einem Schal, der um Schulter, Hals und eventuell auch Kopf gelegt wird.

tragen die Frauen ‚Ganzkörperbadekleidung‘, entweder in Form von Badekleidern oder einteiligen Hosenanzügen. In Bezug auf jene Badebekleidung bemerkt eine deutsche Touristin: „Das nimmt einem jegliches weibliches Körpergefühl oder jegliches Gefühl als mögliches Sexualobjekt!“ (GN 12/13). Diese Feststellung ist auf die Ashramkleidung im Allgemeinen übertragbar. Sexuelle Reize und Reizung sollen vermieden werden. Durch die weiten Stoffe kann der Körper unter der Kleidung von anderen kaum erahnt werden, Körperperformungen können nicht oder nur sehr abgeschwächt wahrgenommen werden. Der Körper wird von den Kleidertragenden selbst auch abgeschwächter wahrgenommen als in enger Kleidung, welche durch den auf der Haut spürbaren Druck das eigene Körpergefühl schärft. Kleidung prägt und verändert die Selbstwahrnehmung und das Körpergefühl.

Die weichen weiten Stoffe sind auch bei großer Hitze angenehm zu tragen. Der Bewegungsspielraum im Sari beispielsweise ist zwar, zumindest für Kulturfremde, zunächst gewöhnungsbedürftig, jedoch relativ freizügig. Nur einiges gelingt suboptimal oder bedarf einiger Übung, wie schnelles Rennen, lange, ausfallende und hohe Schritte oder sportliche Aktionen. Durch das schlichte weiße Gewand, welches sich nicht individuell unterscheidet, wird die Betonung auf das Äußere, auf Individualität und persönlichen Ausdruck herabgesetzt. Die Kleidung ist rein zweckdienlich, bequem und bei Arbeiten nicht behindernd. Möglichst wenig zeitlicher und ökonomischer Aufwand sollen mit der Kleidung verbunden sein, was sich in ihrer Schlichtheit spiegelt. Auch hinsichtlich der Schuhe zählt nicht das Aussehen, sondern die Zweckdienlichkeit. Die Schuhe sollen angenehm zu tragen sein und in den Bewegungsabläufen nicht behindern. Dass zumeist Schuhe getragen werden, während doch auf sie verzichtet werden könnte, hat auch einen spirituellen Hintergrund: Würde man barfuß laufen, müssten jedes Mal vor Betreten heiliger Räumlichkeiten die Füße gewaschen werden, um den ‚Schmutz der Welt‘ nicht hineinzutragen.

In Bezug auf *body decoration* ist anzumerken, dass die Ashrambewohner_innen kaum Schmuckstücke tragen. Gold und Silber oder Rolex-Uhren als Statussymbole würden im Ashramkontext wohl eher einen negativen Eindruck hinterlassen und äußerer Schmuck als Zeichen innerer Armut gewertet werden. Symbole von Status und Reichtum sind im Ashram nicht oder kaum sichtbar. Indirekt jedoch ist die soziale und auch finanzielle Stellung mitunter am Status in der Gemeinschaft erkennbar oder am ausgeführten Seva.¹⁸⁶ Religiös konnotierte Schmuckstücke werden indes von fast allen Bewohner_innen getragen: So sind viele Malas –

¹⁸⁶ Eine Münchnerin beispielsweise, die häufig direkt hinter Amma assistiert, spendet regelmäßig hohe Geldsummen, weshalb sie laut einer deutschen *ashramite* diese Position innehätte (GN 12/13).

Gebets- oder Rezitationsketten aus *Rudrakshas*¹⁸⁷, Bergkristallen, Rosen-, Tulasi- oder Sandelholz – zu sehen, oft nur ansatzweise, da sie zumeist unter dem Sari oder Hemd getragen werden, um nicht mit der eigenen Frömmigkeit zu prahlen (ISA 1). Auch Armbänder oder Ringe werden getragen, sowie ab und an Ohrringe. Häufig ist in Ringe oder Anhänger ein Bild von Amma eingearbeitet. Auch Armbänder und Ringe erfüllen den Zweck, ein Hilfsmittel bei der Ausführung von Rezitationen zu sein, da sie Zählvorgänge erleichtern (auch an den Ringen sind spürbare Noppen angebracht). Zudem sollen sie permanent an Amma und das Göttliche erinnern. Ein weiteres sichtbares Schmuckstück an weiblichen *devotees* ist der Nasenring, welchen auch Amma selbst sowie die Gottheit Kali tragen. Die Nase wird so durch Schmücken physisch betont, was nach Howes und Classen auf kulturelle Relevanzen und die sensorische Ordnung einer Kultur hinweist und in diesem Sinne Ausdruck der kulturellen Bedeutung des Geruchssinnes sein könnte (vgl. Howes/Classen 1991).

Schmuck und die Praxis des Schmückens sind also vorwiegend an spirituelle Praktiken gebunden, vor allem auch an die Verehrungspraxis. Schmuck gebührt dem Göttlichen und drückt Göttlichkeit aus. So wird Amma geschmückt (an *Karthika* oder zur *pada puja*) und auch die Kali-Figur im Tempel wird jeden Tag aufs Neue sorgfältig geschmückt.

Die meisten *ashramites* tragen, der hinduistischen Tradition entsprechend, zudem *Bindis*, *Tilaka* oder kurz *Tika*.¹⁸⁸ Die Stirn beziehungsweise der Punkt zwischen den Augenbrauen wird dadurch betont. Die Praxis des Tilaka-Auftragens weist Variabilität auf und es lohnt ein Blick auf die im MAM anzutreffenden Formen.

Das Tilaka ist sichtbarer Ausdruck religiöser Praxis und lässt seine Träger_innen als Hindus erkennen, denn traditioneller Weise wird ein Tika nach einer Puja oder vergleichbarer spiritueller Praxis und nach Tempelbesuchen angebracht. Es ist also das für alle sichtbare Zeichen erfolgter spiritueller Praxis. Daher kann ein Tika zu sozialer Anerkennung führen, was in Amritapuri durchaus der Fall ist. Das Tika wird mit der rechten Hand, vornehmlich mit den Kuppen des Ringfingers, aufgetragen. Das richtige und saubere Anbringen erfordert einige Praxis und Übung.

Dabei gibt es verschiedene Arten des Tilaka, die auf unterschiedliche religiöse Ausrichtungen verweisen. Anhänger Shivas beispielsweise tragen drei waagrechte Striche in verschiedenen Variationen, oft aus Asche oder Vibhuti, welche als Prasad von Shiva gilt. Vibhuti wird traditionell hergestellt aus geröstetem Kuhdung, Rosenwasser und Sandelholz. Es stammt von

¹⁸⁷ Samen eines Baumes; Symbol für Shiva.

¹⁸⁸ Religiöse Stirnzeichen; mit farbigen Pasten oder Pulver aufgetragene Streifen auf der Stirn oder Punkte zwischen den Augenbrauen.

den Feuerzeremonien und Pujas, wird aber auch zugekauft. Die Asche soll eine heilende Wirkung haben, die *devotees* essen sie zum Teil und tragen sie nicht nur auf die Stirn auf, sondern auch auf schmerzende Stellen.¹⁸⁹ Vibhuti ist ein wichtiges Utensil und wird von den meisten *ashramites* täglich verwendet, es ist im Kalari-Tempel jederzeit verfügbar und Amma vergibt die Asche beim Darshan als Prasad. Verehrer des Gottes Vishnu malen sich ein U-ähnliches Zeichen, also senkrechte Linien, die bis zur Nasenwurzel reichen, auf die Stirn, beispielsweise aus Sandelholzpaste. Sandelholz gilt als beruhigend und konzentrationsfördernd („calming the mind“ oder „cooling the mind“, GN 11/13). Die meisten *ashramites* tragen ein Tika aus Sandelholzpulver, welches im Ashram erworben und aus welchem eine Paste angerührt werden kann. Manche tragen nur eine kleine Menge der Paste kreisförmig auf, andere bemalen ihre Stirn mit großen Punkten.

Devotees der Göttlichen Mutter bevorzugen den roten Stirnpunkt. Das Zinnoberrot wird *Sindoor* oder *Kumkum* genannt und besteht meist aus Zinnoberpulver oder gefärbtem Kurkumapulver. Die Praxis, auf der Stirn aufgetragenes Kumkum zu verwenden, wird in alten Hindu-Texten wie den Puranas erwähnt. Die Farbe Rot steht für das ‚aktive Prinzip‘ oder für Shakti (ISA1).

Neben den geschilderten Tika-Formen finden sich auch Mischformen dieser Zeichen. So tragen Amma selbst und viele *devotees* ein rundes, weiß-rotes Bindi aus Sandelholzpaste und Kumkum. Laut Harding wird in der Tantra-Literatur Bhagavan, die männliche Gottheit, repräsentiert durch einen weißen Punkt („suggesting the likeness with semen“; Harding 1998: xxvii), wohingegen Bhagavati, die weibliche Gottheit, durch den roten Punkt ausgedrückt wird („suggest the analogy with the menstrual blood contained in the ovum“; ebd.). Auch Sara verweist auf eine „Vereinigung beider Prinzipien“ (GN 02/14), eines ‚weiblichen‘ und eines ‚männlichen‘, eines ‚aktiven‘ und eins ‚passiven‘ Prinzips. Diese ‚Vereinigung‘ zeige sich auch in vielen Darstellungen Kalis, in welchen ihre weißen Zähne in starkem Kontrast zur ausgestreckten dunkelroten Zunge stehen.

Anstatt oder zusätzlich zur Stirn können Tikas traditionell auch auf Füße oder in der Halskuhle aufgetragen werden, manchmal auch auf der Brust (auf Höhe des Herz-Chakras¹⁹⁰).

¹⁸⁹ Griffiths und von Brück (1993: 112) verweisen hinsichtlich der Bedeutung der Asche auf ein Kapitel in der Bhagavad Gita: „So wie ein Feuer, ist es einmal entfacht, das Feuerholz zu Asche verbrennt, Arjuna, so verbrennt das Feuer der Erkenntnis alles Karma zu Asche.“ (BG IV.37). Die Asche ist Ausdruck dessen, dass das ‚niedere Selbst‘ verbrannt wurde: „Das Feuer der Weisheit verbrennt die sündhafte Natur. (...) Das Ich ist in der Asche aufgegangen und das gereinigte Selbst erscheint.“ (ebd.).

¹⁹⁰ *Chakra* ist ein Zentrum subtiler oder ‚feinstofflicher‘ Energie im Energieleib des Menschen, ein ‚Energieknotenpunkt‘. An diesen Punkten gehen Seelisches und Körperliches ineinander über und durchdringen sich (Fischer-Schreiber 1986: 63).

Die Stelle auf der Stirn zwischen den Augenbrauen ist jedoch der am häufigsten sichtbare Anbringungspunkt. Diese Stelle gilt als Sitz des sechsten Chakras, des *Ajna-Chakras*, welches das ‚Dritte Auge‘ und das jedem innewohnende ‚verborgene Wissen‘ beherbergen soll. Zudem soll an jener Stelle die *Kundalini*-Energie¹⁹¹ austreten, welche vom Tilaka zurückgehalten werden und wodurch die Konzentrationsfähigkeit erhöht werden soll. Auch vor Dämonen und Unglück soll das Tika schützen. Seit vedischer Zeit symbolisiert das Tika auch die Verehrung des Intellekts, der unsere Gedanken, Rede, Taten und Gewohnheiten kontrollieren soll, wodurch unser Charakter ‚rein‘ wird.

Durch die Praxis des Schmückens werden im Ashram also besonders die Nase und die Stirn betont und so zu hervorgehobenen Körperstellen. Darüber hinaus gibt es noch einige andere ‚besondere Körperteile‘, welche mit speziellen Praktiken verbunden sind.

So sind Haare in Amritapuri (wie in fast allen Kulturen) von großer Bedeutung hinsichtlich ihrer Symbolik und ihrer sozialen wie auch individuellen Zuschreibungen, sie sind ein wichtiges Ausdrucksmittel für individuelle wie soziale Identitäten, Gruppenzugehörigkeit, soziale Normen und Differenzierungen. Synnott (1987: 381) nennt das Haar gar das „most powerful symbol of individual and group identity“. Burkart (2000) sieht im Umgang mit dem Haar eine „verborgene Praxis der Herstellung von Status und Klasse“ (ebd. 65) und verweist auf die soziale Bedeutung von Aussehen und Attraktivität, welche in Wahrheit moralische Kategorien darstellten. Haarmanipulation kann zudem als Mittel sozialer Kontrolle und als Disziplinierungsvorgang gesehen werden (Hallpike 1969). Cancik und Mohr zählen Haare zur besonderen Gruppe ‚abtrennbarer Teile des Körpers‘. Die Beweglichkeit des offenen Haares könnte zum Beispiel als Zeichen von Ungebundenheit, Jugend und Leben gelesen werden (Cancik/Mohr 1988: 136). Darüber hinaus tragen Haare eine Fülle an mythischen und religiösen Bedeutungen, was beispielsweise die Rolle von Haaren in Ritualen (wie im hinduistischen Initiationsritual, Michaels 2012: 98), die Symbolisierung der Askese durch die Rasur des Haupthaars in verschiedensten Traditionen¹⁹² oder das Verdecken des Haares von Frauen durch Schleier verdeutlichen. In Mythologien werden Haaren häufig magische Kräfte und Wirkungen, Lebenskraft oder auch sexuelle Potenz zugeschrieben (Burkart 2000: 66). Speziell im indischen Kontext gilt das lange, dichte, dunkle Haar als Schönheitsideal vor

¹⁹¹ *Kundalini* wird in tantrischen Schriften eine Kraft genannt, die jedem Menschen innewohnen und am unteren Ende der Wirbelsäule wie eine Schlange zusammengerollt ruhen soll.

¹⁹² Im indischen Kontext ist ebenfalls das Haar Ausdruck der Askese. Durch das Tragen des Haares grenzen sich Asketen von ‚normalen‘ Menschen ab: Das Haar wird entweder geschoren oder auch überhaupt nicht geschnitten und mit Asche, Kuhurin und Gangesschlamm eingerieben, da es in manchen Traditionen als Sitz übernatürlicher Kräfte angesehen wird (vgl Michaels 2012: 355).

allem von Frauen. Witwen müssen ihre Haare abschneiden, was ihren Status(verlust) demonstriert (Michaels 2012: 168). Haare stellen allerdings auch eine Gefahr der Verunreinigung dar (ebd. 197). In Ritualen soll durch die Beseitigung von Kopf- und Barthaaren Unreinheit entfernt werden, die in den Haaren gespeichert ist.

Wie in Bezug auf Kleidung angesprochen, ist das gesamte äußere Erscheinungsbild der *ashramites* eher schlicht gehalten, so entsprechen auch die Frisuren dem, was Ries „domestiziertes Haar“ (ebd. 2008: 118) nennt. Die Frauen tragen ihr Haar streng nach hinten frisiert, mittellang und zu einem Zopf oder Dutt zusammengebunden, meist mit einem ordentlichen mittigen Scheitel. Diese Frisur begegnet einem auf dem Ashramgelände so häufig, dass sie vorgeschrieben zu sein scheint. Jedoch gibt es kein strenges Reglement für das Tragen des Haares, allerdings entspricht die Frisur, der man so häufig begegnet, derjenigen von Amma. Bei einigen, vor allem *westerners*, sind auch kürzere Haare oder ganz selten, vor allem bei älteren Frauen, Kurzhaarfrisuren zu sehen. Die Mehrheit der Männer trägt ihr Haar kurz, aber es sind, auch bei einigen Swamis, Langhaarfrisuren anzutreffen. Die Haare werden in letzterem Fall meist offen, also nicht zusammengebunden, getragen.

Zudem ist häufig zu sehen, dass Frauen ihren Sari (teilweise) über die Haare ziehen. Brahmacharinis sollen ihre Haare auch tatsächlich bedeckt halten. Diese Regel wird allerdings nur begrenzt und nicht strikt eingehalten. Das Haar muss ohnehin nicht komplett bedeckt sein, jedoch sollte der „dicke Büschl“ (Sara, GN 08/12) unter den Sari. Auch Amma selbst verbirgt ihr Haar ansatzweise unter dem weißen Sari. Häufig kann die Bewegung an ihr beobachtet werden, dass sie sich den Stoff über das Haar zieht oder *devotees* dies für sie tun.

Auch sollte nicht zu großer Aufwand für die Haarpflege betrieben und es übermäßig geölt oder ähnliches werden. Der Hintergrund jenes Gebotes bezüglich der Haare liegt in der traditionellen Bedeutung der Haarpracht in Kerala:

Die Leute in Kerala sind sehr traditionell. Die Frauen wollen pummelig sein und dickes Haar haben. (...) Brahmacharinis sollen eigentlich keine zu langen Haare haben, da Haare für indische Frauen ja so wichtig sind und so ein Schönheitsideal, und sie eben sich nicht so stark damit identifizieren sollen, ihr Ego reduzieren sollen. (ISA1)¹⁹³

Haare gelten allerdings nicht nur als ‚schön‘, sondern auch als ‚heilig‘ – in den Haaren wird die göttliche Energie vermutet. Indische Frauen schneiden sich mitunter daher so gut wie nie die Haare. Amma hingegen instruiert die Brahmacharinis explizit, sich die Haare zu schneiden, allerdings nicht zu kurz, so dass sie noch einen Zopf bilden können, als „Übung gegen das Ego“ (ebd.). Der Umgang mit dem Körper und hier mit den Haaren ist also davon

¹⁹³ Sara erzählt auch von einem Selbstbewusstseinstraining für Frauen am College, an welchem sie teilgenommen hat. Bei diesem wurden die Studentinnen zunächst gefragt, was „schön und gut“ an ihnen sei, womit sie zufrieden wären. Fast alle nannten ihre Haare an erster Stelle (vgl. ISA1).

bestimmt, sich nicht damit zu identifizieren. Dem Schönheitsideal der langen und dicken Haarpracht soll entgegengewirkt werden und die im traditionellen Indien kaum ausgeführte Praxis des Haare Schneidens wird angewiesen. Jedoch soll das Schneiden keineswegs modischen Zwecken dienen. Die Haare sollen weder zu lang noch zu kurz sein, die Frisuren möglichst unkompliziert. So wie das Haareschneiden als ‚Übung‘ für die Befreiung vom Ego betrachtet wird, so wird es auch als Gelegenheit für selbstlosen Dienst gesehen, indem die abgeschnittenen Haare zum Teil einer wohltätigen Organisation zugeführt werden, die Perücken für krebskranke Kinder herstellt. Alltagshandeln in Bezug auf den Körper, hier die Haare, wird damit umgedeutet oder in der Bedeutung erweitert und erhält eine spirituelle Sinnschicht.

Anders als in anderen neo-hinduistischen Gruppierungen (wie zum Beispiel derjenigen der *Hare Krishnas*), sind rasierte Kahlköpfe kaum anzutreffen und nicht anerkannt. Eine Brahmacharini beispielsweise, die aufgrund einer Chemotherapie unter Haarausfall leidet, trägt eine Perücke, sobald sie ihr Zimmer verlässt. Nur *westerners* sind ab und an geschoren zu sehen. Dies führt jedoch zu einem ashraminternen Diskurs und wird nicht von allen gutgeheißen:

Ich bin nicht so begeistert darüber, dass Bhavani den Kopf geschoren hat. Ich verstehe eigentlich nicht, warum man das macht. In Indien ist das ein Tabu. Nur Witwen rasieren sich den Kopf. Die werden dann auch geächtet und ausgeschlossen von sozialen Aktivitäten. Das im Ashram zu machen, finde ich echt unangemessen. Aber die Westlerinnen wissen das halt nicht. Eigentlich muss man in so einem Fall, wenn man sich die Haare abrasiert, in jedem Fall Amma zuvor fragen. (Sara, GN 08/12)

Auch bezüglich der Haare gilt, möglichst konventionell und unauffällig aufzutreten. Es soll so wenig Aufmerksamkeit wie möglich auf das äußere Erscheinungsbild gelenkt werden. Dass Amma in solchen Angelegenheiten um Erlaubnis gefragt werden solle, zeigt zudem, dass die Entscheidungsfreiheit über die Gestaltung des individuellen Körpers Amma obliegt. Bevor der eigene Körper und das Erscheinungsbild stark verändert werden, muss Amma um Erlaubnis gebeten werden.

Auch die Hand ist ein bedeutender und symbolisch aufgeladener Körperteil, dem besondere Aufmerksamkeit zuteil wird, um welches sich viele soziale Regeln ranken und welches vor allem in Zusammenhang mit dem Konzept der Reinheit steht. Die Hand wird in Indien sehr bewusst eingesetzt, schließlich kann auch sie Energien und Unreinheiten übertragen. So gilt die linke Hand als unrein, die rechte als rein. Beim Essen und vor allem auch bei spirituellen Handlungen darf daher ausschließlich die rechte Hand verwendet werden. So wird nur mit der rechten Hand das Tilak aufgetragen oder werden Blumen geopfert. Besonders Gesten des

Empfangens und Gebens, beispielsweise von Prasad, dürfen nur mit der rechten Hand erfolgen.

Allerdings gibt es Ausnahmen, was die ganze Angelegenheit noch etwas komplizierter werden lässt, hier ein Beispiel:

An einem Dienstag ging ein Mangoldblatt durch die Reihen, welches von Amma kam und von welchem sie abgebissen hatte. Es wurde aufgeteilt, jeder nahm es in die Hand und hat ein ganz kleines Stückchen abgerissen, so dass möglichst viele etwas davon bekamen. Ich wollte es mit der rechten Hand empfangen, aber die Inderin neben mir schritt sofort ein: „No, left hand!“. Später erfuhr ich, weshalb. Mit der rechten Hand hatte ich gegessen. (AT 12/13)

Auch die „rechte-Hand-Regel“ ist nicht ganz unumstößlich. Vielmehr sind die Handregeln situationsspezifisch und relativ. Die Hände sind rein oder unrein in Relation zur jeweils anderen Hand. Im Beispiel wurde die rechte Hand durch das Essen und den dadurch entstehenden Kontakt mit Speichel verunreinigt. Dadurch wird temporär die linke Hand als reiner angesehen als die rechte und darf verwendet werden, sogar um Prasad zu empfangen.

Die Füße gelten in Indien als besondere Körperteile, die zum Teil verehrt werden. Die Füße von Gurus (oder anderen Personen wie Eltern, Großeltern, Politiker_innen) zu berühren, drückt Respekt und eine soziale Hierarchie aus. Bhavamrita begründet die Bedeutung der Füße folgendermaßen: „The whole body is standing on them, they are balancing everything. The feet of the Guru are like the feet of the world. The whole world is standing on the feet of the Guru.“ (IBH). Swamini Krishnamrita ergänzt: „All the energy flows down (...), the feet are grounding. (...) To wash the feet of the Guru is very purifying.“ (ISW). Die Füße eines „normalen“ Menschen gelten als unrein, die eines/einer *mahatma* zu berühren oder gar zu waschen, stellt eine der höchsten Segnungen dar. Ergibt sich bei Ammas Darshan die Gelegenheit, ihre Füße zu berühren, wird diese selten versäumt und im Nachhinein stolz davon berichtet. Die Füße sind meist unter dem weißen Sari der Mata verborgen, manchmal jedoch lugt einer darunter hervor. Die *devotees* legen dann oft beide Hände kurz auf Ammas Füße und berühren anschließend ihre eigene Stirn. Regelmäßig werden *Pada Pujas* an Ammas Füßen vollzogen und eine derartige Puja auszuführen, gilt ebenfalls als große Ehre und Segen. *Devotees* besitzen Bilder, auf welchen ausschließlich Ammas (teilweise geschmückte) Füße zu sehen sind.

2.3.3 Essen

Essen spielt in Amritapuri und im MAM in verschiedener Hinsicht eine äußerst prominente Rolle. Nicht von ungefähr erwähnt es ein Besucher eines Amma-Programms bei seinem

Bericht mit an erster Stelle und bringt es in Verbindung mit Ammas höchstem Ziel: „Es gab sehr gutes Essen (Liebe geht durch den Magen)“.¹⁹⁴

Nicht nur in Amritapuri, in allen Kulturen und Gesellschaften und auch in allen Religionen der Welt kommt dem Essen eine hohe Bedeutsamkeit zu. Essen dient als Opfergabe für Götter, kann Symbolwirkung entfalten und geheiligt werden. In Bezug auf Essen existieren zahlreiche Ge- und Verbote. Über Essen werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Gemeinschaft produziert.

Hinsichtlich der indischen Kultur bemerkt Syed, dass religiöse und philosophische Vorstellungen den Umgang mit Nahrung „in allen Epochen“ bestimmen (Syed 2000: 97). Im hinduistischen Kontext gelte das Essen, die Nahrung (*anna*), als heilig und als kosmische Essenz (*annabrahman*). Als „Grundlage allen Lebens auf den vielfältig miteinander verflochtenen Ebenen der Existenz“ (Klöcker/Tworuschka 2005: 89) ist die Nahrung ständigem Formwechsel unterworfen und zirkuliert im Kosmos. Auch Nahrung wird also zyklisch gedacht, alle Lebewesen ent- und bestehen aus und durch Nahrung und werden irgendwann wieder zu ebensolcher. Essen zu spenden, also anderen Lebewesen Nahrung zu geben, gilt als religiöse Pflicht, die spirituellen Nutzen mit sich bringt. Besonders das Spenden von Nahrung an Asketen, Mönche und Brahmanen „gilt als eine verdienstvolle Tat, die dem Gebenden zu reichlicher Speise in seiner nächsten Existenz verhilft“ (Syed 2000: 108). Andererseits bindet Nahrung(saufnahme) aber auch an den Kreislauf der Wiedergeburten.

Auch die ayurvedische Lehre misst dem Essen große Bedeutung bei (vgl. z.B. Verma 2011). Essen beeinflusst demnach maßgeblich den Körper und die körperliche, aber auch seelische und mentale Gesundheit und Ausgeglichenheit. Die Nahrung wird in drei Kategorien oder *gunas* unterteilt (*raja*, *tamas*, *sattva*) und konstituiert den Körper, das Gemüt und die Gedanken. So fördert *raja* aufgewühlte Gedanken und Emotionen, *tamas* die Trägheit und *sattva* die Balance. Viele *ashramites* verfügen über Grundkenntnisse des Ayurveda und eine große Bewusstheit dem Essen gegenüber ist vor allem bei den internationalen *ashramites* auffällig (ISA1).

Von besonderer Bedeutung ist in spiritueller Hinsicht der Verzicht auf Fleisch, welcher sich aus dem ethischen Gebot der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) ableitet. In Amritapuri ist dementsprechend ausschließlich vegetarische Kost erhältlich. Einige *ashramites* essen zudem

¹⁹⁴ Siehe unter http://www.welt.de/vermischt/article109665479/Versuchen-Sie-nicht-die-Umarmerin-auszutricksen.html#disqus_thread; zuletzt geprüft am 18.2.18.

kein ‚Soja-Masala‘ (Curry aus Soja-Geschnetzeltem), da es in ästhetischer Hinsicht – in Aussehen und Konsistenz – stark Geschnetzeltem aus Fleisch ähnelt.

Hinsichtlich des Essens(angebotes) überrascht Amritapuri, da es sich für ein Ashram als sehr reichhaltig und sinnenbetont darstellt. Der sinnliche Genuss des Essens (und auch Trinkens) begegnet häufig im Ashramalltag, es ist riech- und sichtbar und beinahe omnipräsent. Gäste können sich ohne Weiteres ‚durch den Tag schlemmen‘, Essen ist in vielerlei Ausführungen und kulinarischen Varianten fast den ganzen Tag über verfügbar (zumindest in Ammas Anwesenheit, in ihrer Abwesenheit wird das Angebot etwas eingeschränkt, da sich weniger Gäste im Ashram aufhalten). Der kulinarische Genuss ist zwar überwiegend entgeltlich, jedoch kommen auch Brahmachari(ni)s, Swami(ni)s und *renunciates* auf ihre Kosten, ohne dafür zahlen zu müssen. So gibt es zusätzlich zu den drei Hauptmahlzeiten morgens um halb sieben Uhr Chai, nachmittags heiße Milch und Knabbereien oder Gebäck, weitere Süßigkeiten wie gebackene Bananen zwischendurch, vor allem in den Seva-Pausen, und zu mehreren Gelegenheiten täglich Prasad. Überall lauern Verlockungen, das Angebot an Essen und Geschmäckern ist immens. Dies war nicht immer so. Amma hat im Laufe der Jahre die Restriktionen hinsichtlich des Essens gelockert. Häufig ist zu hören, dass es in den Anfangsjahren des Ahsrams kein schmackhaftes Essen gab, sondern ausschließlich Reis mit Reiswasser. Amma sei ‚strenger‘ gewesen und verwehrte ihren *devotees* kulinarisches Vergnügen. Zudem war Essen Mangelware aufgrund der begrenzten finanziellen Mittel des MAM. Heute sei Essen ‚kein Problem mehr im Ashram‘, Amma gebe allen und es sei immer genug (indische Brahmacharini, GN 11/12). Der Grund für die Lockerung liege darin, dass Amma so viele Menschen wie möglich erreichen wolle, „dass möglichst viele auf dem spirituellen Weg weiterkommen“ (ISA1). Für manche *devotees* sei es von großer Wichtigkeit, dass sie vertraute Geschmäcker zur Verfügung haben. Das mache das Leben in der Fremde, welches für viele eine Herausforderung darstelle, sehr viel einfacher (vgl. ebd.). Das Essen, die Verfügbarkeit westlichen Essens, stellt also einen wesentlichen Faktor dar, weshalb sich so viele *westerners* in Amritapuri über längere Zeiträume aufhalten – und „wer weiß, was passieren kann, wenn jemand für einige Wochen in Amritapuri ist!“ (ISA1), auch wenn die ursprüngliche Motivation gutes Essen und Wohlbefinden ist. Dass ebenso für Brahmachari(ni)s die Regeln gelockert wurden, entspricht der allgemeinen Tendenz in Ammas Lehrweise, welche strenges Reglement mehr und mehr durch ‚Verinnerlichung‘ ersetzt, ganz im Sinne der Bhaktiphilosophie. Äußere Gesetze, Ge- und Verbote gehen über in den Anspruch an eine innere Haltung der Demut und Liebe.

Essen befriedigt ein körperliches Grundbedürfnis des Menschen und – vor allem, aber nicht ausschließlich – den Geschmackssinn. Es ist aber auch symbolisch aufgeladen und wird oft mit Fürsorge¹⁹⁵ und auch mit ‚Mütterlichkeit‘ in Verbindung gebracht – die Sorge um genügend Nahrung gilt vielen als mütterlich. So ist in Bezug auf das bereits erwähnte ‚Masala-Dosa-Festival‘ zu lesen: „Like most mothers, she wanted to cook for her children. (...) Amma told everyone that they should eat as many dosas as they wanted.“ (<http://www.amritapuri.org/17746/14dosa.aum>; zuletzt geprüft am 30.1.18). Ammas mütterliche Fürsorge wird hier thematisiert und Gefühle der (möglichen) Sättigung und Befriedigung, der Fülle, des Umsorgt-Seins und auch der Sicherheit werden evoziert.

In Amritapuri werden alle Essensoptionen von für Indien nicht untypischem Geschirr aus verchromtem Stahl verzehrt. MacDougall macht dieselbe Beobachtung in einer nordindischen Internatsschule und führt hierzu aus: „Every piece (...) is made of the same bright, hard steel, which produces its own distinctive gong-like tones and clashing sounds.“ (MacDougall 1999: 13). Er bezeichnet die Beschaffenheit des Materials als eine direkte physische Erfahrung, die den ganzen Prozess des Essens auf eine unablässige und unbarmherzige Notwendigkeit reduziert. Teller und Besteck werden in Amritapuri nach dem Gebrauch meist nur unter fließendem kaltem Wasser an dafür vorgesehenen Becken gespült. Die meisten *ashramites* verwenden jedoch eigenes Geschirr und (gegebenenfalls) Besteck, besonders beliebt sind auch Blechdosen oder -boxen zum Transport und zur Aufbewahrung des Essens. Häufig wird aus diesen Boxen gegessen. Auch in den Blechdosen widerspiegelt sich eine gewisse Einstellung dem Essen gegenüber, die den Vorgang auf die Notwendigkeit reduziert und nicht zum Selbstzweck oder Genuss ausarten lässt.

Häufig wird, wie in Indien üblich, mit den Fingern gegessen, was aus dem Vorgang des Essens auch ein taktiles Erlebnis werden lässt. So ist bei Marcel Mauss folgende Anekdote über den Schah von Persien zu lesen: „Der Schah, bei Napoleon III. eingeladen, ißt mit seinen Fingern; der Kaiser besteht darauf, daß er sich einer goldenen Gabel bedient. ‚Sie wissen nicht, welches Vergnügen Sie sich versagen‘, antwortet ihm der Schah.“ (Mauss 1975: 217). In Amritapuri allerdings verwenden viele *westerners* und auch einige *indians* Löffel und Gabeln (das Messer gibt es nur in der Küche).

Um das Essen rankt sich in Indien ein komplexes Regelwerk, welches besonders auf das Reinheits- und Kastenkonzept Bezug nimmt.¹⁹⁶ So ist geregelt, wer, was, wann, wo, wie essen

¹⁹⁵ Bei den *Jenu Kurumba* beispielsweise gilt Reis als Symbol der Fürsorge (Demmer/Heidemann 2003: 14).

¹⁹⁶ Regeln rund um die Nahrung(saufnahme) finden sich bereits in den *Grhyasutras* und *Dharmasutras* wie auch einige Jahrhunderte später im Epos *Mahabharata* und in den *Puranas* (vgl. Syed 2000: 109).

darf, welches Essen wer von wem annehmen darf, wer wem welches Essen anbieten darf und wer zusammen essen darf. Nahrung kann kontaminierend wirken und der Vorgang des Essens wird „als die rituelle Reinheit gefährdend angesehen“ (Syed 2000: 113). Auch wer die Speise zubereitet hat und von wem sie gereicht wird, ist von Bedeutung, da sie, sofern sie nicht von vornherein unrein war, verunreinigt werden kann. Essen speichert nach dieser Auffassung „psychische Energie“: „(D)as verwerfliche Wesen, Denken oder Handeln eines Menschen ist in der von ihm zubereiteten und weitergegebenen Nahrung enthalten, und ihre Aufnahme vermag den Empfänger zu kontaminieren“ (ebd. 114f.). Axel Michaels führt zudem aus, dass es „Essen als Ausdruck von Geselligkeit, diese beliebteste Form des Zusammenseins im Westen, (...) im traditionellen Indien kaum“ gibt (Michaels 2012: 202). Auch gemeinsames Essen sei nicht immer Ausdruck von Gemeinschaft: „Nebeneinander ist kein Miteinander“ (Michaels 2010: 205). In Kantinen würden *Inder_innen* beispielsweise auch nebeneinander essen, aber dennoch würden sie keine persönlichen Kontakte pflegen und privat nicht miteinander essen.

Auch in Amritapuri isst nicht jede mit jedem und nicht alle das gleiche Essen. Vielmehr spiegelt eine relativ komplexe Organisation ein Regelsystem, das Neuankömmlingen zunächst meist undurchsichtig erscheint, denn die verschiedenen Essensmöglichkeiten und -plätze des Ashrams zu überblicken, dauert einige Zeit. Es herrscht oft Verwirrung, wann es wo welches Essen gibt. Die verschiedenen Orte weisen unterschiedliche ‚Klientel‘ auf. Das Essen kreiert so soziale Unterschiede und umgekehrt finden die Unterschiede in den unterschiedlichen Essenslokalitäten ihren Ausdruck. Einige *ashramites* ziehen sich zum Essen auf ihre Zimmer zurück. Viele speisen in den dafür vorgesehenen Bereichen, wobei sich meist Essgemeinschaften hinsichtlich Nationalität, Sprache und Status in der Ashramgemeinschaft herausbilden. *Ashramites* beispielsweise essen entweder alleine oder mit anderen *ashramites*. Die verschiedenen Gruppen finden sich an verschiedenen Orten ein.

Es gibt vier verschiedene Essensausgaben im Ashram: Zunächst wird das reguläre Ashramessen angeboten. Es ist kostenlos beziehungsweise ohne Aufpreis erhältlich und besteht mittags und abends aus Reis mit Gemüsecurry, morgens gibt es zusätzlich *Dosa* oder *Idlis* mit Curry. Dieses Essen ist ausreichend und sättigend, aber wenig abwechslungsreich und für die indische Küche eher schlicht. Ausgegeben wird es zu bestimmten Zeiten (zehn Uhr vormittags, ein Uhr mittags und abends nach den Bhajans jeweils für circa eine Stunde) in einem Außenflügel der *Big Hall*, wo sich auch Tische und Stühle befinden. Die meisten der indischen *ashramites* und Besucher_innen nehmen dort ihr Essen zu sich. Da es indisch

gewürzt und dementsprechend scharf ist, bekommt dieses Essen nicht allen. *Westerners* klagen häufig nach einiger Zeit über Beschwerden wie Gastritis. Aus diesem Grunde gibt es auch internationale Gerichte, welche in der *Western Canteen* oder dem *Western Café* serviert werden. Dabei handelt es sich um weniger gewürzte, milde Gerichte aus der amerikanischen oder europäischen Küche oder einfache Gerichte wie gedämpftes Gemüse, Brot und Nudeln.¹⁹⁷ Das westliche Essen ist nicht unentgeltlich und ebenfalls nur zu bestimmten Zeiten zu erhalten. *Western Canteen* und *Western Café* werden hauptsächlich, aber bei Weitem nicht ausschließlich, von *westerners* besucht, zumeist von Kurzzeitbesucher_innen und Reisenden. Es wird gemeinsam an den runden Tischen gegessen und meist entstehen gesellige Gesprächsrunden. Darüber hinaus gibt es die *Indian Canteen*, welche erst ab dem späten Nachmittag für wenige Stunden geöffnet hat und indische Gerichte wie auch Snacks verkauft. Sie wird hauptsächlich von Student_innen, indischen Gästen oder *ashramites* besucht, die dort häufig alleine speisen. Nach Ende der Bhajans ist die *Indian Canteen* bereits geschlossen, was darauf hinweist, dass sie nicht für die spirituell interessierten Gäste konzipiert ist. Ebenfalls am Nachmittag geöffnet hat der *Juice Stall*, welcher frische Säfte, Milchshakes, Obst, Gemüse, Chai und Gebäck verkauft. Beim *coconut man* kann auf dem Ashramgelände frische Kokosnuss erworben werden. Ein weiteres Genussspektakel bildet die hausgemachte Schokolade in verschiedensten Varianten, die im Ashram hergestellt wird.

Brahmachari(ni)s und Swami(ni)s erhalten separates (indisches) Essen (ebenfalls Gemüsecurries mit Reis und *Chappathi*). Laut vieler *ashramites* weisen die verschiedenen Essen unterschiedliche Qualitäten auf und das Essen der Brahmachari(ni)s und Swami(ni)s ist von höherer Qualität.¹⁹⁸

Auch hinsichtlich des Essens findet besonders die Unterscheidung von *westerners* und *indians* durch verschiedene Lokalitäten und Angebote einen ganz expliziten Ausdruck. Jene Unterscheidung, die im Ashramkontext häufig begegnet, wird hinsichtlich des Essens von

¹⁹⁷ In Ammas Anwesenheit gibt es in der Western Canteen mittags und abends ein bis zwei Gerichte, eine Suppe und eine süße Nachspeise (für umgerechnet insgesamt ein bis zwei Euro). Wenn Amma sich nicht im Ashram aufhält, gibt es nur mittags gedämpftes ungewürztes Gemüse. Im Western Café kann man, unabhängig von Ammas Anwesenheit, einige Gerichte wie Pasta, Pizza, Salat oder Gemüseburger mit Pommes erhalten, sowie verschiedene Arten Kaffee, Tee, Softdrinks oder süßes Gebäck wie Kuchen, Kekse und Muffins. Morgens gibt es Pancakes, Porridge und Müsli. Die Bäckerei backt außerdem zweimal die Woche frisches Brot im europäischen Stil.

¹⁹⁸ Jedoch wird jedes Essen am selben Ort, der Ashramküche, zubereitet (bis auf das westliche Essen, welches von internationalen *devotees* in einer ausgegliederten Küche präpariert wird). In der Ashramküche wird auch das Essen für das College und das Ayurveda Hospital zubereitet. An einem normalen Wochentag werden so 800 Kilogramm Reis verkocht. Bis vor einigen Jahren haben Brahmachari(ni)s die Arbeit selbst erledigt, mittlerweile wird sie von bezahlten, überwiegend männlichen Arbeitskräften ausgeführt. Das Essen der Swami(ni)s wird separat zubereitet. Ammas Essen wird von einer Vertrauensperson in ihren Räumen präpariert, wo sie auch speist.

ashramites selbst immer wieder betont beziehungsweise stellen die *ashramites* ihre Unterschiedlichkeit (auch) über das Essen her. So werde ich als Deutsche beispielsweise häufig von indischen *devotees* gefragt, wie ich ‚ihr‘ Essen fände und ob es nicht zu scharf sei. Zudem kursieren Theorien, wonach die Verdauung von Reis bei *indians* anders wäre als bei *westerners*. Die Herstellung von Unterschiedlichkeit dringt somit in das Körperinnere ein und betrifft elementare Körperfunktionen, sie wird als ‚biologische Tatsache‘ konzipiert. Soziale Vermischungen von *westerners* und *indians* sind allerdings erlaubt und üblich. *Westerners* konsumieren indisches Essen und speisen in der *Indian Canteen* und umgekehrt. Auch sind interkulturelle Essensgemeinschaften häufig anzutreffen und ebenso gemischtgeschlechtliche. *Brahmacharis* und *Brahmacharinis* allerdings essen streng getrennt. Besonders der Essensbereich der *Brahmacharis* wird, auch in visueller Hinsicht, abgeschirmt durch hohe undurchsichtige Trennwände. Der Essensbereich der *Brahmacharinis* befindet sich ebenfalls in der *Big Hall*, neben dem *Western Café*. Obwohl dieser Bereich nicht abgetrennt oder speziell ausgewiesen ist, speisen dort hauptsächlich *Brahmacharinis* und weibliche *renunciates*, selten Besucherinnen und sehr selten männliche Besucher. Ohne dass ausgeschilderte Bereiche vorgegeben wären oder es ein offizielles Verbot gäbe, regulieren sich die verschiedenen Gruppen quasi von selbst. *Swami(ni)s* speisen ohnehin gesondert, unter sich oder alleine und im ‚Verborgenen‘ unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Sie sind nur vereinzelt und selten im *Juice Stall* oder der *Indian Canteen* zu sehen.

Essen hat also, wie ersichtlich wird, eine hohe Bedeutung im Ashramalltag und für viele *devotees* inne. Für viele wird Essen auch deshalb zu einem einnehmenden Thema, da sie ihrer Meinung nach, mindestens gedanklich, im Ashram (zu) viel mit Essen beschäftigt sind. Die Relevanz des Essens und ihre Fixierung darauf erklären sich manche dadurch, dass Essen die „einzige Ablenkung“ im Ashram darstelle (Jenny, GN 12/13). Zur Bedeutung trägt natürlich auch die Verfügbarkeit bei, die bei manchen das Essverhalten verändert, so zum Beispiel bei einer österreichischen Besucherin: „Ich esse hier so viel, sonst bin ich nicht so, aber hier sieht man so viel, es gibt so viele Möglichkeiten, und es ist so gut“ (GN 02/14). Jene Bemerkung löst eine Diskussion unter *devotees* aus. Eine *renunciate* verkündet, sie sei „da nicht so anfällig“ (GN 02/14), weil sie wisse, wie kurzlebig der Genuss sei, an Geschmack und Geruch könne man sich nicht erinnern, nur Bilder könnten im Gedächtnis abgerufen werden. Die Österreicherin jedoch ist der Ansicht, sie könne sich sehr wohl an Geschmack erinnern, es sei nicht „wie im Moment selbst, aber irgendeine Art Erinnerung gibt es. Wenn ich jetzt an Erdbeeren denke, läuft mir das Wasser im Mund zusammen.“ (GN 02/14). Während die

Besucherin also eine bleibende Wirkung sinnlicher Erfahrung betont und dadurch deren Bedeutsamkeit erhöht, negiert die *renunciate* eine derartige und setzt die Wertigkeit von Ästhetik dadurch herab.

Devotees geraten immer wieder in innere Konflikte aufgrund ihrer Neigung zum Essen. So erzählt eine sehr dünne *renunciate* aus Hongkong nahezu bei jeder Begegnung, dass sie nur ans Essen denke, sie das sehr „in Beschlag nehme“ und sie darunter leide (GN 11/12). Auch Pavithra leidet unter ihrer „Schokoladensucht“ und versucht eines Tages, Amma ihr Laster darzubringen, indem sie ihr zum Darshan ein Tablett mit allerlei Süßem mitbringt mit den Worten: „Amma, please help!“ (FN 11/12). Denn Essen(sgenuss) steht auch in Konkurrenz zum spirituellen Ziel. So formuliert Sara: „Wir sollen nicht übermäßig essen.“ (ISA1). In diesem Zusammenhang erwähnt sie auch die Herausforderung, die es speziell in Amritapuri bedeutet, ständig mit einem reichhaltigen verlockenden Angebot konfrontiert zu werden:

Dass ich zum Beispiel total *attached* werde an bestimmte Lebensmittel, die ich dann gern essen würde, oder sowas, also des wird dann eigentlich noch verstärkt eher oder wir werden mehr damit konfrontiert. (...) Und wir haben dann die Besucher, die vor unserer Nase den Schokoladenkuchen essen [lacht], da braucht man eben wirklich auch, da muss man eben wirklich auch auf das Ziel auch ausgerichtet sein (...), warum bin ich hier, warum mach ich das Ganze? Will ich den Kuchen, oder will ich die Gottesverwirklichung. (ISA1)

Daher wird der Akt des Essens in Amritapuri und im MAM auch fast immer durch vorab gesprochene Gebete und Segnungen „geheiligt“. Es ist üblich, vor dem Essen zu beten – die *devotees* halten vor ihren Tellern inne, schließen die Augen, halten ihr Teller mit beiden Händen und rezitieren einen Vers aus der Bhagavad Gita (das *Yagna-Mantra*, BG IV.24). Dieser Vers drückt aus, dass „Gott alles und alles Gott ist“ (deutsche *renunciate*, GN 03/14). Die Rezitation jenes Verses soll die Gläubigen daran erinnern, dass sie nichts anderes als Gott oder „göttliche Energie“ in Form von Nahrung zu sich nehmen.

Darüber hinaus findet Nahrung im Hinduismus allgemein, und so auch in Amritapuri, rituelle Anwendung in der Form von Prasad und ist Teil religiöser Praxis. Essen weist also rituelle Bedeutung auf oder kann selbst als spirituelle Praxis angesehen werden.

Prasad bezeichnet „sakrale Speise (...), die von der Gegenwart und dem Segen des Gottes erfüllt ist“ (Syed 2000: 103). *Prasada* meint wörtlich eine Form der Gnade oder Gunst Gottes (vgl. Fuller 1992: 74). Die Prasadspeise kann als „materielle Form“ (Michaels 2012: 269) jener Gnade gesehen werden und besteht aus der „Rückgabe“ (ebd.) von Göttern dargebotenen Gaben – Speisen wie Süßigkeiten, (gekochtem) Reis, Früchten, aber auch andere Substanzen und Dingen wie Asche und Blumen. Auch durch den Kontakt mit flüssigen Ausscheidungen eines Gottes oder Gurus, zum Beispiel dessen Schweiß oder Fußwasser, wird eine Speise oder Flüssigkeit zu Prasad. Die Darbietungen und Rückgabe

können durch Priester erfolgen, aber auch die von *devotees* vor Hausaltären oder in Tempeln den Göttern dargebrachten Speisen werden von diesen angenommen und ‚gegessen‘. Auch vor Kalis Schrein in Amritapuri finden sich neben Geldmünzen und Blumen auch Nahrungsmittel wie Ghee (Butterschmalz) oder Bonbons, welche nach einiger Zeit immer wieder an *devotees* verteilt werden.

Profane Nahrung wird also zu sakraler Speise in Gegenwart einer Gottheit. Prasad ist auch wichtiger Bestandteil jeder Puja und nach deren Beendigung zu erhalten. Die während einer Puja dargebrachten Essensgaben (*naivedyam*) werden während der Puja durch die verehrende Hingabe mit Gottesbewusstsein aufgeladen und den Gläubigen als Prasad zurückgegeben (IM 10: 3). Während der gesamten Puja steht das für die Götter zubereitete Essen neben dem/der Pujari(ni) und wird den Göttern dargebracht. Dabei soll es abgedeckt bleiben, bis es geopfert wird, damit es nicht durch Blicke verunreinigt werden kann. Jegliche Form von Genuss der Opferungen, Riechen oder Schmecken derer, vor dem Vollzug der Darreichung an die Gottheit, ist strikt untersagt. Genossen werden darf erst nach der Opferung in Form des Prasad – die *devotees* dürfen von den ‚Resten‘ essen, die Speise wird aufgeteilt. Die ‚Essensreste‘ werden als heilige Speise angesehen, welche Eigenschaften, Gnade, Kraft und Segen der Gottheit enthalten soll (Moreno 1992: 152). Die ‚göttliche Energie‘ oder ‚Vibration‘ wird durch den Verzehr in den eigenen Körper geholt, eingeführt und innerlich aufgenommen, „der Gläubige ‚ißt‘ Gott“ (Syed 2000: 103). Nahrung ist ein mögliches ‚Transportmittel‘ der göttlichen Energie und des göttlichen Segens.

Prasad und dessen Verzehr kann zudem als Möglichkeit angesehen werden, Kontakt, Nähe und Beziehung zu den Göttern oder dem Göttlichen herzustellen: „Indem die Gläubigen essen, was sie selbst den Göttern gereicht haben, ist zwischen ihnen und dem Gott eine Beziehung entstanden, die mit der sozialen Stellung in der Gesellschaft und deren Kommensalitätsregeln korrespondiert.“ (Michaels 2012: 269).

Ob die Gottheit in den Augen der Anhänger von der Speise gegessen oder sie nur gesegnet hat, wird laut Michaels meist nicht ganz deutlich, macht aber einen Unterschied hinsichtlich der Deutung des Aktes: „Hat sie die Speise angenommen und davon ‚gegessen‘, so ißt der Gläubige (unreine) Speisereste“ (ebd.) und drücke damit Unterwerfung und Unterordnung unter die Gottheit aus. Chris Fuller (1992: 76 ff.) hingegen ist der Auffassung, dass das Prasad keine Gegengabe sei und die Gottheit nicht davon esse, sondern die Nahrung durch den Kontakt mit dem Göttlichen nur umgewandelt werde. Im sozialen Leben stelle es ein Zeichen von Höherrangigkeit dar, Speise, vor allem gekochten Reis, abzulehnen. Durch das

Annehmen von Speisen würden Götter sich entgegen dieser Regel sozialer Hierarchie verhalten. Das Verhältnis zwischen Gott und Gläubigem spiegele daher die Beziehung zwischen Mann und Frau und die Ehe wider.

In Amritapuri ist die Ansicht verbreitet, dass Gott oder das Göttliche von der dargebotenen Speise gegessen hat. Gottheiten können laut gängiger Meinung Nahrung über Gerüche aufnehmen, da sie Gerüche wahrnehmen können (ISA1). Die Speise wird aber nicht verunreinigt, sondern mit göttlicher Energie aufgeladen und gilt als rein.

Prasadspeisen sind zumeist süß und schmecken vorzüglich. Süßer Pudding beispielsweise gilt als Symbol der Vereinigung mit Gott.¹⁹⁹ Zu besonderen Anlässen gibt es mehrere verschiedene und aufwendig zuzubereitende Prasadspeisen. Auch Blüten, welche bei Zeremonien verwendet wurden, oder heilige Asche werden als Prasad angesehen und mitunter verzehrt:

Whatever we offer to God becomes like *Amrit*, or immortal nectar. In Puja, we are actually offering our minds to God. The various offerings symbolize this. As a result the soul is filled with God's love, compassion and the experience of the Self. The sweet prasad is an external expression of this inner bliss. (Aushang im Ashram, FN 11/13)

Auch wenn Amma Speise annimmt – ihr werden häufig Essensgaben zum Darshan mitgebracht –, diese berührt oder davon isst,²⁰⁰ gilt die Nahrung anschließend als (äußerst wertvolles) Prasad, welches an die *devotees* weitergegeben wird, die sich kleine Stückchen abbrechen und die Essensteile weiterreichen:

Es wurde wieder einiges, was ich nicht mehr identifizieren konnte, in die Runde gegeben. Es kamen Krümel an, und einmal sogar eine ganze Rosine. Und nachdem Amma weg war, hat ein *devotee* ein Stückchen auf dem Bühnenboden gefunden und es sich hocherfreut in den Mund geschoben. (AT 09/12)

Essensreste können dabei einige Strecken zurücklegen: von der Bühne hinab und quer durch die Darshanhalde oder sogar darüber hinaus ins ausgegliederte Küchenzelt. Sie passieren dabei vielerlei Hände. Vom Verzehrenden wird „die Kraft aufgenommen, die vom ersten Esser in die Speise übergegangen ist“ (Syed 2000: 117). Diese Ansicht führt zu Praktiken, die in Kontrast stehen zu der sonst üblichen Hygienepraxis und Vorsicht hinsichtlich der Nahrung und speziell gegenüber Speiseresten, denn von anderen Personen Berührtes oder Übriggebliebenes gilt üblicherweise als unrein. Der bewusste Verzehr von übriggebliebener

¹⁹⁹ Verbreitet ist *Panchamritam*, eine süße Puddingspeise aus Milch, Joghurt, Honig, *Jaggery* (Rohrohrzuckermasse) und Ghee. Ein anschauliches und unterhaltsames Rezept findet sich unter <http://sanskritcentral.com/video/how-make-panchamritam>; zuletzt geprüft am 30.1.18. Die beiden jungen Herren in dem Video geben dabei offen zu, dass sie den Tempel nicht nur wegen des Darshans, sondern auch wegen Prasad aufsuchen.

²⁰⁰ Dass Amma Nahrung annimmt und sogar davon kostet, ist (auch) ein symbolischer Akt von enormer sozialer Bedeutung. Die Annahme von Nahrung liegt konträr zum Grundsatz sozialer Hierarchie, die auch zwischen Guru und *devotee* besteht (vgl. Michaels 2012: 269).

Speise höherstehender oder verehrter Personen kann als Bestätigung der bestehenden Hierarchie angesehen werden (ebd.).

Gleichzeitig finden sich in Amritapuri Essens-Praktiken, durch welche bestehende Hierarchien und Statusunterschiede außer Kraft gesetzt werden und Gleichheit hergestellt wird: das gemeinsame Essen am Dienstag, wenn alle Anwesenden in derselben Lokalität, in räumlicher Nähe, zur selben Zeit das gleiche Essen verzehren, sowie die Praxis des gegenseitigen Fütterns als starker Ausdruck der Abwesenheit von Hierarchie. Zudemwohnt dem Essen eine starke Symbolkraft inne und der Akt des Essens kann – wie im Falle des Prasad, durch welches die Gläubigen Gott in sich einführen – ein größtmögliches Maß an Intimität herstellen (Michaels 2012: 269). Aber auch in ästhetischer Hinsicht ist Essen von großer Bedeutung. Als ein hochsinnliches multisensorisches Ereignis ermöglicht Essen eine unmittelbare körperlich-sinnliche Erfahrung. Vor allem das Eindringen von Substanzen in das Körperinnere der *devotees* macht es zu einem starken ästhetischen Instrument, um religiöse Inhalte und Erfahrung zu vermitteln, zu evozieren und zu verinnerlichen.

2.3.4 Bewegung

Bewegung hält uns in Kontakt mit der Welt, sinnliche Wahrnehmungen sind Resultat von Bewegungen (vgl. Michaels/Wulf 2014: 4). Wir nehmen die Welt in Bewegung wahr. Bewegung bestimmt maßgeblich die Art und Weise, was und wie wir wahrnehmen, aber auch wie wir uns selbst wahrnehmen und definieren:

This primal animateness, this original kinetic spontaneity that infuses our being and defines our aliveness is our point of departure for living in the world and making sense of it (...) We literally discover ourselves in movement. (...) We make sense of ourselves in the course of moving. (Sheets-Johnstone 1999: 136)

Bewegungen machen Wahrnehmen jedoch nicht nur möglich, sondern sind – als Motorik erfahrungen – auch Bestandteil menschlicher Wahrnehmung (vgl. Schönhammer 2009: 220). Menschen nehmen nicht nur permanent Bewegungen außerhalb ihrer selbst, sondern auch ihre eigenen Bewegungen wahr (Propriozeption, Kinästhesie, vgl. zum Beispiel Müller 2001). Diese Wahrnehmung der eigenen Beweglichkeit wirkt auch auf psychischer Ebene (vgl. Koch 2007: 185), da sich durch die Selbstwahrnehmung das Befinden verändern kann, und es besteht Grund zur Annahme, dass Bewegung über die Befindlichkeit Denken und Handeln beeinflussen kann. Koch weist des Weiteren auf die Verstrickung oder „intermodale Engführung“ der verschiedenen Sinne in einem Teil der wissenschaftlichen Literatur hin, was sich an Begriffen wie „sensomotorisch“ oder „visu-motorisch“ zeige (ebd. 183).

Bewegungen sind zudem Teil des Habitus.²⁰¹ Trotz individueller Unterschiede und Ausprägungen werden sie durch die soziale Gruppe, in der wir leben, von deren sozialen und ästhetischen Strukturen geprägt. Auf die Relevanz von Bewegung für Religionen schließlich haben Mohr (2004) oder Koch (2007: 181 ff.) hingewiesen. Mohr unternimmt den Versuch, „Formen und Funktionen menschlicher Motorik in Religionen systematisch zu erfassen“, Bewegungsformen zu kategorisieren und „die Dynamik zwischen Bewegung und Bewegungsreduktion bzw. Nicht-Bewegung (...) in Religionen zu untersuchen“ (ebd. 310).

Die meisten menschlichen Praktiken, und so auch jede Sadhana-Form im MAM, umfassen bestimmte körperliche Bewegungen. So kann, wenn auch Bewegung sicherlich kein Schwerpunktthema im Ashram Amritapuri ist, eine Fülle an möglichen Bewegungen ausgemacht werden. Bewegung ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung in der Ästhetik des MAM, da die physische Nähe zu Amma ein erstrebtes Ziel darstellt. Häufig werden Bewegungsausdrücke auch narrativ verwendet und tauchen in Widmungen oder Gebeten auf, zum Beispiel: „I bow down to the humble feet of Amma“ (FN 11/12).

Die Bewegungen in Amritapuri können unterschieden werden in religiös motivierte beziehungsweise in rituellen Kontexten stattfindende Bewegungen und in „profane“ Alltagsbewegungen. Dabei unterscheiden sich die Bewegungsformen je nach ausgeführter religiöser Praxis und vor allem auch je nach ausgeübtem Seva.²⁰² Denn am meisten Bewegung erfährt der Körper im Tagesablauf während der Arbeit – vor allem während des Seva besteht die Möglichkeit oder Notwendigkeit zur Bewegung. Die ausgeführten Bewegungen unterscheiden sich stark hinsichtlich ihres Umfanges, Kraftaufwands, der Intensität und des Einbezugs des Körpers: Manche der Arbeiten stellen ganzkörperliche Herausforderungen und Anstrengungen dar, so das Kompostieren, die Arbeit im Kuhstall, in der Druckerei, Um- und Ausbauten; andere Tätigkeiten beanspruchen weniger Körperteile und umfassen kleinere und wenig kraftaufwendige Bewegungen wie das Falten der *Matruvani*-Zeitschrift. In jedem Fall folgt der Körper während der Arbeit eingeschränkten, mehr oder weniger vorgegebenen Bewegungsmustern (Alkemeyer 2003; Bluma 2012).

Im übrigen Tagesverlauf dominieren das Stehen und Sitzen. Bewegung findet zudem in Zusammenhang mit Ortswechsel und Fortbewegung statt, zumeist in Form des Gehens.

²⁰¹ Crossley erklärt das Habituskonzept folgendermaßen und macht den Unterschied zwischen Habitus und individueller Gewohnheit klar: „Habitus involve know-how, practical knowledge and understanding; practical reason. And (...) Mauss contrasts this with habit and habitude, which, he implies, denote rigidly repetitive behaviours. Like Bourdieu, Mauss rejects ‚habit‘ as an overly mechanical concept and embraces ‚habitus‘ as an alternative. (...) We all have individual habits but habitus are social facts“ (Crossley 2013: 140).

²⁰² Die Bewegungen der verschiedenen spirituellen Praktiken werden ausführlicher bei der Darstellung der jeweiligen Praktiken beschrieben.

Bewegung zum ‚Selbstzweck‘, wie zum Beispiel Sport, wird eher von *westerners* ausgeführt: Manche joggen in den frühen Morgenstunden, praktizieren *Hatha-Yoga* in sportlichem Stil (teilweise leistungsorientiert oder spektakulär wie das *Acro-Yoga*), *Qigong* oder ähnliches. *Brahmachari(ni)s* oder *Swami(ni)s* gehen gelegentlich spazieren. Seit einigen Jahren legt Amma ihren *devotees* ausdrücklich nahe, sich regelmäßig zu bewegen und ‚fit zu halten‘. Den *ashramites* empfiehlt sie, den Tempel pro Tag mindestens zehn Mal zu umrunden (FN 12/12). Amma bewirbt auch die Praxis des Yoga, weshalb im Ashram seit einigen Jahren regelmäßig angeleitete Stunden, Schulungen und Workshops angeboten werden. Auch *Brahmachari(ni)s* sollen täglich Yoga praktizieren, „at least three rounds of *Surya Namaskar*²⁰³“ (IBH). Das *Amrita Yoga* ist eine Technik, welche von *devotees* durch Ammas Inspirationen und mit Berücksichtigung ihrer Empfehlungen entwickelt wurde. Diese Yogaart zielt nicht auf körperliche oder sportliche Leistung, sondern will das ‚Körperbewusstsein‘ erhöhen durch aufmerksamkeitssteigernde Übungen. Die Bewegungen umfassen klassische *Hatha-Yoga*-Haltungen, wobei sie langsam und bedächtig ausgeführt werden und gewisse Stellungen lange eingenommen werden. Die ‚hauseigene‘ Meditationstechnik IAM beinhaltet ebenfalls ans Yoga angelehnte Körperübungen, ist also teilweise eine Bewegungsmeditation.

Im Allgemeinen jedoch begegnet Sport oder sportähnliche Bewegung kaum, und der Ashramalltag bietet dazu auch wenig Möglichkeit, zum einen aufgrund des Klimas (meist ist es zu heiß), zum anderen aufgrund des straffen Tagesablaufs, in welchen weder Zeit noch Raum für Sport eingeplant ist.²⁰⁴ Eine Ausnahme stellt das Schwimmen dar – im Ashram gibt es einen Swimmingpool. Einen sportähnlichen Charakter weist zudem das Treppensteigen auf, welches täglich mindestens einmal, meist mehrere Male, bewältigt werden muss. Nur in den höchsten Gebäuden gibt es Fahrstühle, die die meisten *ashramites* auch gerne verwenden. Das Treppensteigen ist für viele eine tägliche Praxis, die sie sehr anstrengt. Da das Ashramgelände mittlerweile von beachtlicher Größe ist, können auch die sonstigen Wege, die alltäglich zurückzulegen sind, weit und mühsam sein.

Es erweist sich als unmöglich, in Anlehnung an Mauss, der eine typische Bewegungsart bei Nonnen in einem Kloster beobachtete (ebd. 1975: 202; siehe unten), so etwas wie einen einheitlichen Bewegungsstil für alle *ashramites* auszumachen. Die Ashrambevölkerung ist zu heterogen und vielfältig und soziokulturelle Unterschiede wie auch Statusunterschiede sind

²⁰³ *Surya Namaskar* oder der ‚Sonnengruß‘ ist eine Bewegungsabfolge im *Hatha-Yoga*.

²⁰⁴ Die (relative) Bewegungsarmut stellt für einige der *westerners*, deren Körper mehr und andere Bewegung gewöhnt sind, ein Problem dar: „Den Bewegungsmangel spüre ich schon, der Bauch wird immer dicker, das macht mir zu schaffen. Zuhause mache ich viel Sport.“ (deutsche Langzeitbesucherin, GN 11/12).

auch in der Bewegungsart erkennbar, worauf hier nicht im Detail eingegangen werden kann. Wiederum Mauss verweist auf Unterschiede zum Beispiel in der Schwimmart von Polynesiern und Franzosen oder die unterschiedliche Gangart von Franzosen und Amerikanern (ebd. 1975). Derartige verallgemeinernde Äußerungen möchte ich hier nicht anstellen. Dennoch fiel mir eine unterschiedliche Bewegungsweise der Angehörigen unterschiedlicher Gruppen des Ashrams auf, wobei die eingenommene Rolle und der damit verbundene Status am meisten Einfluss zu haben scheinen. Am deutlichsten ist beispielsweise der Unterschied zwischen Brahmachari(ni)s und Besucher_innen, wobei erstere sich zumeist zielgerichtet und effizient bewegen, letztere oft entspannt und ziellos. Es kann daher die Vermutung angestellt werden, dass verschiedene ‚Bewegungsgruppen‘ sich eher nach sozialer Rolle und Status bilden lassen als nach Nationalität oder Geschlecht. Der Bewegungshabitus von *ashramites* unterscheidet sich augenscheinlich am meisten nach sozialem Status und eingenommener Rolle im Ashram, womit Bewegung auch zum Ausdrucksmittel von sozialer Hierarchie wird. Vor allem die Bewegungen in Interaktionen zwischen Statusgleichen sind streng geregelt.

Trotz aller Varianz fällt eine gewisse ‚lässige Zielstrebigkeit‘ in den Bewegungen vieler *ashramites* auf: Forsche Schritte, schnelle Gangart, ‚Zupacken‘, zielgerichtete Handgriffe bei gleichzeitiger entspannter ‚Lässigkeit‘. Allerdings gibt es davon auch wiederum starke Abweichungen. Im *Juice-Stall* beispielsweise wird äußerst langsam und bedächtig gearbeitet, was teilweise etwas unmotiviert wirkt und zu ungeduldigen Reaktionen führt. Dass diese Bewegungsart so stark auffällt an jenem Ort und ab und an auch zu Kritik führt bei den Wartenden, spricht dafür, dass sie im Ashramalltag ansonsten nicht üblich ist.

Die forsch, zielgerichtete Bewegungsweise scheint von Amma inspiriert zu sein, die einen derartigen Stil vorlebt. Ammas Art und Weise, sich zu bewegen, fällt vielen Beobachter_innen von Anfang an auf, so auch Raj: „She walked briskly through the center aisle of the temple, touching and blessing devotees on either side of the aisle, and sat on an elevated platform.“ (Raj 2004: 204). Die Mata ‚schreitet‘ nicht, wie es von einer Guru erwartet werden könnte, sondern sie geht mit einem forschenden Gang, die Füße leicht nach außen gestellt. Auch andere Bewegungen wirken auf Beobachtende mitunter überraschend, etwa, wenn sie sich in einer etwas ruppigen Art die Girlanden, welche ihr zu Hauf von ihren Anhänger_innen umgehängt werden, wieder vom Halse nimmt und von sich wirft. Die Bewegungen sind, anders als man es erwarten könnte, nicht feierlich, gediegen, dementsprechend langsam und bedächtig, sondern wirken schnell, optimiert und pragmatisch.

Ammas Person und somit auch ihr Bewegungsstil gelten als Vorbild, welches die *devotees*, bewusst oder unbewusst, nachahmen.

Eine weitere Beeinflussung der Bewegungen geht vom Zeitmangel aus. Da Zeit als knapp empfunden wird, wird auf Effizienz der Bewegungen und Handlungen Wert gelegt. So werden auch Tempo und Rhythmus teilweise von außen bestimmt beziehungsweise manipuliert. Besonders in Ammas Nähe begegnet manches Mal Hektik, die Bewegungen sind sehr schnell und abgehackt. Immer wieder schreit jemand „fast, fast!“ und fordert zu schnelleren Bewegungen auf. Es sind Durchsagen zu hören, die einen anweisen, schneller zu gehen („please move fast!“, FN 11/12) und nicht im Weg zu stehen. Aber auch ohne direkte Anweisungen beeinflussen die Bewegungen der anderen um einen herum die eigenen Bewegungen: „Oben bei Amma war es wieder sehr hektisch und stressig. Das Verhalten der anderen springt auch über oder man passt sich an, automatisch beginne auch ich, mich schneller und etwas hektisch zu bewegen.“ (FN 10/12). Dies steht sicherlich in Zusammenhang mit den Menschenmassen. Dabei spielt auch eine große Rolle, dass Ammas Zeit als sehr wertvoll betrachtet wird und diese nicht verschwendet werden soll.²⁰⁵ Die eigene Bewegungsgeschwindigkeit wird also direkt und indirekt von außen beeinflusst.

Ein gutes Beispiel für diese Bewegungskontrolle stellt der Gang zum Darshan dar. Aber nicht nur Bewegungen im direkten Kontakt mit Amma werden „supervisert“, sondern auch das Bewegungsverhalten um Amma herum. Vor allem bezüglich der Art, auf welche man sich Amma zu nähern hat, gibt es zahlreiche Regeln. Als ich Amma hinsichtlich eines auszuführenden Sevas eine Frage stellen will und mich, in der Annahme, so am wenigsten zu stören, von hinten Ammas Stuhl, auf welchem sie Darshan gibt, nähere, werde ich sogleich von einer *renunciate* zurechtgewiesen: „Never from behind! Go to the side, ask her from the side!“ (FN 01/14). Ebenfalls ist es verboten, direkt hinter Amma zu stehen oder zu sitzen, dies dürfen nur *devotees*, welche eines der speziellen Seva um Amma herum ausführen (und diese Posten sind, wie vermutet werden kann, ein hohes Privileg und sehr schwer zu erlangen). Auch der Raum hinter Swami(ni)s muss freigehalten werden. Für diese Regelung kann mir keine Erklärung gegeben werden, es ist jedoch zu bemerken, dass der „verbotene Bereich“ derjenige ist, der für Amma oder die Swami(ni)s nicht einsehbar und daher schlechter kontrollierbar ist. Der Bereich hinter dem Rücken kann daher auch als potentiell gefährlich betrachtet werden, was sich im Deutschen in Redewendungen wie „jemandem in den Rücken fallen“ spiegelt. Heidemann (2013) bezeichnet die „aesthetics of proximity and

²⁰⁵ Ich habe selbst nie ungeduldige Reaktionen von Amma beobachtet, aber es kursieren Geschichten, nach denen sie durchaus zu schimpfen beginnt, wenn Zeit „verschwendet“ wird.

movement (...) as a play with status evaluation" (ebd. 57). Der Status von Amma oder Swami(ni)s wird als sehr hoch angesehen, daher sind die Bewegungsformen um sie herum streng geregelt. So auch die bereits erwähnte Art und Weise, wie man sich Amma beim Darshan nähert oder die informelle Regel, sich zu erheben, wenn Amma oder Swami(ni)s sich erheben oder vorüberschreiten.

Als weitere Dimension von Bewegung, in welcher sich Statusunterschiede ausdrücken, nennt Heidemann das Tempo – je langsamer die Bewegungen, desto höher der Grad von Respekt. Dies trifft im Ashram zum Teil zu, wobei es auch Abweichungen gibt. Im Allgemeinen wird um Amma herum nicht gerannt oder sich allzu hastig bewegt (bis auf oben genannte Situationen), viele verlangsamen ihre Bewegungen sogar auffällig, was Respekt und Demut ausdrückt (und eventuell auch die Dauer der Begegnung verlängern soll). Auch bei der Begegnung mit Swami(ni)s werden zum Teil die Schritte verlangsamt oder es wird sogar kurz innegehalten.

Das Bewegungsverhalten im Ashram wird also zum Teil durch Ammas Person oder auch durch ihre Bewegungen beeinflusst. Dies ist auch bezüglich der Bewegungsströme feststellbar. Viele *ashramites* sind einen Großteil ihrer Zeit damit beschäftigt, auszukundschaften, wo sich Amma aufhält und zu versuchen, in ihrer Nähe zu sein. Dieses Verhalten lenkt die Bewegungsströme. Nach den abendlichen Bhajans vollzieht sich beispielsweise täglich dasselbe Szenario: Bereits während der letzten Lieder beginnen *devotees*, sich am Pfad zwischen der Bühne und Ammas Haus entlang aufzureihen, da sie wissen, dass Amma nach dem Bhajanende jenen Weg zu ihrem Zimmer beschreiten wird. Kaum erhebt sich Amma von ihrem Sitz auf der Bühne, laufen – und das ist eine weitere der wenigen Gelegenheiten, dass man die Laufbewegung im Ashram beobachten kann – viele *devotees* an jene Stellen, von welchen aus man Amma beobachten oder bestenfalls sogar berühren kann. Die gemeinsamen impulsiven Bewegungen kreieren dabei eine Stimmung der Verbundenheit:

Heute bin ich mal dem Herdentrieb gefolgt und mitgerannt, nach den Bhajans, zum Wegesrand von Ammas „path“,²⁰⁶ an welchem sich viele aufreihen. Es ist dort ein ordentliches, aber nicht aggressives Gedränge. Jeder möchte zwar ganz vorne stehen, aber die meisten „reißen sich zusammen“. Auf Nachfragen erzählte mir eine österreichische *devotee*, dass es eine Art Respekts- und Liebesbeweis wäre, zum „path“ zu rennen, wie „Amma zu grüßen“. (...) Interessant war, dass, auch wenn man einfach so mitläuft, ein starkes Verbundenheitsgefühl aufkam. (FN 08/12)²⁰⁷

²⁰⁶ Regelmäßig von Amma frequentierter Weg.

²⁰⁷ Auf ähnliche Weise berichtet ein Beobachter in Bezug auf eine andere spirituelle Gemeinschaft in Indien, wobei er Bezug nimmt auf die Thematik der kulturellen Unterschiedlichkeit: „Es gibt einige Gewohnheiten in dieser Gemeinschaft, die für uns säkularisierte Westler sehr befremdend sind, zum Beispiel eine tiefe Verbeugung vor dem spirituellen Meister oder vor der Gottheit, bei der man auf die Knie geht und mit der Stirn den Boden berührt. (...) Ich verbeugte mich also nicht. Aber ich spürte auch diese Nicht-Verbundenheit, die daraus resultierte und mir ein Gefühl der Isolation und Einsamkeit bereitete.“ (Engert 2014).

Ob und wie Bewegungen ausgeführt werden, das wird hier deutlich, kann eine integrierende und gemeinschaftsbildende Wirkung haben. Zudem vermittelt beispielsweise das ‚Mitlaufen zum *path*‘ Anerkennung in der Gemeinschaft. Die *devotees* erkennen einander in jenem Verhalten und in gewissen Bewegungen.

Das Bewegungsrepertoire wird neben der Interaktion mit Amma oder anderen statushohen Personen und dem Raum auch durch das Wechselspiel mit Dingen, vor allem mit der Kleidung, geprägt. Die Kleidung bestimmt maßgeblich die Art und Weise, wie wir uns bewegen und bewegen können. So ermöglicht der Sari oder *Lungi* eine bestimmte Gangart, beeinflusst die Schrittänge und -höhe. Sehr häufig beobachtbar sind auch Bewegungen, um den Stoff anzuheben, zu Recht zu rücken oder ihn über den Hinterkopf zu ziehen, damit das Haar bedeckt wird.

Eine weitere direkte Regelung des Bewegungsverhaltens erfolgt über Absperrbänder oder sonstige Schilder, Durchsagen und Verbote. Vor allem das Gehverhalten wird reglementiert, worauf später noch eingegangen wird. Insgesamt kann angemerkt werden, dass die körperlichen Bewegungen häufig relativ strengen Mustern und Regeln folgen, die nur geringe tägliche Abweichungen zulassen beziehungsweise Abweichungen kaum beobachtbar sind. Gewisse Bewegungsweisen und eine gewisse ‚Etikette‘ werden eingehalten, allerdings zumeist ohne dass äußere Kontrollmechanismen dies überwachen würden – es gibt kaum direkte Kontrolle, Aufseher oder Strafen. Der Bewegungshabitus der *ashramites* stellt also gewissermaßen eine internalisierte Bewegungskontrolle dar. So wird beispielsweise im Ashram kaum getanzt, obwohl es kein Verbot gibt und Amma selbst das Tanzen sogar positiv bewertet (siehe weiter unten).

Auch Ästhetik übt einen großen Einfluss auf Bewegung aus. Sinnliche Eindrücke formen Bewegung beziehungsweise schlagen sich häufig in Bewegungen des Körpers nieder. Manchmal sind die Bewegungen groß und auffällig, manchmal auch klein und kaum sichtbar. Besonders deutlich ist dieser Zusammenhang bei Körperbewegungen, die durch das Hören von Musik ausgelöst werden. Auch wenn selbst bei rhythmisch mitreißenden Bhajans die meisten *ashramites* eher steif herumsitzen und in dieser Hinsicht nicht Ammas Vorbild folgen, die sich während des Singens fast unablässig bewegt. Es sind keine ausfallenden Bewegungen, ab und an streckt sie die Arme nach oben gen Himmel, führt ihre Hände zum Herzen oder trommelt im Rhythmus. Immer wieder macht sie auch eine Armbewegung, die aussieht, als würde sie etwas in die Luft werfen und wieder auffangen oder fächernde, kreisförmige Bewegungen mit der Hand vor ihrem Körper nach oben (diesen Bewegungen wird zum Teil

eine Wirksamkeit auf ‚energetischer‘ Ebene zugeschrieben). Den Oberkörper wiegt sie meist von Seite zu Seite oder vor und zurück; ab und an streckt sie den Oberkörper nach oben und leicht nach hinten und legt den Kopf in den Nacken. Derartige Bewegungen vermitteln den Eindruck einer kontrollierten, gemäßigten ekstatischen Hingabe (dies entspricht Ammas Lehre, die allgemein gemäßigte Formen empfiehlt). Eine kleine Handbewegung aber ist beim Singen der Bhajans nicht nur bei Amma, sondern bei allen Anwesenden häufig beobachtbar: Die rechte Hand wird abwechselnd und im Rhythmus nach oben und unten gedreht. Alternativ wird mit der Hand im Rhythmus der Musik auf den Oberschenkel geschlagen und mit dem Oberkörper gewippt oder geschaukelt. Die Töne und Rhythmen scheinen einen körperlichen Ausdruck zu suchen. Der Körper ist sichtbar involviert in die Praxis des Hörens und Singens. Praxis, Ästhetik und Körper(bewegung) interagieren hier miteinander.

Auffällig ist dabei die Bedeutung von Gesten. Gesten sind Körperbewegungen, vor allem der Hände und Arme, die Ausdruck einer inneren Haltung des Ausführenden sind.²⁰⁸ Wiederum fällt hinsichtlich der Gestik (und auch Mimik) die Mata selbst auf, die ihre sprachliche Ausdrucksweise durch Körpersprache stark unterstützt. Wenn sie spricht, tut sie dies stark gestikulierend.

Gesten sind im indischen Kulturraum auch in Form der *mudras* – spezieller Hand- und Fingerhaltungen mit je spezifischer Symbolik – von Bedeutung (vgl. zum Beispiel Michaels 2012: 262ff.). Mudras werden bei jeder Puja vom Pujari angewendet, aber auch von *devotees* im religiösen Alltag. „Mudras dienen der Kommunikation mit dem Göttlichen“, erklärt Sara (ISA1). Eine der bekanntesten Mudras ist die *chinmudra*: die Berührung von Zeigefinger und Daumen beider Hände und das Ausstrecken der restlichen Finger. Diese *mudra* wird sehr häufig in Meditationen angewendet. Eine gängige Deutung jener Fingerhaltung ist, dass dadurch symbolisiert werden soll, dass das „kleine Bewusstsein“ (der Geist oder Verstand des ‚Egos‘) mit dem „großen Bewusstsein“ (*brahman*) in Verbindung tritt und beide „eins werden“ (ISA1).

Die häufigste zu beobachtende Geste des Feldes ist jedoch die *anjali*-, *namaskara*- oder *pranaam*-Geste, eine Grußgeste, mit der man sich im Ashram häufig begrüßt. Auch Götterbilder, -statuen oder sonstige heilige Objekte werden auf jene Art begrüßt. Die Handflächen beider Hände werden auf Brusthöhe vor dem Körper zusammengeführt, häufig

²⁰⁸ Geste [lat. *gestus* = Gebärdenspiel des Schauspielers od. Redners, zu: gerere = [zur Schau] tragen; sich benehmen]: 1. Spontane oder bewusst eingesetzte Bewegung des Körpers, besonders der Hände und des Kopfes, die jemandes Worte begleitet oder ersetzt [und eine bestimmte innere Haltung ausdrückt]; 2. Handlung od. Mitteilung, die etw. indirekt ausdrücken soll (Duden Online, <https://www.duden.de/node/687235/revisions/1800530/view>; zuletzt geprüft am 30.1.18).

wird gleichzeitig der Kopf leicht gesenkt. Je größer der Respekt und das hierarchische Verhältnis, desto mehr wird die Geste durch das Verbeugen und eventuell durch das Berühren der Füße der Respektsperson unterstrichen (vgl. Michaels 2010: 92). Laut Fuller sagt jene Geste zwei Fakten über ‚Hinduismus‘ aus: „unlike Judaism, Christianity, and Islam, it postulates no absolute distinction between divine and human beings“ (Fuller 1992: 3f.). Und zweitens drücke sich in dieser Geste die inhärente Asymmetrie in der Rangfolge aus, sie symbolisiere „in condensed form principal of hierarchical inequality“ (ebd.). Diese Geste, die auch regelmässig bei Gebeten ausgeführt wird, ermöglicht auch die Wahrnehmung der eigenen Körperlichkeit: Die gefalteten Hände werden oft nah an das eigene Gesicht herangeführt, zum Mund oder zur Nase, die mit den Händen eventuell sogar berührt werden. Damit geht ein Riechen des eigenen Körpergeruchs, ein etwaiges Spüren der eigenen Berührung und auch die Wahrnehmung eines Temperaturunterschiedes (Wärme) einher. Auch am Anfang eines jeden öffentlichen Programms vollführt Amma die *pranaam*-Geste. Wenn sie die Bühne betritt, grüßt sie mit über dem Kopf gefalteten Händen, die sie danach zu ihrer Brust führt, anschließend verneigt sie sich auf dem Boden vor der versammelten Menge, bevor sie Platz nimmt. Dieser Gruß (mindestens der erste Teil ohne Verneigung) wird von fast jedem in der Halle erwidert, was ein sehr eindrückliches Bild darstellt: Eine Halle voller Menschen führt gleichzeitig denselben Gruß aus, in dieselbe Richtung.

Michaels (2010: 92f.) führt einige mögliche zugeschriebene Deutungen und Wirkungen der *pranaam*-Geste an²⁰⁹: Vereinigung der linken und rechten Gehirnhälften, von Yin und Yang, von männlichem und weiblichem Prinzip, Einheit des ‚Spirit‘; Erhebung des Bewusstseins, Erinnerung daran, dass alle Wesen und alle Existenz heilig und Gott ist; (Ver-)Ehrung der Göttlichkeit im anderen; Einkehr nach innen, Reflexion tieferer Wirklichkeiten; Geste von Freundschaft und Freundlichkeit, Dank und Anerkennung; Zentrierung der Energie in der Wirbelsäule; Effekt auf Aura und Nervensystem, Sammeln von Kraft. Kopf und Schulter zu beugen verringere zudem das Egobewusstsein und die Egozentrik und erfordere Demut, wohingegen Händeschütteln ein ‚arrogantes Event‘ sein könnte (vgl. ebd.). Zudem schütze die Geste vor unnötigen psychischen Verbindungen, welche durch Händeschütteln befördert würden. Michaels rechnet Grußgesten zu „ritualisierten Bewegungen“ oder „ritualisiertem Verhalten“, welches er trotz der Überschneidungen wie Verkörperung, Performativität und Zeichenhaftigkeit terminologisch von Ritual unterscheiden möchte, und welchem er

²⁰⁹ Die aufgelisteten Theorien befragter Hindus stammen aus einem von Michaels zitierten Artikel in „Hinduism today“ vom November 1991 (vgl. Michaels 2010: 92). Im Ashram werden auf Nachfragen viele der genannten Bedeutungen ebenfalls genannt.

Bedeutungspolyvalenz oder gar Bedeutungslosigkeit zuschreibt. Wenn überhaupt, läge eine Bedeutung möglicherweise in einer sozialen und kommunikativen Funktion (ebd. 93; vgl. hierzu auch Goffmans „Techniken der Imagepflege“ in Goffman 1986: 10ff.).

Gesten können auch im MAM in erster Linie als kommunikatives Ausdrucksmittel gesehen werden, als ein körperlicher wie performativer Ausdruck von Religiosität und innerer Haltung. Erscheinungen der Innenwelt wie Gefühl, Hingabe, Demut und Verehrung werden in körperliche Form und Bewegung übersetzt und so für andere sicht- und erfahrbar. Der Umfang der Gesten ist dabei sehr vielfältig, es gibt standardisierte, aber auch individuelle Formen, hier ein Beispiel: „Während der Bhajans fallen mir zwei Inderinnen auf, die ganz hinten in der Halle stehen. Eine hat die Hände ausgestreckt vor der Brust in einer nehmenden und empfangenden Geste, die andere streckt ihre Handflächen Richtung Amma und führt sie sodann über den eigenen Kopf.“ (FN 10/12). Die zuletzt beschriebene Bewegung stellt ebenfalls eine häufig beobachtbare Geste dar. Auf diese Weise soll der Segen, der von Amma ausgeht, auf die eigene Person übertragen werden. Dieselbe Geste wird in Bezug auf die Aratiflamme ausgeführt, wobei die Hände zunächst entweder direkt über die Flamme gehalten werden oder, falls diese unerreichbar ist, in die Richtung der Flamme.

Eine andere Respektsbekundung stellt die folgende häufig zu sehende Bewegungsabfolge dar: Nachdem Amma ihren Darshanstuhl verlassen hat (oder auch nachdem sie einen Bereich passiert, also mit ihren Füßen berührt hat), berühren *devotees* den Stuhl oder den Boden mit ihrer rechten Hand und führen diese anschließend an ihre Stirn und/oder ihr Herz, manchmal auch noch zu Mund und Augen, oder streichen mit selbiger Hand mehrfach über den eigenen Kopf. Manche knien oder werfen sich auch nieder und berühren mit der Stirn den gesegneten Boden. Aber auch heilige Gegenstände, Ikonen, Bilder oder Bäume werden auf diese Weise berührt. Viele *devotees* berühren auch, sobald sie das Ashramgelände betreten oder verlassen, also über die Schwelle treten, den Boden. Diese berührenden Bewegungen zeugen von demütiger Verehrung, dienen aber auch der Übertragung von Energie und Segen.

Eine weitere religiöse Ausdrucksform in Bewegung ist das dreimalige Drehen um sich selbst als Verehrung des Göttlichen in sich, wobei die Hände meist die *pranaam*-Haltung einnehmen. Diese Bewegung wird am Ende der öffentlichen Programme angeleitet, man kann sie aber auch im religiösen Alltag des Ashrams beobachten, meist am Ende eines Rituals. Ebenfalls drei Mal erfolgt das Umrunden vom Tempel oder des Ahnenschreins und anderer heiliger Objekte als Zeichen der Verehrung.

Eine weitere, im Ashramalltag wiederkehrende kollektive Bewegung stellt das Hochreißen der Arme beim Rufen des *Mata Rani Ki* dar.²¹⁰ Dieses Szenario findet täglich am Ende der Bhajans statt, aber auch zu anderer Gelegenheit. Meist Amma selbst oder ein Swami ruft „*Mata Rani Ki!*“, woraufhin alle Anwesenden mit „*Jai!*“ antworten und dabei beide Arme gen Himmel in einer ruckartigen und kräftigen Bewegung strecken. Dieser Vorgang wird einige Male wiederholt, zum Teil dauert dieses Ritual einige Minuten an, was die Bewegung und eine leichte Anstrengung spüren lässt: „Das ist ja fast schon Sport und für einige wahrscheinlich die einzige Bewegung des Tages!“ (deutsche Touristin, GN 10/12).

Wie bereits in Bezug auf die Grußgesten angedeutet, gibt es für viele dieser ritualisierten Bewegungen keine eindeutige Interpretation. Auf Nachfragen erhält man unterschiedliche Antworten. Es wird zum Teil „einfach“ gemacht, „weil es sich gut und richtig anfühlt“ (GN 11/12), wie eine deutsche *devotee* begründete, oder weil man es „holt so gelernt und abgeschaut hat“ (ebd.).

Hier zeigt sich der soziale Charakter jener Bewegungen, die in und durch die Gemeinschaft vermittelt werden. Die Bewegungen erzeugen aber umgekehrt selbst wieder Gemeinschaft und weisen eine sozialisierende Wirkung auf. Zusammengehörigkeit wird spür-, erleb- und sichtbar. Die geteilten Bewegungs- und Verhaltensmuster lassen sich in anderen wiedererkennen und schaffen ein Gemeinschaftsgefühl.

Ebenso wird durch Bewegungen (sozialer wie religiöser) Sinn transportiert und verfestigt. Dies stellt auch Günter Gebauer in seiner Untersuchung über Snowboarder und deren Gesten fest:

Auf diese Weise entsteht eine Art Gemeinde, die die Bewegungsbilder kennt, bewertet und bewundert. Auch der Körper des Snowboarders glaubt, was er in seiner Performance aufführt; in seinem Inneren konstituiert sich der Glaube an seine Haltung zur Welt: Sein Stil, der sich an seinen Bewegungsbildern zeigt, ist die Matrix der Stilisierung seines inneren und sozialen Lebens. (...) Die Vorführung der Übereinstimmung ist der soziale Sinn der Gestendemonstration im Snowboarden. Aus dem Bereich der Religion kennen wir die Suche nach Übereinstimmung und den Prozess der Herstellung einer gemeinsamen Glaubenswelt. Die Gemeinde, die sich an den Handlungen eines ihrer Repräsentanten innerlich und äußerlich beteiligt, bestärkt auf diese Weise dessen Glauben und sein eigenes inneres Leben. Religiöse Gesten sind unter dem Aspekt der Emotionen das stärkste und überzeugendste Modell, das wir kennen. (...) Aus der Beteiligung an den sichtbaren Gesten entsteht der Glaube als etwas Gemeinsames zwischen den Handelnden und ihrer Gemeinde. (Gebauer 2010: 326)

Gebauer veranschaulicht nicht nur die vergemeinschafternde Funktion und soziale Wirkung von Bewegung, sondern auch den Zusammenhang von Innerlichkeit und Äußerlichkeit wie auch die Bedeutung von Bewegung für die religiöse Sinnkonstruktion.

²¹⁰ *Mata Rani Ki* bedeutet in etwa „Sieg der göttlichen Mutter“. Die Antwort *Jai* bedeutet ebenfalls „Sieg“. Zu sehen beispielsweise unter <https://www.youtube.com/watch?v=CHQNx3jKXvU>, Min. 6:15; zuletzt geprüft am 18.1.18.

Im Folgenden werde ich auf drei Bewegungsarten näher eingehen – neben dem Gehen auf Tanz, da er ein klassisches Element ethnografischer Beschreibungen darstellt und Tanz in spirituellen Traditionen von Relevanz ist. Als dritte Bewegungsform untersuche ich das Schwimmen, da ich während meiner Aufenthalte aufgrund eines meiner Sevas viele Beobachtungen zu jener Bewegungsform sammeln kann.

*Ways of Walking*²¹¹

Der Bewegungsalltag unterscheidet sich wie bereits angedeutet in Amritapuri von Person zu Person stark. Allerdings gibt es eine Bewegungsform, die von fast allen, denen sie möglich ist, vollzogen wird und werden muss, und zwar täglich: das Gehen. Gehen ist die am meisten geteilte Bewegungsform des Feldes und auch diejenige, die am besten beobachtbar ist, da sie im öffentlichen Raum permanent stattfindet.

Auch in der Bhagavad Gita findet das Gehen Erwähnung – es wird als eine der „grundlegenden Handlungen“ begriffen (BG V.8). Das Gehen stellt zudem eine grundlegende Weise dar, wie wir die Welt erkunden und wahrnehmen (Ingold 2004). Die Welt wird nicht nur gesehen, gehört et cetera, sondern vor allem auch ‚ergangen‘. Gehen als ‚Wahrnehmungsweise‘ wird dabei selten als solche erkannt, zu sehr steht die Funktion des Gehens, die Mobilität, im Vordergrund. Die Wahrnehmung, die sich permanent während des Gehens abspielt, bleibt meist unbewusst. Dabei erfahren wir während des Gehens permanent den Untergrund, auf welchem wir uns bewegen.

Ingold weist darauf hin, dass in der heutigen Gesellschaft, vor allem aufgrund der Verbreitung des Automobils, die Erfahrung des Gehens („pedestrian experience“, Ingold 2011a: 44) abgenommen hat. In Amritapuri allerdings werden nach wie vor die meisten Strecken zu Fuß zurückgelegt – innerhalb des Ashramgeländes gibt es keine Gefährte (es gibt nur wenige Fahrräder, welche von *devotees* verwendet werden dürfen, die in entlegeneren Orten wie dem Tulasi-Garten arbeiten). Viele *devotees* verlassen das Ashram selten bis gar nicht und

²¹¹ „Ways of walking“ lautet der Titel eines von Ingold und Vergunst (2008) herausgegebenen Sammelwerkes über eine Ethnologie des Gehens. Im Folgenden konzentriere ich mich auf eine Analyse der Gehbewegung und des Gehverhaltens im Ashram. Sprachanalytisch interessant ist allerdings auch, in welchen Zusammenhängen das Verb „gehen“ unter den deutschsprachigen *ashramites* und *devotees* verwendet wird und welche Bedeutungsvielfalt es annehmen kann. Im Ashramkontext werden durch entsprechende Formulierungen wichtige oder gar essentielle Angelegenheiten des Ashramlebens angesprochen, hier eine Auswahl: „Ins Ashram gehen“, „den Weg des *renunciates* gehen“ – damit wird die Lebensentscheidung ausgedrückt, im Ashram und in Entsaugung sein Leben zu verbringen. „Zum Darshan gehen“, „zum Archana/Seva gehen“, „zu Amma gehen“ – diese wichtigen Praktiken werden allesamt „ergangen“: „Raus gehen“, „über die Brücke gehen“ – damit wird bezeichnet, dass das Ashramgelände verlassen wird. „Darüber hinausgehen“ meint im Ashramkontext meist, dass etwas über die materielle, sinnlich erfahrbare Welt und über den Körper hinausreicht, womit auf die ‚spirituelle Sphäre‘ verwiesen wird.

bewegen sich also überwiegend gehend fort. Mitunter wird ein beachtlicher Teil des Alltags mit Gehen zugebracht und im Laufe des Tages werden weite Wegstrecken zurückgelegt.

Mauss bereits hat das Gehen als ein für Ethnologen relevantes Themengebiet identifiziert. Er untersucht in seinen „Techniken des Körpers“ auch das Gehen (1975: 214). Die Stellungen der Arme oder der Hände während des Gehens beispielsweise stellen laut Mauss soziale, und keine individuellen oder psychologisch begründbaren Eigenheiten dar (ebd. 202). Auch wenn biologische und physikalische Umstände dazu beitragen, dass wir gehen und wie wir gehen, würden wir von der sozialen Gruppe und den sozialen Umständen, in denen wir leben, „erzogen“ zum Gehen (ebd. 201). Mit anderen Worten existiert laut Mauss ein Habitus, der die Gehweise von sozialen Gruppen bestimmt (vgl. Crossley 2013: 140). So will er beispielsweise einen spezifischen Gehstil von Frauen, welche in einem Kloster aufgewachsen sind, erkennen: Diese würden mit geschlossenen Fäusten gehen (Mauss 1975: 202). Auch Giersch bemerkt in diesem Sinne: „Jede Kultur, jede soziale Gruppe, ja jedes Individuum findet mit der Zeit seinen charakteristischen Gang.“ (ebd. 1984: 263; vgl. in diesem Zusammenhang auch die Untersuchung der Gehgeschwindigkeit von Arbeitslosen in Marienthal, Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1975).

Wie in Bezug auf Bewegung im Allgemeinen bereits festgestellt wurde, lässt sich in Amritapuri auch hinsichtlich des Gehens kein einheitlicher Stil oder eine ‚ashramspezifische Gangart‘ ausmachen. Der Gehstil indischer Tourist_innen zum Beispiel unterscheidet sich stark von demjenigen der Brahmachari(ni)s oder internationaler *renunciates*. Bei langjährigen *ashramites* lässt sich aber eine gewisse Neigung in der Gehweise erkennen: Im Ashram fällt eine Mischung aus kraftvoller Zielstrebigkeit bei gleichzeitiger lockerer ‚Flapsigkeit‘ auf (eine ähnliche Mischung, die bereits beim Bewegungsstil festgestellt wurde).

Insgesamt aber bietet das Gehen in Amritapuri ein sehr buntes Erscheinungsbild. Es folgt eine Auflistung der von mir beobachteten Gehformen:

- Forsche zielgerichtete Gangart vieler Brahmachari(ni)s, *renunciates* oder Langzeitbesucher_innen (kein weltfremdes, entrücktes ‚Dahinschweben‘), begleitet von teils energischem Armschwingen; oft auch schnelles, eiliges Gehen, sehr selten Laufen.
- ‚Gewatschel‘ (ebenfalls vor allem Brahmachari(ni)s und *renunciates*) mit Fußstellung leicht nach außen, etwas hin- und herschwankend; der Gang wirkt etwas ‚unsportlich‘, dennoch ist er energisch, zielstrebig und flott; in Ammas Gehweise kann ein Vorbild dieser Gangart gesehen werden.

- Gemächliches Gehen (vor allem Swami(ni)s gehen eher langsam und bedächtig);
- Spazieren (alleine oder auch zu mehreren mit Unterhaltung, zum Beispiel am Strand).
- Schlendern der Tourist_innen, zum Teil äußert langsam, ziellos, begleitet von Um-sich-Schauen.
- Zielloses Gehen oder Auf- und Abschlendern während des Archana oder sonstiger Rezitation; Auf- und Abgehen am Wäschedach o.ä. (als Bewegungseinheit).
- Laufen; wie angemerkt im Alltag eher selten, mit einer Ausnahme: um Amma nahe zu kommen oder sie zu sehen; wenn sich die Mata beispielsweise von ihrem Sitz auf der Bühne erhebt, laufen viele *devotees* an jene Stellen, von welchen aus Amma am besten gesehen oder bestenfalls sogar berührt werden kann.

Die ausgeführten Schritte sind der Gangart entsprechend ebenfalls sehr unterschiedlich. Am häufigsten sind jedoch kleine, flache und schnelle oder lange, flache Schritte zu beobachten, ab und an auch große und langsame, selten bis gar nicht aber ‚hohes‘ Schreiten (also großzügiges Anziehen der Knie beim Gehen). Arme und Hände befinden sich beim Gehen meist sichtbar neben dem Körper (die Kleidung hat ohnehin kaum Taschen, in denen sie versteckt werden könnten). Sie schwenken locker, oft auch forsch und schnell neben dem Körper. Das zum Teil energetische Armschwingen drückt Kraft aus, Effizienz, Tatendrang und Zielstrebigkeit. Die Hände sind meist geöffnet (also nicht in der von Mauss beobachteten Fausthaltung). Oft wird auch etwas in den Händen mitgeführt – die Essensbox, Arbeitsgeräte, Malas oder Archana-Bücher.

Die Schritte werden dabei vor allem auch durch die Kleidung beeinflusst. *Sari* oder *Lungi* ermöglichen jene langen und flachen Schritte und verändern die Gangweise, die gelernt sein will. Sara führt hierzu aus:

Man muss vor allem auch das Gehen lernen, weil man geht ja anders, man bewegt sich anders. [A.M.: Ah ja? Es sieht ja eigentlich immer recht locker und leicht aus!] Ja schon, aber ist halt wie beim Rock. Man muss auf paar Sachen achten, man muss ihn hochheben beim Treppensteigen. Ich passe auf, dass er nicht in Dreck kommt. Zum Arbeiten kann man ihn dann noch extra hochstecken und den frei hängenden Teil auch einstecken. (ISA1)

Darüber hinaus bestimmt auch das Schuhwerk die Gehweise und das Geherlebnis. Die Fußbekleidungen unterscheiden sich hinsichtlich des Gewichts und darin, wie viel Kontakt sie zum Untergrund ermöglichen. Manche *ashramites* tragen (zumindest teilweise) kein Schuhwerk. Überwiegend wird aber leichtes Schuhwerk, vor allem ‚Flipflops‘, verwendet. Die Sohle (meist aus Plastik) ist dünn und lässt den Untergrund erspüren. Die von Ingold attestierte „groundlessness of modern society“ und ein „detachment of persons from the ground“ (ebd. 2011a: 44) liegen im Ashram also in abgeschwächter Form vor.

,Flipflops‘ bedingen darüber hinaus eine bestimmte Gehweise, da man nicht ganz fest im Schuh verankert ist. Der Schuh ermöglicht relativ viel Freiraum und ein freies Gefühl. Die Schritte wirken dadurch weniger hart, fest oder stabil als beispielsweise Schritte, die mit Bergschuhen ausgeführt werden. Der Fuß und die Fußmuskulatur werden in ,Flipflops‘ mehr gefordert als in festerem Schuhwerk, da der Fuß selbst für die Stabilität sorgen muss, also während des Gehens mehr Fußmuskeln im Einsatz sind als bei geschlossenen Schuhen. Zum Geherlebnis trägt zudem die Ästhetik bei, die mit dem Schuhwerk in Zusammenhang steht: ,Flipflops‘ ermöglichen wie erwähnt das taktile Erlebnis des Untergrundes, aber auch von Wind und Wetter oder Temperatur. Zu erwähnen bleibt das typische Geräusch der ,Flipflops‘ (dem auch der Name der Sandalen zu verdanken ist), welches auch von den Tragenden selbst beim Gehen wahrgenommen wird.

Der Gehrhythmus ist häufig fremdbestimmt. Die Bewegungen der anderen wie auch Anweisungen beeinflussen die eigene Rhythmisik. Es erfolgen Durchsagen über Lautsprecher, die den Gehrhythmus beeinflussen möchten und somit auch in das Körpergefühl eindringen. Viele Anwesende, vor allem ,Neulinge‘, reagieren etwas gestresst auf jene Durchsagen. Eine interessante Anweisung fiel mir im Januar 2014 an einem Dienstag bei der Prasadausgabe auf: „Slowly go fast, fast, fast, fast!“. Diese Anweisung drückt die erwünschte Gehweise aus: Möglichst schnell und effizient (damit die Masse in möglichst kurzer Zeit ,bedient‘ werden kann), aber dennoch ,langsam‘, womit wohl eine nicht-hektische, nach außen hin ruhig erscheinende Art gemeint ist.

Das Gehen gestaltet sich zudem eher arhythmisch aufgrund vieler ,Hindernisse‘ (vgl. Edensor 2010). Immer wieder wird der Gehrhythmus durch Warten unterbrochen: Warten auf den Aufzug, an Engpässen wie der Treppe oder Durchgängen. Der Gehfluss wird zudem unterbrochen durch andere Menschen. Es findet häufiges Stehenbleiben statt, zum Beispiel um zu plaudern. Die Hauptwege auf dem Tempelvorplatz beispielsweise verlaufen dabei, und das kann sehr gut von einem der hohen Dächer beobachtet werden, überwiegend x-förmig quer über den Platz (vom Tempel Richtung Ausgang u.u., von links nach rechts u.u.). Dieser Bewegungsverlauf mag ebenfalls zu ,stockendem Verkehr‘ beitragen. Zu gewissen Zeiten, wie denen der Essensausgabe oder an Darshantagen, befinden sich äußerst viele Menschen auf den Wegen und das Vorankommen ist sehr mühsam.

Dies führt zu ,Optimierungsversuchen‘ des Gehverhaltens wie wohlbedachte Routenwahl oder den Versuch, mehrere Dinge ,auf dem Weg‘ zu erledigen. Schleichwege und Abkürzungen können teilweise, besonders in den Zeiten, in welchen sich viele Menschen im

Ashram aufzuhalten, stark zur Zeiteinsparung beitragen. Derartige Sonderwege setzen aber ein spezifisches Wissen voraus, welches erworben werden muss. Interessant ist dabei auch, dass eine derartige Effizienzorientierung sich in die kleinsten Alltagshandlungen und -bewegungen einschleicht, selbst wenn sie scheinbar kaum messbare ‚Gewinne‘ mit sich bringt:

Bezüglich meiner eigenen Bewegung im und durch das Ashram fällt mir auf, dass ich immer versuche und es mir immer mehr gelingt, die Wege zu optimieren. Also zum Beispiel Wasser holen und dann gleich die Abkürzung durch den Tempel nehmen, die so halb ‚illegal‘ ist; (...) wodurch ich wahrscheinlich (wenn viele Leute da sind) eine halbe Minute einsparen kann. (AT 09/12)

Zur Erschwerung des Gehflusses tragen auch Absperrungen oder Durchgangsverbote bei,²¹² welche zudem zu mehr Wegstrecke führen. Es gibt zahlreiche Regeln, die zwar nicht die Gehweise, wohl aber die zu begehenden Wege betreffen. Frauen dürfen beispielsweise nicht die Wohnbereiche der Brahmacharis und Swamis passieren, *Ammas path* darf, nachdem er geputzt wurde und bevor Amma ihn passiert hat, nicht betreten werden. Dadurch kann oftmals nicht der direkte Weg begangen werden und Umwege oder Wartezeiten müssen in Kauf genommen werden.

„Gefahren“ liegen daher auch am ehesten darin, dass nicht erlaubte Bereiche betreten werden (was Zurechtweisung oder sogar aggressives Anschreien durch *devotees* nach sich ziehen kann) oder mit anderen Menschen zusammengestoßen wird. Die Beschaffenheit des Bodens, die ebenfalls stark die Gehweise beeinflusst (vgl. Edensor 2010), bietet wenige Gefahren wie ‚Stolpersteine‘ oder Dinge, die zu überschreiten sind. Im Ashramgelände besteht die Gehoberfläche hauptsächlich aus glatten Steinfliesen oder gepresstem Boden (Erde). Der Untergrund ist also überwiegend eben und glatt.

Die Hauptgehwege sind insgesamt überwiegend geradlinig, nicht labyrinthartig und nicht allzu sehr verzweigt. Die Strukturen der Wege sind klar (zumindest nach einer Eingewöhnungsphase; Ausnahmen stellen die erwähnten Abkürzungen und Schleichwege dar). Bei Programmen und Events tragen zu dieser Klarheit wiederum Absperrbänder bei. Für den Einzelnen kann dies Sicherheit und Struktur darstellen. „Man weiß, wo's lang geht“ (deutscher *devotee*, GN 12/13) und kann sich sicher sein, keine verbotenen Bereiche zu betreten oder Fehler im Gehverhalten zu begehen. Andere stört die als übermäßig empfundene Kontrolle jedoch, die auch als Einschränkung in der eigenen Bewegungsfreiheit empfunden werden kann.

²¹² In meinem Forschungsmaterial taucht beispielsweise sehr häufig die Formulierung „außen rum gehen“ auf, was zumeist in Verbindung mit heiligen Objekten oder Respektspersonen wie Amma oder Swami(ni)s in Verbindung steht, um die herum gewisse Bereiche ‚Tabuzonen‘ darstellen. Gleichzeitig ist beobachtbar, dass sich nicht immer streng an diese Vorschriften gehalten wird.

Eine Besonderheit der Gehpraxis stellen der Umgang mit ‚Links- und Rechtsverkehr‘ und die ‚Ausweichmanöver‘ dar, die sich nicht ganz eindeutig gestalten. In Indien gilt im öffentlichen Straßenverkehr Linksverkehr. Eine stringente Regel für das Gehverhalten lässt sich daraus aber nicht ableiten. Allerdings wird auch nicht hauptsächlich ‚rechts gegangen‘, wie es beispielsweise in Deutschland üblich ist. Um Zusammenstöße zu vermeiden, muss daher stets wachsam gegangen werden. Vor allem bei Engpässen kann es zu Verwirrungen kommen: „Links- und Rechtsverkehr im Ashram: *Indians* gehen eher links, *westerners* eher rechts, aber es gibt viele Ausnahmen. Vor allem auf der engen Treppe fällt das auf und es kommt ständig zu Ausweichmanövern, man muss sehr Acht geben und ständig von links nach rechts wechseln und umgekehrt.“ (AT 07/12). Selbst Kontrolle von außen ist in diesem Punkt nicht immer eindeutig: „Auf dem Weg vom Tempel zur Halle wurde ein Seil gespannt, um den Bewegungsfluss zu kontrollieren. Alle gehen links vom Seil, ohne Einweisung. Auf der Brücke wird man ‚eingewiesen‘ von Sicherheitspersonal, was allerdings sehr verwirrend ist, denn zunächst soll man rechts gehen und später dann plötzlich links.“ (AT 09/12). Bei weitem nicht alle *indians* gehen links und nicht alle *westerners* rechts. Die soziale Erwartung, zum Beispiel, dass *indians* links gehen, kann dabei zu noch mehr Verwirrung und Komplikationen führen. Als unausgesprochener, aber gut beobachtbarer Leitsatz gilt hingegen allgemein, dass Jüngere den Älteren ausweichen. An diesen Beispielen ist die Notwendigkeit der permanenten ‚visuellen Aktivität des Scannens‘ erkennbar, die laut Goffman das Gehen mit sich bringt und die erfolgreiches Gehen voraussetzt (vgl. Goffman 1982: 6f., 14). Und auch der soziale Charakter des Gehens wird deutlich, weshalb Goffman Gehen als „intrinsically social activity (...) responsive to the movement of others.“ (ebd.) bezeichnet.

Tanzen

Eulenberger schreibt über den Tanz: „Bewegung konzentriert sich nirgendwo stärker, wird nirgendwo mehr sich selbst Mittelpunkt, als im Tanz, in dem sich das Leben seinen vielleicht stärksten Ausdruck gibt. Nach Auffassung vieler archaischer Religionen ist Tanz eine königliche, ja eine göttliche, ‚Tätigkeit‘ (...), ein heiliger Akt“ (ebd. 2008: 164). Er bemerkt aber gleichzeitig die Interpretation der „strengen Christen“, nach der „dem Tanz etwas Anrüchiges, Heidnisches, Sündhaftes, Wollüstiges und also Dämonisches anhaftet“ (ebd.). Im MAM ist ebenfalls eine ambivalente Einstellung dem Tanz gegenüber spürbar. Einerseits stellt der (mitunter ekstatische) Tanz eine alte indische, spirituelle Tradition dar. Shiva, einer der höchsten Götter, wird in der Form von Nataraj als König oder Herr der Tänzer verehrt. Er

bringt durch seinen Tanz die von Gott Brahma geschaffene Welt in Bewegung (ebd. 165). Andererseits scheint dem Tanz auch im MAM etwas ‚Anrüchiges‘ zugeschrieben zu werden. Die Ausdrucks- und Bewegungsform des Tanzes ist im Ashramalltag selten beobachtbar. Tanz ist aber dennoch von Bedeutung in Amritapuri. Amma selbst tanzt ab und an zu besonderen Gelegenheiten (wie den *Onam*-Feierlichkeiten). In Videos aus früheren Zeiten (*Vintage Scenes with Mother*, M.A. Center 1982) ist Amma in *Krishna Bhava* und *Devi Bhava* zu sehen. In beiden Aufnahmen tanzt sie, zum Teil äußerst wild und, die Göttin Kali imitierend, mit Waffen (Schwertern) um sich schwenkend. Allerdings tanzt auch auf dem Video nur Amma selbst, die Leute stehen und sitzen um sie herum und schauen zu. Das wilde Tanzen führte Amma damals in spirituelle Ekstase und war für die *devotees* ein weiterer Beweis ihrer Göttlichkeit. Heute tanzt Amma wesentlich ruhiger, führt langsamere Bewegungen geringeren Ausmaßes und einfache Schritte aus, teilweise mit Schellen in der Hand. Die *devotees* sind aber immer noch genauso begeistert von Ammas Tänzen, welche für sie sehr besondere Erlebnisse und „blessings“ (GN 08/12) darstellen, was sich auch daran zeigt, dass die Tänze ein beliebtes Gesprächsthema darstellen: „Am nächsten Tag haben alle über Ammas Tanz gesprochen. Ich wurde ständig gefragt: ‚Did you see Amma dancing?‘“ Eine polnische *devotee* bemerkte gar: „It’s the most beautiful thing in my life if Amma is dancing.“ (AT 08/12). Die Wirkung von Ammas Tanzbewegungen können sich dabei nicht alle erklären: „Ich frag‘ mich, was sie da eigentlich macht, wenn sie tanzt. Bei jedem anderen würde man sich denken: Ist das jetzt alles? Aber bei ihr, da passiert mehr.“ (Schweizerische *devotee*, GN 08/12); und ganz ähnlich ein Münchner *devotee*: „Bei anderen wären es nur normale Bewegungen. Sie reißt alle mit, da sind 6000 Leute in der Halle, und in alle geht die Bewegung.“ (GN 08/12). Auch der Tanz bietet eine Gelegenheit zur Mystifizierung Ammas. Ihren Bewegungen wird ein unbeschreibliches ‚Mehr‘ zugeschrieben, welches sich auf einer anderen ‚Ebene‘ abspielt. Dieses ‚Mehr‘ wird unklar wahrgenommen, vor allem wird eine Wirkung erfahren, aufgrund derer auf ein ‚Mehr‘ geschlossen wird. Diese Wirkung spüren die *devotees* auf dem und im eigenen Körper, die Bewegung Ammas verschafft ihnen Gänsehaut, „geht in sie“ und bewegt sie im Inneren (GN 08/12).

Wie gesagt, gibt es im Ashram kein offizielles Tanzverbot. Nach Aussage einiger *renunciates* empfiehlt Amma sogar, eine Stunde pro Tag zu tanzen, allerdings auf dem Zimmer.²¹³

²¹³ Auf Nachfragen meinerseits, warum nur hinter verschlossenen Türen getanzt werden solle, wird mir gesagt, dass kein „schlechter Eindruck“ nach außen dringen solle (GN 12/13). Amma und das Ashram hätten bereits Gegner, vor allem konservative Muslime und Hindus, die der Gemeinschaft „zweilichtige“ Praktiken unterstellten. Hier wird wieder die bereits erwähnte ‚Doppeldeutigkeit‘ des Tanzes spürbar.

Westerners veranstalten ab und an ‚Tanzparties‘ auf dem Wäschedach, nach Einbruch der Dunkelheit und somit ‚unsichtbar‘ und auch unhörbar: Mit MP3-Playern im Ohr wird gemeinsam (zu unterschiedlicher Musik) auf der Terrasse getanzt.

Zu besonderen Anlässen und Festen wie *Onam* oder Krishnas Geburtstag allerdings wird öffentlich im Ashram getanzt. Häufig zu beobachten sind auch traditionelle tanzähnliche Spiele.²¹⁴ Amma fordert mitunter direkt zum Tanzen auf:

Then as she does for every Krishna Jayanti, in a very blissful mood Amma sang several Krishna bhajans and finally asked all the devotees to stand up, put aside all their inhibitions and worries, and forget everything, and dance in bliss and ecstasy. Amma then lead the bhajan ‚Hari Bol Hari Bol Hari Hari Bol,‘ while the whole hall erupted in dance. (<http://www.amritapuri.org/13239/krishna-born.aum>; zuletzt geprüft am 31.1.18)

Anhand dieser Schilderung lässt sich erahnen, wie stark Tanz auf die Atmosphäre wirkt und diese verändert beziehungsweise welch intensive Atmosphäre und Wirkung dem Tanzen, vor allem gemeinsamem Tanzen, anhaftet. Weitere Gelegenheit zu Tanz und Ausgelassenheit bietet sich regelmäßig anlässlich Ammas Geburtstag.²¹⁵ Die ganze Nacht wird mitunter ausgelassen und wild auf der Bühne direkt neben und vor Amma getanzt, zu schnellen Rhythmen, Trommeln, klassischen indischen Instrumenten und Gesang:

Amma hatte anfangs, als noch Unsicherheit über die Angemessenheit des Tanzens zu bestehen schien und zunächst nur Kinder tanzten, durch Bewegungen und Gestik die Menge zum Tanz motiviert. (...) Es wurde immer ausgelassener und wilder, die Leute sind gehüpft, immer wieder hat Amma weiter ‚angeheizt‘. Wie ich später erfahren habe, war es Ammas Bruder, der gesungen hat. Er ist bereits bekannt im Ashram als ‚Stimmungsmacher‘. Danach, um etwa zwei Uhr nachts, haben Einwohnerinnen eines Dorfes nahe Coimbatore, die Lieder und Tänze ihrer Gemeinschaft gesungen und getanzt. Nach einiger Zeit haben sie begonnen, *westerners* zum Mitmachen aufzufordern und es wurden gemeinsam Kreistänze vollführt. Die Tänze sind einfach, aber doch kompliziert. Sie beinhalten viele Drehbewegungen. Die Hände werden aus den Handgelenken nach oben und unten gedreht, dabei wird sich leicht nach vorne gebeugt, oder sie werden von unten seitlich vor dem Körper vorbei nach oben geführt, wobei immer wieder die Körperseite gewechselt wird. (...) Die Bewegungen empfand ich sehr stimmig, nicht schnell oder ausgelassen, aber schön und ausdrucksstark. Mir kam die Idee, dass eine Verbindung von oben und unten, von Himmel und Erde ausgedrückt werden soll. Eine der Inderinnen bestätigte mir diese Interpretation, aber es gibt sicherlich noch ein Dutzend andere Deutungen jenes Tanzes. (AT 09/12)

Diese Beobachtung veranschaulicht das körperlich-sinnliche Bewegungserlebnis des Tanzes und einen impliziten Sinntransport. Auch wenn die erwähnte Interpretation nicht die einzige mögliche sein mag, ist unabhängig vom Inhalt oder der konkreten Bedeutung dennoch interessant, dass die mir zuvor fremden ausgeföhrten Bewegungen irgendeine Art Sinn transportieren, für mich „stimmig“ sind und zu einer Art inneren Resonanz führen. Zudem

²¹⁴ Beispielsweise klatschen sich zwei Personen zu traditionellen Bhajans im Rhythmus der Musik abwechselnd in die eigenen und über Kreuz in die Hände des Gegenübers. Bei der Bildung der Paare werden immer wieder Status- und Kulturunterschiede nicht berücksichtigt – zum Beispiel spielen Brahmacarinis mit westlichen Besucherinnen – wohl aber wird die Geschlechtertrennung eingehalten. Wer keinen Partner neben sich hat, spielt mit der Luft.

²¹⁵ Immer wieder treten bekannte Interpreten mitunter auch sehr ‚weltlicher‘ Musik auf, 2012 zum Beispiel ein amerikanischer Rapper, zu welcher Gelegenheit vor allem Studierende, später aber auch *devotees*, sehr ausgelassen tanzen und dies teilweise durch lautes Kreischen untermaßen, was die Atmosphäre eines Rockkonzerts entstehen lässt. Jene ausgelassene Stimmung veranlasst einige indische *devotees* dazu zu beten.

zeigt sich noch einmal, wie stark Tanz die Atmosphäre und somit auch die Stimmung und das Verhalten von Individuen beeinflusst. Und auch die soziale, gemeinschaftsfördernde Wirkung des Tanzes wird deutlich, also wie durch Tanz Gemeinschaft produziert wird. Die Tanzenden, die zuvor ‚Fremde‘ waren, werden eine Gemeinschaft.

Zusammenfassend sei angemerkt, dass Ausgelassenheit und Tanz im Ashram sehr wohl begegnen, allerdings nur zu besonderen Anlässen, in geregelter Form oder hinter verschlossenen Türen. Und dies, obwohl es kein ausgesprochenes Tanzverbot gibt und Tanz ein wichtiges traditionelles, ästhetisches Ausdrucksmittel wie auch eine alte spirituelle Praxis in Indien darstellt. Bei einigen *ashramites* führt ausgelassenes Tanzen sogar zu starken Abwehrreaktionen.

Schwimmen

Eine der wenigen Bewegungsformen im Ashram, die nicht (nur) mit Seva oder Sadhana in Verbindung stehen und hauptsächlich der körperlichen Bewegung oder Freude dienen, stellt das Schwimmen dar.²¹⁶ Der Swimmingpool ist allerdings nur begrenzt geöffnet – für Männer und Frauen getrennt jeweils zwei Stunden am Tag. Aufgrund des Tagesablaufs und der gleichzeitigen begrenzten Öffnungszeit von mehreren Einrichtungen wie Bibliothek oder Eco-Shop wird der Pool hauptsächlich von internationalen Gästen besucht. Brahmacharinis ist der Besuch des Pools normalerweise untersagt – mit der Begründung, dass sie ohnehin meist nicht schwimmen könnten.²¹⁷ Es gibt spezielle Zeiten, zu welchen Brahmachari(ni)s den Pool unter Aufsicht von meist internationalen *devotees*, die auch Schwimmunterricht erteilen, besuchen dürfen. Das Interesse, schwimmen zu lernen, ist mittlerweile sehr groß, so dass der Platz in dem nicht allzu großen Becken während der Unterrichtszeit zum Teil sehr eng wird. Viele würden gerne mehr und öfter schwimmen. Hauptmotivation für *devotees*, schwimmen zu lernen, stellt Ammas Gewohnheit dar, vor der Abreise zu längeren Touren den Swimmingpool aufzusuchen: Nur, wer schwimmen kann, wird von Amma höchstpersönlich ins Wasser geschmissen und kann sich anschließend in ihrer Nähe im tiefen Wasser am Ende des Pools aufhalten oder mit ihr im Wasser ‚floaten‘, also sich auf der Wasseroberfläche treiben lassen.

²¹⁶ Mir boten sich gute Beobachtungsmöglichkeiten in Bezug auf diese Körperpraxis, denn ich hatte im Ashram während des Aufenthaltes 2013/2014 die Möglichkeit, indischen Studentinnen und Brahmacharinis regelmäßig Schwimmunterricht zu erteilen und so den Prozess des Erlernens wie auch der Erfahrung einer neuen Bewegungsart zu beobachten. Darüber hinaus waren Selbstbeobachtungen aufschlussreich in Bezug auf die eigene Erfahrung, nach langer Zeit des Nicht-Schwimmens wieder zu schwimmen. Auf diese Beobachtungen stützen sich meine Ausführungen.

²¹⁷ Für Brahmacharis gibt es weniger strenge Regeln (allerdings fehlt mir der Einblick, ob und wie viel Brahmacharis den Pool nutzen). Männer können in Indien oft schwimmen.

Dass Amma selbst schwimmen kann und gerne schwimmt, hat zudem Vorbildfunktion. Eine Brahmacharini erzählt, dass sie Schwimmen vor langer Zeit von Amma selbst gelernt habe. Amma sei früher auf allen Nordindientouren ‚in jeden Fluss gesprungen‘, wohin ihr die *devotees* gefolgt seien und einige dabei beinahe ertrunken wären. Amma habe daraufhin, und besonders nach dem Tsunami-Unglück von 2004, instruiert, dass alle *devotees* schwimmen lernen sollten (GN 10/12). Durch die Praxis des gemeinsamen Schwimmens mit Amma – ein Ritual, welches die Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees* stärkt – wird auch das Schwimmen zu einer spirituellen Praxis.

Schwimmen veranschaulicht zudem das Konzept des ‚Körperwissens‘ (z.B. Koch 2007) oder ‚embodiment‘. Crossley formuliert über das Schwimmen treffend: „Swimming techniques are not simply physical movements. (...) They embody a practical understanding of buoyancy and an ability to stay afloat and move around in deep water. They afford mastery over a particular type of environment“ (ebd. 2013: 140). Die Techniken, die zur Ausführung gewisser Praktiken von Nöten sind, bleiben meist unbewusst und können häufig nicht in Worte gefasst werden, stellen also implizites Wissen dar. So wissen Schreibmaschinenbenutzer bewusst häufig nicht, wo auf der Schreibmaschine ein Buchstabe sich befindet, aber der Finger findet ihn problemlos (vgl. ebd.). Wissen und Technik haben sich in den Körper ‚eingeschrieben‘.

Auch das Schwimmen setzt Techniken voraus, die häufig unbewusst bleiben und schwer in Worte zu fassen sind. Dies spiegelt sich in der Schwierigkeit, die Fertigkeit des Schwimmens zu lehren und zu erlernen. Vor allem viele Inderinnen können nicht schwimmen, da diese Körpertechnik nach wie vor hauptsächlich den Jungen beigebracht wird. Manchmal erlernen Mädchen den ‚Indian Style‘ – im Wasser zu strampeln wie ein Hund und sich so unter großem Kraftaufwand an der Oberfläche zu halten. Im Ashram wird der ‚Western Style‘²¹⁸ unterrichtet, Brustschwimmen und (bei Interesse) Kraulen. Mittlerweile wurde eine Strategie ausgearbeitet, nach der das Schwimmen gelehrt wird: Zunächst wird geübt, im Wasser zu atmen, also über Wasser durch die Nase einzuatmen und anschließend den Kopf unter Wasser zu halten und durch den Mund auszuatmen. Bereits diese Übung stellt für einige der Schülerinnen eine große Herausforderung dar. Manche halten die Luft an und vergessen auszuatmen, oder atmen aus Versehen unter Wasser ein. In einem regelmäßigen Rhythmus auf diese Weise zu atmen, muss sehr lange trainiert werden. Erschwert wird diese Übung auch dadurch, dass viele Schülerinnen nicht vertraut mit dem Element Wasser sind und ambivalente Emotionen bis hin

²¹⁸ Diese Bezeichnungen für die Schwimmarten werden im Ashram verwendet.

zu Angst und Panik empfinden, vor allem sobald der Kopf unter Wasser gehalten wird. Nach der Atemübung wird das Gleiten im Wasser einstudiert. Zum Teil unter Zuhilfenahme von Schwimmbrettern sollen sich die Schülerinnen am Beckenrand abstoßen und mit dem Gesicht unter Wasser soweit als möglich auf der Wasseroberfläche gleiten. In weiteren Schritten werden den Schwimmanfängerinnen die Arm- und Beinbewegungen getrennt voneinander erklärt und demonstriert und sie zum Nachahmen animiert.

Die Schwierigkeiten mit jenen Bewegungen unterscheiden sich von Schülerin zu Schülerin. Manchen fällt das weite Öffnen der Beine schwer, und vielen vor allem die im Weiteren vermittelte Synchronisation der Bewegungen. Doch auch wenn alle Bewegungen „richtig“ ausgeführt werden, führt dies noch nicht immer zu erfolgreichem Schwimmen, was wiederum auf das bereits erwähnte implizite Wissen, das Körperwissen, verweist: „Man weiß gar nicht so genau, wie was erklären, es ist so schwierig, jemandem schwimmen beizubringen! Heute ist immer wieder eine untergegangen und wir hatten keine Ahnung, warum eigentlich. Die Bewegung an sich ist ja einfach, aber dass man oben bleibt im Wasser“ (deutsche Langzeitbesucherin, GN 03/14). Den Körper auf der Wasseroberfläche zu halten, das „Floaten“ und das Gleiten, setzt eine spezifische Körperspannung oder einen „Körpertonus“ (Koch 2007: 226) voraus, welche weder zu stark noch zu schwach sein darf, damit der Körper nicht absinkt. Jenes Körperwissen zu vermitteln und in Worte auszudrücken, ist äußerst schwierig. Vor allem Körperbewegungen zu vermitteln, die man selbst schon stark verinnerlicht hat, stellt vor große Herausforderungen.

Wird das Schwimmen aber angeeignet und die Angst vor dem Wasser überwunden, stellt das Element Wasser für viele Kinderinnen eine völlig neue und sehr intensive Körpererfahrung dar. Viele verändern im Wasser ihr Verhalten, beginnen, sich sehr ausgelassen und verspielt zu verhalten, wirken aufgelockert und die „Laune verbessert sich spürbar“ (GN 03/14). Auf die meisten wirkt es zudem entspannend, laut eigener Aussagen erhöht das Sein im Wasser und das Schwimmen ihre Lebensqualität, es macht „Spaß“ und ist „schön“ (GN 2013/2014). Einige Schwimmanfängerinnen bemerken zudem, dass sich ihr eigenes Körpergefühl, die Wahrnehmung oder das Spüren des eigenen Körpers, durch das Schwimmen intensiviert und verändert habe. Wie genau, das kann in den meisten Fällen nicht in Worten ausgedrückt werden, häufig erwähnt wird jedoch „to feel the body“ und „lightness“ (ebd.).

Wasser als Umgebung, in der man sich befindet, bringt eine spezifische ästhetische Erfahrung mit sich: Die Sensation des Wassers auf der Haut, der vom Wasser ausgehende Widerstand, der Wasserdruck (der auch auf innere Organe wie die Lunge wirkt), die relative

Schwerelosigkeit beziehungsweise die Veränderung der Wahrnehmung der Schwerkraft, das Gefühl des Getragen-Werdens oder Sich-Treiben-Lassens. Hinzu kommt die Ästhetik der weiteren Umgebung: Der Pool ist umsäumt von Palmen, grünen Pflanzen und Blumen, er befindet sich unter offenem Himmel und ist dennoch ein etwas geschützter, von der Öffentlichkeit abgetrennter Raum, der sehr stimmungsvoll sein kann.

Seit 2014 besteht zudem die Möglichkeit, unter Aufsicht von Rettungsschwimmern zwei Stunden pro Tag im Meer zu schwimmen, was eine weitere ‚Schwimmästhetik‘ mit sich bringt: Das Eintauchen in die Weite des Ozeans, das salzige Wasser, der größere Auftrieb des Meerwassers, die Wellen, der Sand unter den Füßen – kurzum die starke ästhetische Erfahrung des Schwimmens im Meer wird von vielen *ashramites* begeistert angenommen. Dabei gestalten die Hinweise auf Gefahren und die Aufforderung zur Geheimhaltung – es soll außerhalb des Ashrams nicht über diese Möglichkeit berichtet werden, da es an der Küste immer wieder zu tödlichen Unfällen kommt und das Schwimmen als gefährlich gilt – wie auch die Anwesenheit der *life guards* das Schwimmen im offenen Meer noch aufregender. Zudem ranken sich um das Meer und das Schwimmen darin einige weitere Narrative. Der Ozean wird als heilig empfunden und steht in Zusammenhang mit der göttlichen Mutter. Zudem reinigt das Meerwasser die „Aura“ (deutsche *renunciate*, GN 01/14). Das Schwimmen im Meer wird so auch zu einer spirituellen Erfahrung und Übung.

Beeinflusst wird die Ästhetik des Schwimmens des Weiteren durch die strenge Kleiderordnung vor allem für Frauen, die nur in Ganzkörperbekleidung schwimmen dürfen. Im Swimmingpool werden zumeist Schwimmröcke, knöchellange Badekleider, verwendet. Am Strand gelten für Frauen noch strengere Regeln: Sie dürfen nur im farbigen *Salwar Kamiz* inklusive Schal schwimmen, darunter muss ein weiteres Hemd getragen werden sowie ein BH. Das Schwimmen in derartiger Bekleidung gestaltet sich mühsamer als in Bikini oder Badeanzug. Diese Badekleidung beeinträchtigt die Schwimmbewegung, da mehr Widerstand im Wasser spürbar wird durch den nassen Stoff. Die Bewegung wird dadurch erschwert, weniger ‚effektiv‘ und weniger frei. Und sie bereitet vielen auch weniger Vergnügen. Eine deutsche Kurzzeitbesucherin beschreibt die Wirkung des Badegewandes als einengend und bemerkt, dass das Schwimmen „total anders“ wäre und sie sich wie ein „nasser Sack“ darin fühle (GN 03/14). Sportliches Schwimmen ‚westlichen‘ Stils ist in diesem Gewand aufgrund des großen Widerstandes im Wasser nicht möglich (manche *westerners* verzichten aufgrund der strengen Kleidervorschriften daher ganz auf das Schwimmen). Bewegungsfreiheit und

sportliche Betätigung sind für viele *ashramites* allerdings von nicht allzu großer Bedeutung, weshalb das Schwimmgewand oft nicht als Einschränkung empfunden wird.

Vielmehr stellt das Schwimmen für viele *ashramites* einen Akt der Freiheit dar. Findet es doch zum Vergnügen statt und ist weniger reglementiert als manch andere Bewegung im Ashramalltag. Zu jenem Freiheitsgefühl trägt auch maßgeblich die ästhetische Erfahrung des Wassers bei.

Bewegungen bestimmen unseren Alltag und werden durch unseren Alltag bestimmt. Sie sind gesamtsinnliche Erfahrungen und umfassen besonders auch propriozeptorische Wahrnehmungen, also Wahrnehmungen, die die eigene Körperlichkeit und Innerlichkeit betreffen. Dies wird vor allem am Beispiel des Schwimmens deutlich. Die neu erlernte Bewegung verändert die Wahrnehmung und die Selbstwahrnehmung, das Wohlbefinden, Emotionen und das Verhalten der *ashramites*.

2.3.5 Interpretationen von Schmerz, Leid, Krankheit und Gesundheit

Das erklärte Ziel der *devotees* ist, sich zunehmend von der Identifizierung mit der eigenen Körperlichkeit zu entfernen. Eine Distanzierung vom eigenen körperlichen Erleben mag besonders schwierig sein während der Erfahrung von körperlichem Schmerz und Leid. Dies bringt uns zum nächsten Aspekt, den ich kurz beleuchten möchte: den Themenkomplex von Schmerz, Leid, Krankheit und Gesundheit.²¹⁹

Leben wird von den *devotees* allgemein häufig mit Leid gleichgesetzt, wie auch in den Lehren des Samkhya und Yoga wird von der Leidhaftigkeit des Seins ausgegangen (Michaels 2012 294). Schmerz wird mit Körper, Weltlichkeit und *samsara* (Kreislauf der Wiedergeburt) gleichgesetzt. Ebenso untrennbar mit Leiden verstrickt scheint das *dharma* zu sein, so kann zumindest aus dem Epos Mahabharata geschlossen werden (vgl. Hudson 2013, der von „aesthetics of suffering“ spricht und einen Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik unterstellt). Auch ist unter *ashramites* häufig die Überzeugung anzutreffen, dass der Weg zur Erlösung durch Leid führt, wobei Ammas Leben und ihr Leidensweg als Beispiel gilt: „Amma selbst ist ja auch durch Leid gegangen in dieser Inkarnation. Der Weg führt durch Leid zur Freude, es gibt keinen *short-cut!*“ (deutsche *devotee*, GN 11/12). Ammas

²¹⁹ Diesem Themenkomplex und seiner Relevanz im Ashramleben bin ich vor allem durch eigene Betroffenheit begegnet. Ich litt über einige Monate meines Aufenthaltes an Erkrankungen der Atemwege. Dadurch begegneten mir (häufig ungestattet) viele Interpretationsweisen in Bezug auf Krankheit wie auch unterschiedlichste Vorschläge von Heilungswegen. In diesem Sinne bezeichnet Marc Augé Krankheit als sowohl eines der individuellsten als auch eines der sozialsten Phänomene (vgl. Augé/Herzlich 1995). Die eigene Betroffenheit war Anlass zahlreicher Begegnungen und Gespräche und erhöhte zudem das mir entgegengebrachte Vertrauen. Dass die eigene Körperlichkeit und auch besonders eigene Krankheitserfahrungen die Feldforschung maßgeblich beeinflussen oder sogar bestimmen, schildert auch Berit Fuhrmann (Fuhrmann 2009).

körperliches Leiden wird häufig thematisiert, zum Beispiel ihre Schmerzen in der Schulter, die auf das stundenlange Umarmen zurückgeführt werden. Diese Information ist natürlich mehr als ein Faktum. Ammas Schmerzen berühren die *devotees* innerlich sehr, der Schmerz wird nachempfunden, was sehr häufig zu überquellendem Mitgefühl und Liebe Amma gegenüber führt. Auch im MAM begegnet also eine gewisse ‚Ästhetik des Leidens‘, die die Gurukonstruktion, die Guru-Schüler-Bindung und die Lehre unterstützt.

Schmerz und Leid werden von den *devotees* nicht nur negativ bewertet und in Gesprächen sehr häufig zum Thema, in diesem Zusammenhang auch Mitgefühl und die Notwendigkeit von Seva – um das Leiden anderer zu mildern oder zu beseitigen. Ebenfalls ein häufiges Gesprächsthema stellen Krankheit und Gesundheit dar. Mehrere *ashramites* leiden unter oftmals andauernden, chronischen Beschwerden.²²⁰

Gesundheit oder Beseitigung von Krankheit stellen einen hohen Wert in der Ashramgemeinschaft dar, und dies wie oben ausgeführt auch aus spirituellen Gründen (da der ‚Tempel‘ Körper geehrt werden und als wichtiges Instrument zur Ausführung von Sadhana bestmöglich gepflegt und erhalten werden soll). Umgekehrt ist auch ein häufig erklärtes Ziel von religiöser Praxis die Gesunderhaltung des Körpers. Gleichzeitig kann Sadhana allerdings auch mit unangenehmen körperlichen Erfahrungen und Herausforderungen verbunden sein und Schmerzen hervorrufen. So kann die Meditation durch das stundenlange Sitzen Schmerz zur Folge haben und soll ihn gleichzeitig transzendieren. Auch Seva kann durch einseitige Belastungen Schmerzen verursachen. Gerade durch derartige Schmerzen aber kann laut gängiger Meinung der *ashramites* viel negatives *Karma*²²¹, verbrannt‘ und der Befreiung oder auch ‚Heilung‘ nähergekommen werden.

Auch Krankheiten wird ein ‚reinigender‘ Effekt im Sinne der ‚Karmaverbrennung‘ zugeschrieben. So beginnt eine indische Brahmacharini, der ich erzähle, dass ich bereits seit Wochen erkältet bin, über das ganze Gesicht zu strahlen. Anstelle von erwartetem Bedauern und Besserungswünschen äußert sie mit freudiger Stimme: „Nice purification!“ (GN 12/12). Daher kursiert auch die Meinung, dass aus diesem Grund vor allem im Ashram viele Leute lange krank sind – hier würden jene ‚Reinigungsprozesse‘ vermehrt in Gang gesetzt. Und Christiane bemerkt: „Wer weiß, was wir draußen hätten. Alles, was man

²²⁰ Arpita zum Beispiel kam vor vielen Jahren bereits gesundheitlich angeschlagen ins Ashram und fühlt sich seither dauerhaft „nicht gesund“, ihr geht es „hier körperlich nicht gut“. Sie klagt viel über die Lebensumstände in Amritapuri – das Essen, die vielen Leute, das Klima. Dennoch bleibt sie und erwägt nicht einen Ortswechsel, denn es gebe für sie „keine Alternative“, Amritapuri sei „ihr Platz“ (GN 11/12).

²²¹ Karma (Skr.) bezeichnet eine geistige oder körperliche Handlung, die Konsequenz einer Handlung und die Summe aller Konsequenzen des Tuns eines Individuums in diesem oder einem vorangegangenen Leben (Fischer-Schreiber 1986: 184).

hier hat, wiegt das zig-fache. Wir arbeiten hier also viel mehr ab.“ (GN 01/13). Eine Erkältung in Amritapuri käme demnach der Karmaverbrennung einer Krebserkrankung außerhalb des Ashrams gleich. Krankheit wird so zu einer Art Heilmittel auf dem Weg zur ‚ganzheitlichen‘ oder ‚vollkommenen Heilung‘, mit welcher letztlich die Verschmelzung von *atman* und *brahman* gemeint ist. Von Bedeutung ist also nicht nur, welches Leiden man hat, sondern auch wo – im Ashram ist das Leiden ‚effektiver‘.

Jedoch nicht nur hinsichtlich der Karmaverbrennung wird Krankheit teilweise positiv bewertet, sondern auch als Lernmöglichkeit und Entwicklungskatalysator. Vijaya, eine amerikanische *devotee*, ist HIV-positiv und empfindet dies als ‚Segen‘. Manche Seelen bräuchten einen ‚Anstupser‘, um sich zu entwickeln. Ihr Zustand hätte ihr ‚unheimlich viel gegeben‘, gelehrt und gezeigt und dafür sei sie sehr dankbar (GN 10/12).

Ein weiteres verbreitetes Erklärungsmuster stellt dar, dass jeder Gesundheits- oder Krankheitszustand ‚von Amma kommt‘, dass die Mata bestimmen würde, wer krank und wer gesund ist und dass sie durch die Erkrankung an den Erkrankten ‚arbeitet‘. Amma ‚gebe‘ Krankheit zu Lern- oder Reinigungszwecken und sie nimmt sie wieder. Dabei heile Amma ‚letztlich immer‘, auch durch ihre bloße Gegenwart,²²² alles geschehe aus Liebe und Mitgefühl und letztlich zum Nutzen und Vorteil des Erkrankten (GN 2010, 2012).

Im MAM begegnen aber auch biologisch-medizinische Erklärungsansätze und somit unterschiedlichste Konzepte von Krankheit und Gesundheit. Ebenso ist eine große Vielfalt an Heilungsalternativen anzutreffen – neben Allopathie auch Homöopathie oder Heilpraktik, zudem ist ein ayurvedisches College samt Klinik ans Ashram angeschlossen.

Als weiteres Heilmittel gilt Vibhuti. Die Asche wird häufig auf schmerzende oder entzündete Stellen aufgetragen, eingerieben oder auch oral eingenommen. Was in und durch die Asche wirkt, ist letztlich eine Heilungsenergie, die von Amma ausgeht. Amma ist denn auch mit der höchsten ‚Heilungskompetenz‘ ausgestattet und bei jeder Maßnahme die ‚eigentliche Heilerin‘ in den Augen ihrer *devotees*. Daher sind an Amma gerichtete Gebete, Verehrungspraktiken oder auch Spenden weitere Maßnahmen, die zur Heilung empfohlen werden. Susan beispielsweise, eine australische *devotee*, erklärt sich ihre chronischen Atemwegsprobleme nicht ‚spirituell‘, sondern durch das Klima, welches ihr Körper nicht gewohnt sei. Obwohl sie klimatische Krankheitsursachen ausmacht, führt sie Amma als Heilerin an, die sie durch eine Geste und einen Blick heilt, welche eingebettet sind in eine

²²² So bemerkt zum Beispiel der in esoterischen Kreisen populäre Arzt und Autor Dr. Deepak Chopra: „Amma is the embodiment of pure love. Her presence heals.“ (<http://amma.org/meeting-amma/guides/devi-bhava>; zuletzt geprüft am 31.1.18).

Performance, die nur zum Zwecke der Heilung von Susans Beschwerden zu geschehen scheint. Amma wird auch beim Darshan immer wieder direkt auf eine Erkrankung angesprochen – sie wird nach Gründen der Erkrankung gefragt und um Hilfe gebeten.²²³

Im MAM existieren medizinisch-naturwissenschaftliche und ‚spirituelle‘ Erklärungsansätze von Krankheit und Heilung nebeneinander und werden nicht als in Konkurrenz zueinanderstehend begriffen. Häufig werden mehrere Maßnahmen zur Genesung miteinander kombiniert: die Einnahme von schulmedizinischen Medikamenten, ayurvedischen oder homöopathischen Mitteln, Vibhuti, Gebete, das Aufsuchen von Ammas Darshan, das Durchführen von Pujas.

²²³ Ammas Antwort entspricht dabei allerdings nicht immer den Erwartungen der *devotees*. Sie empfiehlt in den meisten Fällen das Aufsuchen eines Arztes und die Einnahme von (auch starken) Medikamenten, auch bei psychischen Problemen. Nichts desto trotz wird ihr Heilungsfähigkeit zugeschrieben, welche oft überraschend und unerwartet erfolgen kann.

3 Sadhana – die spirituelle Praxis

Wie aus der Darstellung des Ashramlebens ersichtlich wird, ist ein wesentlicher Teil des Ashramalltags der spirituellen Praxis oder dem Sadhana gewidmet. Im folgenden Kapitel wird zunächst in das Thema der spirituellen Praxis eingeführt und sodann die Hauptformen des in Amritapuri praktizierten Sadhana vorgestellt, wiederum unter besonderer Berücksichtigung von deren Ästhetik.

3.1 Einführung

Ziel fast jeder spirituellen Praxis ist laut Swami Ramakrishnananda zunächst „increasing our power of focus“ (ebd. 2009: 147). Sadhana soll dazu führen, die „spirituelle Erfahrung“ des Zustands von Frieden und Glückseligkeit dauerhaft und permanent zu erleben. Es soll „den Geist stärken (...), damit man nicht durch Widrigkeiten aus dem Gleichgewicht gebracht wird.“ (Amma zit. nach Swami Paramatmananda 2005: 62). Drastisch formuliert wird von Amma denn auch die Konsequenz des Ausbleibens spiritueller Übungen: „Jemand, der nicht durch Sadhana Stärke erworben hat, wird aufgrund der verschiedenen Facetten der Welt zusammenbrechen.“ (ebd.). Dem Sadhana wird also enorme Bedeutung beigemessen. Ohne Sadhana wird der Mensch an der Welt zugrunde gehen und sein eigentliches Lebensziel – die Selbstverwirklichung – nicht erreichen. Denn Sadhana soll die Praktizierenden letztlich dem „Ziel“ des Lebens – der Verschmelzung mit *brahman* und der ultimativen Selbstbefreiung aus dem endlosen Rad von Geburt, Tod und Wiedergeburt – näherbringen.

Auch Sara betont, dass Sadhana den Gemütszustand der Praktizierenden verändert (vgl. ISA1).²²⁴ Es führe zu Gelassenheit und „innerem Frieden, wenn alle möglichen Ängste und Sorgen und was weiß ich alles wegfallen“ (ebd.). Das „eigentliche Ziel“ jedoch unterscheidet sie von jener Wirkung: die Konzentration des Geistes und die Kontrolle der Gedanken, die *one-pointedness of mind*. Die Gedanken sollen „gebündelt“ (ebd.) auf das „Ziel“ – Gott oder Selbstbefreiung – hin ausgerichtet sein. Der Konzentration der Gedanken wird eine enorme Kraft und Wirksamkeit zugeschrieben: „Dieser Fokus auf einen Punkt, das is‘ wie, Amma sagt, wie eine Lupe, da kann man auch Papier zum Brennen bringen, weil ja die ganzen Lichtstrahlen ja gebündelt werden“ (ebd.).

²²⁴ „Ich mein“ diese spirituelle Praxis, die führt ja auch zu dieser inneren Gelassenheit, aber das Ziel ist ja eigentlich, dass du deinen mind auf einen Punkt konzentrierst, so dass alle anderen möglichen blödsinnigen Gedanken wegfallen. Deswegen eben diese Methoden, du machst Pujas, oder du machst Singen, Meditation, auch Yoga, die Asanas, das hilft mir auch, mich zu konzentrieren. Das alles fördert diese *one-pointedness of mind*.“ (ISA1). Sara unterstreicht in dieser Formulierung auch die praktische Qualität des Sadhana und damit der in Amritapuri gelebten Religiosität (Singen et cetera „machen“).

Jeglicher Form des Sadhana wird zudem ‚reinigende Kraft‘ zugeschrieben. Jene Reinigung betrifft den Geist und die Gedanken. Durch spirituelle Praxis und vor allem durch Praxis im Ashram oder den bloßen Aufenthalt dort kämen *vasanas*²²⁵ zum Vorschein. Durch deren Auftauchen bestünde die Möglichkeit von deren Beseitigung, was als ‚Reinigung‘ angesehen wird. Ähnlich einer Erstverschlechterung bei homöopathischer Behandlung, träte auch auf dem Weg zur Reinheit zunächst eine Verschlechterung auf. Eine deutsche *renunciate* erklärt mit Hilfe einer häufig von Amma selbst verwendeten Metapher: „Sadhana zu machen ist wie wenn man in einem Bottich das Rühren anfängt. Der ganze Bodensatz, der abgesetzte Dreck kommt in Wallung und das Wasser wird erstmal viel schmutziger, ganz trüb, erst mit der Zeit wird es nach und nach gereinigt.“ (GN 12/13).²²⁶

Zusätzlich zu diesen Zuschreibungen findet sich noch eine weitere ‚Bedeutung jenseits von Bedeutung‘. Eine französische Brahmacharini betont die „wohltuende Sinnlosigkeit“ spiritueller oder ritueller Handlungen (GN 03/14). Nicht zu hinterfragen, nach vorgegebenen Handlungsmustern agieren zu können, nicht nach ‚Sinn‘ zu suchen oder das Verhalten im Sinne von Nutzen rechtfertigen zu müssen, spendet manchen *devotees* Entlastung und Entspannung in einer zweck- und effizienzorientierten Welt, die sich für sie zum Teil überladen mit ‚Sinn‘ beziehungsweise ‚Nutzen‘ darstellt. Der (vermutete und erhoffte) Nutzen der spirituellen Handlungen dagegen liegt jenseits von Alltagsfunktionalität in ferner, nicht sinnlich wahrnehmbarer Zukunft.

Die spirituelle Praxis im MAM stellt sich sehr vielfältig dar, es gibt zahlreiche verschiedene Möglichkeiten und Formen. Swamini erklärt, dass Amma unterschiedliche, individuell angepasste Sadhana-Formen empfehlen würde, so wie auch eine Ärztin jedem Patienten andere, individuell abgestimmte Medikamente verschreiben würde (ISW). Im Allgemeinen empfiehlt die Mata aber vor allem die Praktiken des Archana, des Bhajan-Singens, der Meditation und des Seva.²²⁷

²²⁵ Unter *vasanas* werden im MAM Denkweisen, Neigungen, verborgene Wünsche, Bindungen, ins Unterbewusstsein Gesunkenes verstanden, welche sich über lange Zeiträume, mitunter mehrere Leben, angesammelt haben und jederzeit wieder an die Oberfläche kommen können und so das Denken, Fühlen und Handeln von Personen bestimmen, weshalb es als erstrebenswert gilt, *vasanas* zu kontrollieren und sich bewusst zu machen beziehungsweise zu beseitigen (ISA1, ISW; siehe auch Fischer-Schreiber 1986: 425).

²²⁶ Eine derartige Verschlechterung kann allerdings jederzeit, auch nach Jahrzehntelanger Praxis, auftreten. Man dürfe sich daher ‚nie zu sicher sein‘ und könne jederzeit ‚abstürzen‘, selbst auf der ‚letzten Stufe der Leiter‘ könne man ‚ausrutschen‘ und ‚herunterpurzeln‘, und dann ‚falle man noch tiefer‘ (Amma in London, FN 11/14).

²²⁷ Ausnahmen stellen Menschen dar, welche zum Beispiel aufgrund körperlicher Ursachen wie eines zu niedrigen Blutdrucks Probleme mit stillem Sitzen haben. Gudrun aus Deutschland (34) beispielsweise, die seit 15 Jahren in Amritapuri lebt, ist so ein Mensch. Viele Jahre versuchte sie, die empfohlenen Sadhana-Praktiken der Meditation, der Mantra-Rezitation und des Archana zu praktizieren. Meist ist sie dabei eingeschlafen und fühlte sich sehr schlecht danach. Vor einiger Zeit hat Amma ihr nun nahe gelegt, sich ausschließlich auf Seva zu konzentrieren.

Auch der ‚Weg des Wissens‘ (*jnana marga*), der einen weiteren der klassischen Yoga-Wege darstellt, ist im Ashram anzutreffen. Die Einstellung gegenüber verbalisiertem, intellektuellem Wissen ist jedoch von Vorbehalten geprägt. In den Anfangsjahren des Ashrams, so wird berichtet, waren jene Vorbehalte noch größer als heute. Auf Wissen und Lehre wurde weitgehend verzichtet und die Wege des Bhakti- und Karma-Yoga verfolgt. Heutzutage findet Lehre und Wissensvermittlung auf verschiedene Weisen im Ashram statt (Frage-Antwort-Stunden, Satsang, Vorlesungen, Selbst-Studium, das Erlernen der als ‚heilig‘ erachteten Sanskrit-Sprache) und zählt zum Ashramalltag. Amma schreibt der Lehre eine gewisse Bedeutung und Relevanz zu, laut einigen Aussagen empfiehlt sie allerdings „erst Bhakti und dann Jnana“: „Also ich hab‘ auch schon mal gehört, erst zehn Jahre Bhakti und dann Jnana, des is‘ sicherer, weil sonst kann es sein, dass du sonst nur vom Intellekt her an die Sache ran gehst und dann völlig das Herz dann austrocknet.“ (ISA1). Wie bereits erwähnt, wird in Amritapuri auch Yoga praktiziert. Zudem begegnen asketische Formen wie Schlafentzug, Fasten oder Schweigen, zumeist jedoch in milder Form und zeitlich begrenzt ausgeführt.

Haushälter_innen sollten und dürften eine andere spirituelle Praxis ausüben als spirituelle Aspirant_innen, da ersteren aufgrund ihrer alltäglichen Pflichten ein geringeres Zeitpensum zur Verfügung stünde. Dennoch gibt es Prinzipien, die für alle gelten. Dazu zählt vor allem die innere Haltung, mit der die Praxis ausgeführt werden soll. Denn Sadhana umfasst nicht nur Praktiken und Handlungen, sondern auch innere Zustände. Emotionen und Denkweisen werden mit einbezogen: „Es geht nicht nur darum, was man tut, sondern vor allem auch darum, wie man es tut“ (GN 11/16). Angestrebt wird – im Sinne der Bhakti-Tradition – eine Haltung der Demut, Hingabe, des Mitgefühls, des Gehorsams (dem oder der Guru gegenüber) und der Selbstlosigkeit. Dabei soll jene Haltung, solange sie nicht empfunden werden kann, imaginert werden, es gilt: „Fake it till you make it!“ (Sara, GN 11/13). Dahinter steht die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Handeln und Fühlen, so bemerkt ein IAM-Lehrer: „Acting and feeling go hand in hand.“ (GN 11/12). Und auch die Intention der Handlung wird zum Thema, denn Sadhana soll im Idealfall intentionslos ausgeführt werden.

Die ‚rechte‘ Einstellung ist entscheidend hinsichtlich der Wirkung und des Erfolges der Praxis. Gleichzeitig gilt die „richtige innere Haltung“ selbst als Sadhana:

Das gehört auch zur spirituellen Praxis dazu. (...) Einfach Gott, eigentlich geht’s darum, Gott in allem zu sehen. Auch alles anzunehmen, was kommt. Und über alle Vorlieben und Abneigungen da drüber hinauszugehen. Geht dann darum auch, alle Arbeit anzunehmen im Prinzip, was gerade nötig ist, und nicht zu sagen: ‚Oh ich mag das nicht tun oder jenes, ich mag lieber das‘. Eigentlich geht’s darum, praktisch, das ist dann mehr wie im christlichen so ‚dein Wille geschehe‘, dass man alles annimmt. Das ist eigentlich das Ideal. Und praktisch auch das Vertrauen zu haben, dass Amma dann schon, wenn man

jetzt frägt, dass die Anweisungen auch wirklich gut für einen sind, dass man das dann auch befolgt. (ISA1)

Daneben zählen laut Sara auch Einfühlungsvermögen und die Haltung der Urteilsfreiheit zu den wichtigen Sadhanas – „zu lernen, die anderen nicht zu beurteilen“ (ISA1). Sadhana betrifft und trifft also auch die Innerlichkeit der *devotees* und beschränkt sich nicht auf äußeres Handeln. So wird laut gängiger Meinung der *devotees* jede Tätigkeit durch die entsprechende innere Haltung zu einem religiösen Akt: „Alles wird zu Sadhana, wenn man es aus einer religiösen selbstlosen Intention heraus vollbringt, wenn man es Gott darbringt oder widmet“ (österreichische *renunciate*, GN 11/13). So empfiehlt Amma, unabhängig von Raum und Zeit eine ‚Sadhana-Haltung‘ einzunehmen. Äußerlich wahrnehmbaren Ausdruck findet diese innere Haltung zum Beispiel durch die Rezitation des Mantras während der Ausübung einer alltäglichen Tätigkeit.

Ammas Führung, die Verbundenheit mit ihr und vor allem auch ihre Nähe und Anwesenheit gelten als verstärkende Hilfsmittel hinsichtlich der Wirksamkeit der Praxis: „Amma erleichtert uns den Weg unglaublich. (...) Wir müssen hier einen Bruchteil tun, (...) verglichen mit anderen spirituellen Wegen.“ (deutsche *renunciate*, GN 02/14). Eine amerikanische *renunciate* ergänzt: „We do little effort and the *mahatma* does the rest. We make one step and she 100.“ (GN 03/14). Der oder die Guru fungiert also zusätzlich zu seiner beziehungsweise ihrer Lehrfunktion als ‚Treibstoff‘ auf dem Weg des spirituellen Fortschritts. Eine ähnliche Funktion erfüllt laut den *devotees* auch der Ort Amritapuri, der Ammas „Energie“ auch in ihrer Abwesenheit „speichert“ (deutsche *renunciate*, GN 11/13). Sadhana in Amritapuri auszuüben, wäre daher um ein Vielfaches effizienter als andernorts. Und auch die Gemeinschaft fungiere als Verstärker: „Wenn sich zehn Menschen zusammenfinden und spirituelle Praktiken ausüben (wie Archana oder Meditation), dann wird die zehnfache spirituelle Schwingung in der Atmosphäre erzeugt und jedes Mitglied empfängt den zehnfachen Nutzen.“²²⁸

Aber auch der bloße Aufenthalt oder das Leben im Ashram (und damit in Ammas Nähe) stellen aus Sicht der *devotees* ein Sadhana dar und verschaffen per se einen spirituellen Fortschritt: „Alleine hier zu sein, es hier auszuhalten, ist viel wert“ (deutsche Langzeitbesucherin, GN 12/13). Dabei spielt die spezifische Ästhetik – die ‚spirituelle Atmosphäre‘ – des Ortes eine maßgebliche Rolle. Alles, was im Ashram vollbracht wird und geschieht, der gesamte Alltag, kann also gewissermaßen als Sadhana angesehen werden.

²²⁸ Aus dem Bhajan-Buch der Münchner Satsang-Gruppe, S. 2. Die positive Wirkung erfasse die Praktizierenden, aber auch die Zuhörer_innen (im Falle von Archana, Bhajans et cetera) und letztlich die „ganze Welt“.

Die von Amma empfohlenen Hauptformen des Sadhana gestalten sich im Ashramalltag in der Übersicht folgendermaßen: morgens um fünf Uhr Archana, zweimal am Tag Meditation (morgens und nachmittags), tagsüber Seva, soviel als möglich Rezitation und Gebete, abends Bhajan-Singen sowie in unterschiedlicher Intensität das Studium heiliger Schriften. Dabei stellen diese Formen spiritueller Praxis großteils keine Pflicht, sondern eine Empfehlung dar. Lediglich die gemeinsame Ausführung von Archana und Bhajans ist laut Sara – zumindest für Brahmachari(ni)s und *residents* – Pflicht (vgl. ISA1).

Auch wenn die meisten *ashramites* die Einhaltung des empfohlenen Tagesplanes anstreben und so viel Sadhana wie möglich absolvieren, wobei sie unterschiedliche Prioritäten oder Vorlieben verfolgen, können sie in den meisten Fällen diesem Vorschlag auch deshalb nicht gerecht werden, da nicht genügend Zeit zur Verfügung steht. Die verschiedenen Formen des Sadhana können so in Konkurrenz zueinander geraten. Allgemein wird dabei der Seva-Pflicht Vorrang eingeräumt und sehr viel Zeit für den selbstlosen Dienst aufgewendet, welcher daher als das bedeutendste Sadhana in Amritapuri angesehen werden kann.

Die Varietät des Sadhana und die Auswahlmöglichkeit, die zwischen verschiedenen Formen besteht – beispielsweise finden zeitgleich zu Archana und Bhajans jeden Tag Pujas statt – wirken auf manche Besucher_innen befrendlich und lassen das Sadhana „willkürlich“ (FN 12/13) erscheinen.²²⁹

Manches Sadhana ist an raum-zeitliche Faktoren gebunden. Die gemeinsam in der Gruppe durchgeführten Formen haben feste Zeiten und Orte (Archana, Bhajans, Unterrichtseinheiten), ebenso das Seva. Die individualisierten Formen wie Gebete, Rezitationen oder Meditation sind weitgehend zeit- und ortsunabhängig beziehungsweise werden nach individuellen raumzeitlichen Plänen verfolgt.

Die (atmosphärischen) Räume von Alltagshandlungen und spiritueller Praxis sind dabei nicht immer strikt getrennt. Spirituelle Praxis findet in Amritapuri im Alltag statt oder wird gar wie oben erwähnt als identisch mit dem Alltag angesehen. Spirituelle und alltägliche Praktiken vermischen sich. Wie erwähnt, wird häufig während einer Alltagshandlung zum Beispiel das

²²⁹ So stellt eine deutsche Besucherin (GN 12/13) folgenden Vergleich auf: „Man kann aus einem Pool an Sadhana-Angeboten wählen, so viele Möglichkeiten, ähnlich wie man Sportmöglichkeiten in der Schule oder Animationsprogramme in einem All-incl.-Hotel wählt.“ Hier zeigt sich eine Erwartungshaltung, nach der spirituelle Praxis in gewissen Formen abzulaufen und eine gewisse Struktur und Strenge aufzuweisen hat. Dieser Erwartung werden andere Institutionen wie manche Yoga-Retreat-Zentren (zum Beispiel das Sivananda Yoga Vedanta Dhanwantari Ashram in Neyyar Dam) gerecht. Im Vergleich zu derartigen Zentren erscheint Amritapuri unstrukturiert und strahlt für gewisse Besucher_innen daher eine „unheilige“ Atmosphäre aus (ebd.).

Mantra rezitiert.²³⁰ Aber auch die fest im Ashramalltag verankerten, gemeinsam ausgeführten Sadhana-Formen bieten ein buntes Bild und vermitteln weniger den Eindruck einer konzentrierten Situation, was folgende Beobachtungsnotiz während des Archana in der großen Halle zeigt:

Die Halle ist voll. Ein Inder liest Zeitung, eine Frau neben mir trinkt Saft, eine andere singt eine Weile mit, steht dann auf und geht und eine andere Dame kommt. Ein Herr schläft auf seinem Stuhl, kipt immer wieder vorne über, eine junge Frau tippt auf ihrem Handy und ein kleiner Junge läuft quer durch den Raum. (FN 12/13)

Für manche stellt diese situative Offenheit und Vermischung der Atmosphären eine Schwierigkeit hinsichtlich des Ausübens der spirituellen Praxis dar, da die Konzentration erschwert wird.²³¹ Die Atmosphäre in Amritapuri verändert sich dabei durch unterschiedliche Frequentierung je nach Jahreszeit und damit verändern sich auch die Bedingungen für Sadhana. Sara nennt die Monate des Monsuns (Juni, Juli), wenn Amma auf Reisen ist und sich nur wenige Besucher_innen im Ashram aufhalten, „verstärkte Sadhana-Zeit für uns“ (ISA1).

Das Problem des Einbezugs des Körpers in der gemeinschaftlichen religiösen Praxis ist eng verbunden mit den religiösen und sozialen Körperkonzepten. Laack weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass dabei keine einfache Gleichung aufgestellt werden kann (zum Beispiel: „Eine wichtige Stellung des Körpers in der religiösen Praxis entspricht einem positiven Körperkonzept“; vgl. Laack 2011: 248). Körperpraktiken, Körperkonzepte und Körperästhetik, die Wahrnehmung des eigenen Körpers und der eigenen Körperlichkeit, beeinflussen sich aber in jedem Fall gegenseitig und bilden in der alltäglichen und religiösen Lebenspraxis ein komplexes Konglomerat.

Wie bereits erwähnt, wird die Inkarnation in einem menschlichen Körper als eine besondere Chance gesehen, *moksha* oder „Befreiung“ zu erlangen. Der Körper wird oft als Instrument auf dem Weg zur „Selbstbefreiung“ bezeichnet, stellt aber, als Sitz der Sinne und als Produzent von Wünschen und Bedürfnissen, auch eine Herausforderung dar. Nur in einem

²³⁰ Diese „Vermischung“ kann auch befreindlich wirken: „Heute Morgen irritierte mich die Dame, die am Eingang zu meinem Wohnhaus zum Aufpassen sitzt. Sie las während ihres Dienstes Zeitung und machte gleichzeitig Mantra-Japa mit ihrer Mala.“ (AT 03/14). Die *ashramite* führt also drei Tätigkeiten gleichzeitig aus: ihr Seva, Zeitung lesen und Mantrarezitation.

²³¹ Hierzu ein Zitat aus meinen Gesprächsnotizen: „Das macht es für mich schon schwierig, sich zu konzentrieren und bei der Sache zu bleiben. Und ich hinterfrage dann auch gleich immer wieder. Wenn man mehr in der Praxis drin ist ohne Ablenkung, hinterfragt man ja auch weniger.“ (deutsche Besucherin, GN 12/13). Interessant ist auch der in diesem Zitat zum Ausdruck kommende Zusammenhang zwischen der situativen Rahmung und Atmosphäre und des „Reflexionsgrades“ oder der Neigung zu Reflexion und Anzweifeln der eigenen Praxis.

menschlichen Körper kann Sadhana oder spirituelle Praxis ausgeübt werden. Alle im MAM ausgeführten Praktiken beziehen den Körper – in unterschiedlichem Maße – mit ein.

Die Verehrungspraxis bezieht sich beispielsweise im Falle der *pada puja* direkt auf Körper, zumindest auf einen speziellen ‚heiligen‘ Körperteil, wobei Ammas gesamter Körper als heilig angesehen wird. In der Verehrungspraxis der *devotees* Amma gegenüber spielt der Körper also eine wesentliche Rolle. Pujas werden direkt an ihrem Körper ausgeführt. Dass der Körper in die Verehrungspraxis einbezogen wird, Ammas Körper und vor allem gewisse Körperteile als heilig erachtet werden, ist Ausdruck einer gewissen ‚Körperästhetik‘. Aber auch die Körper der *devotees* sind für die Verehrungspraxis relevant und werden eingesetzt, zum Beispiel um eine innere Haltung auszudrücken wie bei Niederwerfungen.

Gewisse spirituelle Übungen wie die IAM oder das Amrita-Yoga sprechen den physischen Körper explizit an. Ihr ‚eigentliches Ziel‘ jedoch liegt auf der spirituell-geistigen Ebene. Damit wird gewissermaßen eine Verbindung der körperlichen und geistigen ‚Sphären‘ hergestellt.

Sadhana verändert die Körper der *devotees* – Yoga macht sie geschmeidiger und beweglicher, gewisses Seva trägt zur Muskelbildung bei. Die Praxis verändert aber auch die Wahrnehmung von Körpern, sowohl fremder wie auch des eigenen. Die oben erwähnten Verehrungspraktiken mit Bezug zum Körper verändern die Wahrnehmung gewisser Körperteile und des Körpers insgesamt, so zum Beispiel die Wahrnehmung der Füße. Viele *devotees* empfinden ihren Körper nach gewissen Praktiken (wie Meditation oder Rezitation) oder auch nach Erhalt eines Darshans als leichter und freier, spüren den eigenen Körper mehr oder weniger, teilweise bezogen auf gewisse Körperstellen wie den Kopf oder die Brust, erleben den eigenen Körper als unendlich weit und ausgedehnt oder als winzig klein.

Die Wahrnehmung des eigenen Körpers und vor allem Veränderungen in dieser Wahrnehmung spielen auch eine bedeutsame Rolle hinsichtlich religiöser Erfahrung und der Herstellung religiöser Wirklichkeit. Denn derartige Veränderungen werden religiös gedeutet und als Tatsachen betrachtet. Eine deutsche *devotee* bemerkt in dieser Hinsicht:

Wenn Erfahrungen den eigenen Körper betreffen, haben sie doch eine ganz andere Qualität, als wenn sie auf einer intellektuellen oder auch einer emotionalen Ebene ablaufen. Ich bin ganz anders bewegt, wenn mein Körper sich verändert und ich das objektiv beobachten kann. (FN 04/13)

Spiritualität wird körperlich-leiblich erfahren und gespürt beziehungsweise ist dieses Spüren bedeutsam für die Konstruktion religiöser Wirklichkeit aufgrund der unmittelbaren ‚Betroffenheit‘ (z.B. Schmitz 2016) und der Schwierigkeit, sich zu distanzieren vom eigenen körperlichen Erleben.

Ein erklärt Ziel des Sadhana ist die Kontrolle der Gedanken und *non-attachment*. Dabei kann es zunächst als widersprüchlich erscheinen, dass alle im MAM praktizierten Sadhana-Arten mit sinnlich wahrnehmbaren Formen und Sinnlichkeit in Zusammenhang stehen. Die spirituelle Praxis spricht in hohem Maße die Sinne an, bezieht diese gezielt mit ein und produziert in der Folge wiederum Sinneseindrücke. So entstehen zum Teil über das im Alltag übliche ‚sinnliche Maß‘ hinausgehende, also außerordentliche sinnliche Erfahrungen.

Dabei soll durch (kontrollierte) Sinnesreize eine Bindung des Geists an die Tätigkeit des Sadhana erfolgen. Sara stellt eine klare Verbindung her zwischen dem Einbezug der Sinne in eine Praxis und der Konzentrationsfähigkeit – je weniger Sinne angesprochen werden, desto schwieriger schätzt sie die Konzentration und damit das Sadhana ein. Sie schafft somit eine Rangfolge des Sadhana nach Sinneseinbezug und Schwierigkeit: „Es ist für die meisten Leute einfacher, du machst ‘ne Puja, wie dass du da stundenlang dasitzt und meditierst. Erst kommt die Puja, dann das Singen, und dann kommt die Meditation. Weil beim Singen kannst du dich auch leichter konzentrieren. Und dann meditieren ist dann schon fortgeschritten.“ (ISA1). Bereits in „alten Schriften“ wäre erwähnt, dass die Körper und Sinne mit einbezogen werden müssten beziehungsweise dass über diese die Menschen „erreicht werden können“, dass die Menschen „in ihren Körpern abgeholt“ werden müssen (ebd). So ist auch in einer vom MAM herausgegebenen Broschüre zu lesen:

The method of the upanishadic masters to convey the transcendental knowledge to their disciples was to take the available instruments for contacting the world - the body, mind and intellect - and purify them by engaging them at the transactional level with the Transcendental Reality. (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 1)

Auch Bhavamrita antwortet auf die Frage nach der Bedeutung der Sinnlichkeit von Ritualen: „We have so many gods, because there are so many people, many likes, many dislikes. If we have form, then the mind will not go anywhere, they forget difficulties of life.“ (IBH).

Die Sinnlichkeit des Sadhana geht aber weit über die Formenvielfalt der Gottheiten hinaus, wie in den detaillierten Beschreibungen der verschiedenen Praxisformen deutlich werden wird. Sadhana bezieht die Körper und alle Sinneskanäle mit ein und stellt eine multisensorische Erfahrung dar. So ist zum Beispiel das Singen der Bhajans ein hochsinnliches körperliches Erlebnis durch das Hören der Musik und innere Spüren von durch das Singen entstehender Vibration, aber auch der Inhalt der gesungenen Texte handelt häufig von Sinn und Sinnlichkeit.

Manche Praktiken sind aber auch mit unangenehmen ästhetischen und körperlichen Erfahrungen oder Herausforderungen bis hin zu (körperlichem wie psychischem) Schmerz verbunden, wie das stundenlange Sitzen auf hartem Boden im Tempel. Derartige

unangenehme ästhetische Erfahrungen werden in der Regel jedoch nicht negativ bewertet. Wie bereits erwähnt, gelten Leid und Schmerz als gute Möglichkeiten der Reinigung und um schlechtes Karma abzubauen.

Dem Sadhana wird zudem die Eigenschaft zugeschrieben, die sinnliche Wahrnehmung – Selbst- wie auch Fremdwahrnehmung – zu beeinflussen und zu verändern. Besonders deutlich wird dies bei Meditationen, Aufmerksamkeitsübungen oder der Konzentration auf den Atem festgestellt. Viele *ashramites* sprechen von intensiverer Wahrnehmung, von „geschärften Sinnen“ (GN 11/12) und „gesteigerter Präsenz“ (ebd.) und Aufmerksamkeit vor allem in Folge der Meditation oder des Yoga. Ebenfalls häufig bemerkt wird, dass, zum Beispiel nach den Bhajans, „alles so schön“ (GN11/13) erscheint und die Welt wie durch die „rosarote Brille“ (ebd.) gesehen wird. Die Schilderungen erinnern zum Teil an die Wahrnehmungsverzerrungen frisch Verliebter.

Die genauen Effekte der Sadhanaformen sind sehr unterschiedlich und werden im Folgenden bei der jeweiligen Form beschrieben. Festzuhalten ist jedoch zunächst, dass Effekte erwartet oder unterstellt werden und dass enthusiastisch von Wirkungen erzählt und berichtet wird. Die Wirkungen des Sadhana sind Gesprächsthema im MAM und gelten zum Teil als Indiz für den jeweiligen spirituellen ‚Status‘ oder Fortschritt einer Person.

In den folgenden Unterpunkten möchte ich nun die in Amritapuri und im MAM vollzogenen Formen des Sadhana näher beleuchten durch eine detaillierte Beschreibung und Analyse. Dabei werde ich meiner Schwerpunktsetzung entsprechend besonders auf die Ästhetik eingehen, die somatosensorische Stimulation, den wahrnehmbaren Ausdruck sowie Wirksamkeiten skizzieren und die verwendeten Medien und Symbole herausarbeiten. Denn in der spirituellen Praxis kommen verschiedenste Medien und Artefakte, ‚Hilfsmittel‘ oder Instrumente zum Einsatz – von Text-Büchern über Malas bis zu *asanas* (Sitzkissen). Dabei werden auch immer häufiger moderne Medien verwendet.²³²

3.2 Formen des Sadhana in Amritapuri

Zunächst möchte ich die für viele *devotees* bedeutsamsten Sadhana-Formen, nämlich die Beziehung zu Amma sowie ihr Darshan, darlegen. Sodann werden die verschiedenen Techniken des Singens und Rezitierens, der Meditation und Seva beschrieben.

²³² Ein junger Amerikaner zum Beispiel sitzt immer wieder mit einem I-Pod vor Kali und meditiert (FN 2013/2014). Anblicke dieser Art irritieren manche *devotees*. In ihnen und den Reaktionen darauf spiegelt sich die im Ashram häufig beobachtbare Mischung von ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘, ‚Profanität‘ und ‚Spiritualität‘.

3.2.1 Praxis der Verbundenheit

In der religiösen Praxis von Ammas Anhängerschaft spielt die Meisterin-*devotee*-Beziehung eine überaus bedeutsame Rolle beziehungsweise wird sie selbst als Sadhana angesehen. Dieser Beziehung und der erlebten Nähe als wesentliches Charakteristikum jener Beziehung liegt eine Anzahl an Konstruktionsleistungen und -techniken zugrunde.²³³ Ammas *devotees* müssen Amma zunächst als ihre Guru (an-)erkennen, fortan muss das Guru-Bild aufrechterhalten werden wie auch ihre eigene Rolle als *devotees* und die Beziehung zwischen ihnen und Amma. Jene Praktiken, Kommunikationsweisen sowie Techniken der Herstellung von Nähe werden hier als religiös motivierte Praktiken betrachtet.

Die Beziehung zu einem oder einer Guru gilt in vielen hinduistischen Traditionen als die wichtigste Beziehung im Leben eines Menschen. Ammas *devotees* betonen vor allem die persönliche und individuelle Art ihrer Beziehung zu Amma. Obwohl ihre Anhängerschaft mittlerweile eine große Zahl umfasst, gelingt es Amma, vielen ihrer Anhänger_innen ein Gefühl von Nähe und Intimität zu vermitteln. Warrier nennt die persönliche Bindung („one-to-one guru-devotee bond“) den „cornerstone“ der Organisation (2013: 309). Nähe ist ein wichtiges Spezifikum für die so bedeutsame Beziehung zum Guru: „(N)o relation is closer than that to god or guru.“ (IAM-Lehrer, FN 09/12). Die Herstellung von und Möglichkeit zu Nähe gilt als eines der Hauptcharakteristika von Amma, das oft als einzigartig bezeichnet wird.

Auch wenn eine große Divergenz in der Art und Form jener Beziehung begegnet, bildet sie für die meisten *devotees* das Zentrum oder den Fixpunkt ihres Lebens. Sie erleben diese Bindung als „sehr tief“ (GN 11/11), intim, andauernd und verlässlich. Viele kennen und folgen Amma seit 20 oder 30 Jahren, währenddessen andere Beziehungen kamen und gingen.

Die Verbindung mit Amma wird zudem als über dieses Leben hinaus andauernd gedacht:

Amma weiß, wann sie ihren Körper verlässt, und sie wird Vorbereitungen treffen. Und sie wird wieder kommen, sie ist nicht das erste Mal da, es gibt diese Geschichte vom *murti*, den Amma ausgegraben hat – sie wusste genau, wo er sich befindet. Amma muss ihn also selbst dort vergraben haben, vor 1000 Jahren. (Bhavani, GN 09/12)

Besagter *murti* befindet sich im Kalari-Tempel, er ist also jeden Tag sichtbar, kann angefasst und so verehrt werden. Durch die ästhetische Erfahrung wird jeden Tag aufs Neue das den *murti* umspinnende Narrativ ins Bewusstsein gerufen. So bleibt dieser Mythos lebendig und bestätigt sich immerzu.

²³³ Hüwelmeier weist in diesem Sinne auf die „Rolle des Publikums“ hin, die nicht zu unterschätzen sei in der Entwicklung einer Verehrungspraxis, und auf die Bedeutung der Beurteilung der Anhänger_innen (Hüwelmeier 2004a: 79).

Die Beziehung zu Amma stellt also für viele in einer Welt, in welcher sie Kontakte immer flexibler und instabiler erleben (vgl. Bündgens/Vasseur 2015), eine ersehnte Ausnahme dar, die sie Verlässlichkeit, Sicherheit, Vertrauen und Stabilität erleben lässt. Das Vertrauen gründet sich vor allem auf einer angenommenen Wissensdiskrepanz. Amma würde mehr wissen, „weiter sehen“. Ammas Wahrnehmungsweise wird also als „übermenschlich“ oder „übersinnlich“ betrachtet, sie nehme mehr und anders wahr als „wir normalen Menschen“, sie sähe Vergangenheit und Zukunft (zum Beispiel englische *renunciate*, GN 12/13). Es gilt als Konsens, dass man Amma nicht ganz erfassen und verstehen kann.²³⁴ Daher sollten „wir einfach nur vertrauen (...) und tun, was sie sagt (...), weil sie ja den Weg schon gegangen ist und dann auch, sich eben auskennt, den Weg zur Selbstverwirklichung.“ (ISA1). Amma diene so auch als lebendes Beispiel: „Das ist ja das Wichtigste (...) daran, einen lebenden Meister zu haben, dass wir auch die Motivation haben, weiter zu machen und weil wir sehen, wo das hinführt.“ (ebd.). Wichtig ist in dieser Hinsicht auch, dass die *devotees* Amma als grundsätzlich „anders“ als sich selbst erleben. Um diese Tatsache zu bestätigen, wird gerne die Technik des Vergleichens herangezogen. *Devotees* vergleichen sich selbst mit der Mata und ihren Leistungen (wie das nächtelange Umarmen von Personen), um festzustellen, dass sie „das niemals schaffen würden“ (zum Beispiel FN 11/15). Durch derartige Vergleiche gewinnt die Guru an Größe und Überlegenheit, und der *devotee* erscheint im Vergleich klein, schwach und unterlegen. Das Nicht-Verstehen führt darüber hinaus zu einer Mystifizierung: „Da sie als undurchschaubar empfunden wird, scheint sie mit übersinnlichen, übermenschlichen oder zumindest mit außergewöhnlichen Kräften und Eigenschaften verbunden, welche für die anderen Menschen unzugänglich sind.“ (Diefenbach-Popov 2011: 15). Auch dies lässt Amma überlegen erscheinen und bestätigt ihre Gururolle.

Amma ist daher für viele die oberste Autorität, die es in deren Leben gibt, in Bezug auf alle Lebensbereiche und Entscheidungen. Nicht nur spirituell-religiöse Fragen werden an sie gerichtet, sondern auch berufliche, familiäre und sonstige. Sei es die Partnerwahl,²³⁵ die Entscheidung für oder gegen ein Kind, die Wahl des Studiums oder Arbeitsplatzes betreffend – die *devotees* konsultieren Amma in allen Fragen des Lebens. Die *devotees* können Amma

²³⁴ Auf Fragen begegnet häufig die Antwort, dass man Amma und ihr Verhalten nicht mit unserem menschlichen Verstand verstehen könne, daher gar nicht versuchen solle zu verstehen und nicht so viel fragen solle (vgl. zum Beispiel GN 10/13).

²³⁵ Ammas Anweisungen in Bezug auf „weltliche“ Liebesbeziehungen sind ambivalent: Auf die Äußerung einer *devotee*, dass sie nur Amma liebe, entgegnet letztere, dass es „doch was Schönes“ sei, einen Mann zu haben (FN 12/13). Auch Brahmachari(ni)s habe sie bereits verheiratet, in sehr aufwendigen Hochzeitszeremonien, sie hätte auch die Partner ausgesucht. Einem indischen Brahmachari allerdings, der sich in eine Amerikanerin verliebt hatte, habe sie klar gesagt, das sei nicht „sein Weg“, er gehöre ins Ashram und dürfe die Frau nicht mehr sehen (indische *resident*, GN 12/13).

persönlich Fragen stellen während des gewöhnlichen Darshans oder auch in sogenannten *question lines*.²³⁶ Amma antwortet nicht immer eindeutig und manchmal gar nicht, allerdings käme eine Antwort „immer irgendwie“ (Veronika, GN 10/12) und auch keine Antwort sei eine Antwort.²³⁷ Amma „schicke“ dann die „richtigen Leute“ oder die „richtigen Situationen“ (GN 02/14).

Manche *devotees* unterstreichen die Individualität und Exklusivität ihrer Beziehung zu Amma dadurch, dass sie aus dem, was Amma ihnen während des Darshans ins Ohr flüstert oder auch aus anderen Details ein Geheimnis machen, womit ihre Beziehung zu Amma einen besonderen Anstrich erhält. Die Konstruktion eines Geheimnisses dient der Herstellung sowie Aufwertung einer Beziehung, aufgrund des „zugleich verbindenden und ausgrenzenden Prinzips“ (Assmann/Assmann 1997: 8) von geheimem Wissen. Auch das von Amma erhaltene persönliche Mantra wird in der Regel geheim gehalten.

Eine weitere Form persönlicher Interaktion stellen die Satsangs dar. Amma spricht über lebenspraktische und spirituelle Angelegenheiten, gibt Unterweisungen und moralische Richtlinien. In den Frage-und-Antwort-Stunden beantwortet sie zuvor schriftlich an sie gerichtete Fragen und leitet gemeinsame Meditationen an.

Amma ist aber nicht nur eine spirituelle Lehrerin, sie übernimmt auch wichtige rituelle Funktionen für ihre *devotees* und führt entscheidende (Übergangs-)Rituale und Zeremonien durch (wie Hochzeiten, *Annaprashan*,²³⁸ Verbrennungen oder *Vidyarambham*²³⁹).

Bezeichnend für die Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees* ist der Rückgriff auf die ‚Folie‘ (im Sinne Goffmans, vgl. Goffman 1993) der Mutter-Kind-Beziehung, auf welche häufig Bezug genommen wird. Jene Beziehung gilt vielen in der Gemeinschaft als die stärkste, intensivste zwischenmenschliche Beziehung überhaupt, als das Ideal der Liebe und des Mitgefühls. Amma bezeichnet denn auch ihre Gefolgschaft als ihre ‚Kinder‘, spricht einzelne

²³⁶ Um in der *question line* aufgenommen zu werden, muss man vor Beginn des Darshanprogrammes anwesend sein und ausgelost werden. Die betreffenden *devotees* können dann während des Darshans auf einem Stuhl zu Ammas Seite Platz nehmen und Fragen stellen, welche ggf. von Assistent_innen übersetzt werden. Laut Aussage einer Inderin, die häufig übersetzt, würden die Inder_innen meist Fragen in Bezug auf Heirat stellen. Ansonsten gehe es um Studienabschlüsse, Hauskäufe oder auch darum, ob das Dach des Hauses erneuert werden solle oder nicht (GN 12/13). Es werden also meist ‚weltliche‘ lebenspraktische Angelegenheiten angesprochen, seltener Dinge, die den spirituellen Fortschritt betreffen, wie die Frage nach der Meditationspraxis.

²³⁷ Langjährige Schüler, die in relativ engem Kontakt mit Amma stehen, sehen das allerdings pragmatischer und fragen so oft nach, bis sie eine Antwort erhalten. Sie legen keine weiteren Bedeutungen in eine Nicht-Antwort hinein (GN Br. Shubamrita und GN Bri. Meera, 12/13).

²³⁸ *Annaprashan* ist die erste Speisung fester Nahrung von (üblicherweise 4-6 Monate alten) Babys: „Usually it's given by great persons, if they are lucky, otherwise parents or grandparents, it's a ceremony.“ (Br. Joy, GN 01/14).

²³⁹ *Vidyarambham* stellt eine Einweihung in das Alphabet dar, den rituellen Beginn des Erlernens von Schrift und Sprache. Amma zeichnet zu dieser Gelegenheit symbolisch Buchstaben in Reis oder Sand (vgl. <https://www.amritapuri.org/2064/vidyarambham.aum>, zuletzt geprüft am 18.1.18).

devotees mit „mein Sohn/meine Tochter/mein Kind“ an. Viele *devotees* bezeichnen Amma als ihre spirituelle Mutter, die sie in spiritueller Hinsicht beschützt, tröstet, erzieht und anleitet, während die leibliche Mutter ihren physischen Körper geboren und diesen großgezogen hat.²⁴⁰ Das zugrunde liegende Konzept von Mütterlichkeit ist dabei das traditionelle (indische) Ideal der liebenden, fürsorglichen, aufopfernden Mutter: „Amma reminded me of my oriental origin, the welcome and warmth of Arabic mothers, the mother who gives, loves, consoles and shares. Amma connected me again with all these aspects of my childhood.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2003: 61).²⁴¹ Aber nicht nur durch Worte, sondern auch durch Ästhetik und Gesten – die Umarmung, Küsse, das Füttern – wird jene mütterliche Fürsorglichkeit ausgedrückt und ein Gefühl der Geborgenheit und des mütterlichen Schutzes vermittelt. Die Erfahrung der Mutter-Kind-Beziehung basiert auf einem ideellen Konstrukt, welches an ästhetische Ereignisse gebunden ist, durch welche es Form annimmt und bestärkt wird und dadurch fortlaufend reproduziert wird.

Auch die Praxis der Namensgebung – der Vergabe eines spirituellen Namens durch Amma – wird mit dem Mutter-Kind-Rollenverhältnis erklärt.²⁴² Die Vergabe eines spirituellen Namens signalisiere die spirituelle Geburt und den Erhalt einer neuen Identität. Die Praxis der Namensgebung ist weit verbreitet in heutigen spirituellen Bewegungen. Den Namen erhalten spirituell Strebende von ihren Meister_innen. Amma vergibt Namen manchmal von selbst – sie flüstert dann dem- oder derjenigen beim Darshan den neuen Namen ins Ohr. Meist jedoch wird sie um einen Namen gebeten. Sie antwortet häufig nicht sofort, sondern zum Teil erst Monate später, manchmal auch gar nicht, was zu großen Enttäuschungen führen kann. Der Erhalt eines Namens ruft hingegen oft intensive Reaktionen der Freude und Rührung hervor: „Yeah, we got it, we made it, she gave us a name! (...) I'm shaking, even more like after a big darshan!“ (englischer *devotee*, GN 12/13, nach der Vergabe von Namen an ein gutes Dutzend

²⁴⁰ Für manche mag Amma sogar ihre „wahre“ Mutter darstellen. Auch (innere) Konflikte sind nicht ausgeschlossen: „I'm scared of hurting my real mother, but I do feel . . . Yes, I see her as my mother, definitely.“ (*devotee*, zitiert nach Kleeman 2008).

²⁴¹ Auch in Kerala ist dieses Mutterideal stark ausgeprägt und genießt höchste gesellschaftliche Anerkennung. Moser und Younger nennen Ammas Figur und ihre Form des Darshan „the most dramatic example of a local tradition of Kerala transposing itself into a very modern and universal form (...) to those who know Kerala better, the idea of a hugging mother figure with a universal and modern outlook on life is one that seems to have an earlier history“ (Moser/Younger 2013: 152).

²⁴² So erklärt Swamini Krishnamrita die Praxis damit, dass eine Mutter auch Namen vergabe (ISW). Diese Deutung ist jedoch nicht Allgemeingut. Auf Nachfragen wird auf individuelle Interpretationen oder Intentionen verwiesen, aufgrund derer ein Name gewünscht wird. Der Name wird zum Teil als Hinweis für den weiteren spirituellen Weg und die individuellen Lebensaufgaben betrachtet. Die „Schwingung“ der Sanskritnamen spielt für einige zudem eine Rolle. Neue Namen vergibt Amma meist an internationale, seltener an indische *devotees*. Bei letzteren scheint der Wunsch nach einem neuen Namen nicht so stark ausgeprägt zu sein. Swamini erklärt dies damit, dass Inder_innen meist schon Sanskritnamen in Zeremonien erhalten hätten.

devotees, die mit Nachdruck kollektiv, unter anderem durch das Zeigen gemeinsam gestalteter Plakate, um Namen gebeten hatten).

Neben der Mutter-Kind-Analogie begegnet eine Emotionalisierung und Romantisierung der Meisterin-*devotee*-Beziehung.²⁴³ Die Gefühlsebene wird betont und Liebe als wesentlicher Bestandteil oder Fundament jener Beziehung angesehen. Einen sichtbaren Ausdruck findet jene Betonung der Gefühlsebene im häufig auftauchenden Symbol des Herzens, welches für die Liebe, spezieller für Ammas Liebe und Amma selbst sowie für Mitgefühl steht.²⁴⁴

Hingabe und Demut gegenüber der Guru sind weitere Charakteristika der Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees*. Sichtbaren Ausdruck nimmt dies zum Beispiel in der liebevoll gestalteten, mit Blumen verzierten Essensbox von Sara, auf welcher – in Malayalam und Englisch – zu lesen ist: „Amma’s Sara“.²⁴⁵ Die Verwendung des Possessivpronomens drückt völlige Hingabe aus. Ähnlich auch eine Äußerung von Swamini Krishnamrita: „Real disciples are like a brush in the hand of the master, totally flexible.“ (ISW). Damit einher geht Gehorsam gegenüber der Guru, deren Anweisungen befolgt werden müssen.

Wie erwähnt gilt als ein Hauptcharakteristikum der Beziehung die (mögliche) Nähe zu Amma, die auch einen großen, in der Gemeinschaft geteilten Wert und ein erstrebenswertes Ziel darstellt. Die Möglichkeiten und Inszenierungen von Nähe schwächen zudem das hierarchische Verhältnis oder setzen es gar außer Kraft. So benennt Heidemann, wenn er von der „social aesthetics of proximity“ (ebd. 2013) schreibt, physische Nähe als den Ausdruck einer Minimierung oder Abwesenheit von Hierarchie.

Vor allem bezüglich des spirituellen Fortschritts und persönlicher Entwicklung wird die Nähe zu Amma als bedeutsam angesehen. Sie soll wie bereits erwähnt die Wirksamkeit von Sadhana verstärken. Gleich zu Beginn des IAM-Einführungskurses wird beispielsweise auf die positive Wirkung jener Nähe in Bezug auf Lern- und Entwicklungsprozesse hingewiesen: „Here we have the loving blessing of amma’s physical proximity“ (FN 09/12). In diesem Zitat wird Nähe explizit als körperliche Nähe benannt. Physische Nähe bietet auch die Möglichkeit somato-sensorischen Austauschs, zum Beispiel die Möglichkeit, Blicke auszutauschen.

²⁴³ Eine Romantisierung der Gottes- und Guruliebe gründet sich auf mystische Traditionen, die Bhakti-Bewegung und vor allem den Vishnuismus und die Krishna-Verehrung (vgl. Steinmann 1986: 77ff.).

²⁴⁴ Nicht nur ist ein Herz auf Ammas offiziellem Logo zu sehen, es wird auch von den *devotees* bei vielen Gelegenheiten verwendet. So findet es sich auf privaten Gegenständen, *devotees* verzieren Kuchen oder andere Lebensmittel, zeichnen Herzchen wie Verliebte auf Blätter oder in den Sand. In der Schokoladenmanufaktur werden gerne Schokoladenherzen als Präsente in Auftrag gegeben, die Amma zum Darshan mitgebracht werden. Auch in der Gebäudestruktur des Ashrams begegnet dieses Symbol: In die Feuerstelle des Kalari-Tempels ist ein Herz eingearbeitet, auf welches der Pujari bei manchen Pujas Blütenblätter wirft.

²⁴⁵ Viele *devotees* verwenden als Namen in E-Mail-Adressen ähnliche Bezeichnungen.

Blicke sind im MAM (wie im Hinduismus allgemein, siehe zum Beispiel Eck 1985) von großer Bedeutung und dienen als wichtige Kommunikationsmittel. Ein Blick von Amma wird immer gedeutet – als (positives) Zeichen oder auch als Mahnung. Amma zu sehen und von ihr gesehen zu werden ist zudem so bedeutungsschwanger, da ihr Blick dem göttlichen Blick gleichgesetzt wird. Und dessen Gehalt veranschaulicht Dev folgendermaßen: „Über die Zeitalter hinweg existiert der Glaube, daß schon ein wohlwollender Blick von dieser Adi Parashakti, der Urkosmischen Kraft, alle Knoten unserer Leben löst und Glück und Stärke schenkt.“ (Dev 2000: 13). Darüber hinaus wird davon ausgegangen, dass eine kontemplative Betrachtung der Mata Wirkung zeigt und Veränderungen mit sich bringt: „Sie anzuschauen, was ich Stunden um Stunden machen könnte, berührt mein Innerstes. Es ist, als würde ihre Energie in mich übergehen.“ (deutsche *devotee*, GN 11/15). Die *devotees* hoffen, durch Betrachtung der Mata ähnlicher zu werden. Durch Blicke finden also Energie- und Segensübertragungen statt, die aber vor allem und in stärkerem Ausmaß bei direktem körperlichem Kontakt und bei Berührung erfolgen. Aber auch ohne die Aktivierung eines Sinneskanals, wird der bloße Aufenthalt in Ammas physischer Nähe als effizient angesehen, soll „transformierend“ (GN 12/13) wirken und wird als Sadhana betrachtet. Ammas Nähe ist daher auch einer der Hauptgründe für die Entscheidung, in Amritapuri zu leben.

Die *devotees* streben also größtmögliche Nähe und einen möglichst intimen Kontakt mit Amma an. Diese Intimität tendiert, wie Babb für die Radhasoami-Bewegung bemerkt, auch im MAM zur Identität. Babb verweist auf die Funktion des Guru, der stellvertretend für das Göttliche steht: „(T)hese transactions seem to involve what might best be characterized as a ‚physiological engagement‘ between devotee and the Supreme Being in the person of the guru. The result is the closest possible intimacy, tending toward identity“ (Babb 1983: 307). Ammas *devotees* sehnen sich nach eigener Aussage nach „Einssein“ (zum Beispiel deutscher *devotee*, GN 11/13) mit Amma und die Mata selbst betont immer wieder: „Amma and her children are one.“ (FN 01/14). Dieses angestrebte Ideal der Einheit wiederum, welches gleichzusetzen ist mit ‚Befreiung‘ oder ‚Erleuchtung‘ und damit dem Lebensziel schlechthin, findet vor allem Ausdruck in der körperlichen Nähe von Ammas Darshan, der rituellen Umarmung.

Neben dem Darshan gibt es jedoch zahlreiche weitere Strategien, um die ersehnte Nähe herzustellen. Viele *ashramites* sind einen Großteil ihrer Zeit damit beschäftigt auszukundschaften, wo sich Amma aufhält und zu versuchen, in ihrer Nähe zu sein oder gar einen Blick oder eine Berührung der Mata zu erhaschen. Dabei nehmen sie viele Stunden des

Wartens, oft in unangenehmen Positionen, im Stehen, in Hitze und Enge auf sich.²⁴⁶ Ein spezifisches Wissen über Abläufe, Ammas Verhalten, Informationen über ‚gute‘ Plätze im Ashram – ‚gut‘ sind Plätze, wenn sie sich in Ammas Nähe befinden oder uneingeschränkte Sicht auf die Mata bieten – liefert dabei Vorteile und kann mit der Zeit erworben werden.

Hinsichtlich der Nähe ist das Verweilen auf der Bühne auch von großer Bedeutung. Nach erhaltenem Darshan haben alle *devotees* die Möglichkeit, einige Zeit auf der Bühne Platz zu nehmen. Zu Ammas Seiten reihen sich am Boden Hockende auf, die in Meditation verweilen oder die Mata beobachten. Dabei findet eine ständige Bewegung auf der Bühne statt, die *devotees* dürfen immer näher an Amma heranrücken. Das ritualähnliche ‚Näherrücken‘ wird von sogenannten *stage monitors* angeleitet, die nach einer gewissen Zeit zum Vorwärtsrücken und die *devotees* in den ersten Reihen zum Verlassen der Bühne auffordern. Im Ashram gibt es für alle Anwesenden zudem feste Zeiten, zu welchen sie täglich eine halbe Stunde auf der Bühne sitzen dürfen beziehungsweise sollen – auf einem Informationsblatt ist zu lesen, dass das sog. *stage sitting* als eine Form von Sadhana ernst genommen werden solle und Ammas Wunsch entspräche (FN 10/13). Neben dem *stage sitting* existieren die Möglichkeiten des *star gazing* und *standing* – auf der Bühne stehen und Amma beobachten – welche allerdings *devotees* vorenthalten sind, die sehr viel Seva leisten oder eine hohe Position in der Ashram-Hierarchie innehaben. Seva auszuüben bietet weitere Gelegenheiten, für längere Zeit in Ammas Nähe zu gelangen, so beispielsweise durch das Putzen von Ammas *path*, der auch die Treppe zu ihren Zimmern beinhaltet, oder die Übernahme eines *stage seva* – eines Dienstes auf der Bühne während der Darshansessions. Dabei spielt nicht nur die spürbare physische Nähe eine Rolle, sondern auch der mögliche Blickkontakt. Vor allem dem *stage seva* wird hohe Bedeutung zugeschrieben, da der Guru direkt gedient werden kann. Eine deutsche *devotee* bemerkt gar, dass dieses Seva ihr „Verhältnis zu Amma völlig verändert“ (GN 12/13), es hätte ihre Beziehung und das Gefühl der Verbundenheit intensiviert hätte.

Die Mantravergabe ist ebenfalls ein starkes Nähe-Erlebnis. Sie ermöglicht es, längere Zeit in Ammas Nähe zu verweilen, da langsam in der Mantra-Wartelinie vorgerückt und auf einem Hocker direkt neben der Mata gewartet wird, bis sie sich schließlich dicht zu den Wartenden herabbeugt und das Mantra ins Ohr flüstert. Das Mantra kann als eine Art Medium betrachtet

²⁴⁶ An manchen Tagen, wie kurz vor Ammas Aufbruch zu Tourneen, verbringen die *devotees* ganze Tage in ‚Warteposition‘. Das Warten stellt gewissermaßen ebenfalls eine spirituelle Praxis oder Übung dar und scheint für die *devotees* keine Zeitverschwendug zu sein. Demutsvolles geduldiges Warten bringt die Unterwerfung und Devotion gegenüber der Guru zum Ausdruck und wird als Chance der ‚Ego-Auflösung‘ betrachtet. Ammas Zeit hingegen wird anders bewertet – es wird verhindert und geschieht so gut wie nie, dass die Mata warten muss.

werden: „Durch das Mantra wirst Du mit Amma verbunden (...) Immer, wenn ich mein Mantra rezitiere, fühle ich mich Amma ganz nah, sie ist dann ganz bei mir. (...) es wirkt wie eine Beruhigungspille, als wäre ich in Ammas Armen.“ (deutscher *devotee*, GN 05/10). Das Mantra wirkt also auch, wenn sinnlich-körperlicher Kontakt nicht möglich ist, und stärkt die *devotee*-Guru-Beziehung: Man geht einen „special bond“ (Swamini Krishnamrita, GN 09/12) ein.

Auch Strategien, die den Geschmackssinn ansprechen, stärken das Guru-Schüler-Verhältnis und nähren das Nähegefühl, so zum Beispiel der Erhalt von Prasad. Heidemann spricht gar von einer vereinigenden Wirkung („Prasaad unites god and devotees“, Heidemann 2013: 63), die auch Amma und ihre *devotees* betreffend beobachtet werden kann. Eine „Potenzierung der Nähe“ durch Essen unterstellt auch Portmann (ebd. 2003: 157). In dieser Hinsicht spielt vor allem das gemeinsame Essen mit Amma am Meditationstag (Dienstag) eine wesentliche Rolle. Das gemeinsame Essen transzendent traditionelle (brahmanische) Normen und Reinheitsgebote (vgl. Michaels 2012: 204). Es ist ein symbolischer Akt, dass Amma mit den *devotees* zusammen isst und dass alle Anwesenden gemeinsam, ungeachtet ihrer Herkunft und ihres Status, essen. Dass Amma Essen ausgibt, kann zudem als Symbol der (mütterlichen) Fürsorge gedeutet werden (vergleichbar mit der Darreichung von Reis im rituellen Kontext der Jenu Kurumba, vgl. Demmer/Heidemann 2003:15).

Amma verteilt aber nicht nur Essen an ihre *devotees*, sondern ihr wird als Ausdruck der Verbundenheit und des Respekts zum Darshan oft Essen dargebracht. *Devotees* reichen ihr Tabletts mit verschiedenen, häufig selbst angebauten und zubereiteten, Köstlichkeiten und füttern sie manches Mal. Amma füttert die *devotees* im Gegenzug mit ihren Fingern direkt in den Mund. Gegenseitiges Füttern, vor allem mit bloßen Händen, ist eine sehr sinnliche Handlung und gilt vielen als Akt der Liebe. Es drückt große Vertrautheit, Nähe und Intimität aus und verstärkt diese. Liebespaare füttern einander und Eltern ihre Kinder. Auch diese Handlung spielt wohl vor allem auf die (idealisierte) Mutter-Kind-Beziehung an, wenn auch eine genaue Deutung den *devotees* wie so oft nicht bewusst zu sein scheint. So bemerkt Swamini Krishnamrita in Bezug auf jenes Ritual: „I don't know why Amma is doing that. It is difficult to tell, why Amma is doing something. But, I would say, – it's a gesture. Like a mother. It is the expression of her love. And it is very purifying.“ (ISW). Ein äußerst sensibler und intimer Bereich, der Mund, wird berührt. Diese Berührung ist speziellen Menschen vorerthalten. Laut Heidemann ist das Füttern als indische Praxis „an expression of proximity and respect“ (ebd. 2013: 65). Es drücke die Abwesenheit von Hierarchie aus. Vor allem in

Indien muss zudem die Reinheitsthematik bedacht werden, schließlich wird das Essen berührt und – normalerweise – verunreinigt. Durch Ammas Berührung jedoch wird das Essen geheiligt und wirkt reinigend.

Eine äußerst begehrte weitere Möglichkeit, um die Beziehung zu Amma zu stärken, stellt das gemeinsame Reisen dar. Seit 1988 besucht Amma zahlreiche Länder auf der ganzen Welt, sie ist jedes Jahr vier bis sechs Monate auf Reisen. Jährliche Tourneen führen sie nach Europa und Nordamerika. Alle ein bis zwei Jahre finden verschiedene Reisen durch Indien statt. Amma wird auf ihren Tourneen von mehreren Hundert *devotees* begleitet.²⁴⁷ Jene Reisen werden als außergewöhnliche Chance und Lern- und Entwicklungsmöglichkeit angesehen. Auf einer Reise mit einem oder einer *Satguru*²⁴⁸ würde eine riesige Menge schlechten Karmas verbrannt. Ein amerikanischer *devotee* bemerkt: „If people knew about the benefit, they would sell their houses just to travel with her.“ (GN 02/14). Die *devotees* betrachten diese Fahrten als eine Art Pilgerfahrt. Im Gegensatz zu herkömmlichen Pilgerfahrten werden jedoch nicht heilige Orte und Gegenstände aufgesucht und die Route nach ebensolchen ausgelegt. Das ‚Heilige‘ in Gestalt von Ammas Person ist vielmehr selbst Teil der Pilgerfahrt, die Pilger folgen dem ‚heiligen Objekt‘ auf der Fahrt. Die Route ergibt sich dementsprechend daraus, an welche Orte die Mata gerufen wird, in Form von Einladungen lokaler Gruppen, die ein öffentliches Programm organisieren. In Indien wird die Route von Organisatoren des Ashrams bestimmt und es werden auch traditionelle Pilgerorte aufgesucht, vor allem aber die von Amma erbauten *Brahmasthanam*-Tempel.

Die Programme folgen immer demselben Ablauf: In Indien werden nach einem Satsang Bhajans gesungen, sodann eine *manasa puja* von Amma angeleitet, woraufhin der Darshan beginnt. Die internationalen Programme bestehen meist aus einem Tagesprogramm, welches mit einer gemeinsamen Meditation beginnt, auf die der Darshan folgt. Abends findet entweder Bhajan-Singen statt oder ein Satsang mit anschließender *atma puja*. Beide Programme enden mit der gemeinsamen Meditation, auf die der Darshan folgt. Die Programme bieten viel ästhetischen Input in Form von Musik, Essen, Gerüchen und stellen ein allumfassendes Sinnenerlebnis dar. Da sie meist in geschlossenen Räumen stattfinden, entsteht eine dichte

²⁴⁷ Im Januar 2015 reisten beispielsweise 800 *devotees* mit Amma durch Südindien. Eine Teilnahme an einer Tour setzt eine vorherige Anmeldung und die Bezahlung eines nicht geringen Betrages voraus. Fahrten, Unterkünfte und Essen werden organisiert. Gereist wird meist mit Bussen und übernachtet in großen Hallen auf Matten. Jene Fahrten stellen also keine Luxusreisen dar und bedeuten Verzicht auf Dusche, Schlafmangel, kaum Rückzugsmöglichkeiten und das Erdulden von Menschenmassen. Der genaue Reiseablauf unterliegt spontanen Änderungen und setzt hohe Flexibilität und Anpassungsfähigkeit voraus. Die *devotees* wissen meist bis kurz vor Aufbruch keine Abfahrtszeit. Beim Vorbereitungstreffen werden die Teilnehmenden auf diese Reiseumstände hingewiesen und die Tour als hervorragende Übung in Gleichmut und Demut angepriesen (FN 02/14).

²⁴⁸ *Satguru* bezeichnet einen spirituellen Meister, der die Selbstverwirklichung erreicht hat.

„besondere“ Atmosphäre, die sich von derjenigen der Alltagswelt stark unterscheidet. So bemerkt eine *devotee* auf einem Programm in der Schweiz, die Atmosphäre sei „wärmer als draußen“ und es sei „hart, wieder raus zu gehen“ am Ende des Programms, zurück in die „normale Welt“. Eine andere Besucherin drückt ihre Erfahrung auf einem deutschen Programm folgendermaßen aus: „Es ist nicht nur der Moment des Darshans, sondern das gesamte Zusammensein in diesen Hallen, was dieses Gefühl vermittelt. Ein Gefühl, wie im Schoß der Mutter zu sein, aufgehoben zu sein. Man ist wieder Kind, (...) in einer Parallelwelt“ (GN 11/11). Die Programme bieten einen räumlich-zeitlichen und ästhetischen Rahmen, der Sicherheit und Geborgenheit geben kann. Auch die Alltagsroutine und -etikette werden unterbrochen: „Man kann sich mal hinlegen und dösen, dann wieder zu Amma gehen, man ist wie in einer Blase. Es ist aufregend, der Alltagsrhythmus wird durcheinander gebracht (...) das lässt einen auch lebendiger fühlen.“ (ebd.). Dazu trägt auch das offene Zeigen von Gefühlen, wie „losheulen unter all den Menschen“ oder „Amma anhimmeln“ (ebd.), bei. Neben den Strategien, die räumlich-physische Nähe voraussetzen und bewirken, wird Verbundenheit über zahlreiche andere kommunikative und mediale Techniken hergestellt. Ein weiteres Ideal der Guru-*devotee*-Beziehung stellt dar, dem oder der Guru „alles zu erzählen“ (Veronika, GN 11/12). Vor allem aufgrund der Tatsache, dass Amma eine sehr große Anzahl an Anhänger_innen auf der ganzen Welt hat und persönliche *face-to-face*-Interaktion dauerhaft unmöglich ist, bedarf es anderer Kommunikationskanäle und -medien. Mit Amma können ihre *devotees* nicht nur in der persönlichen Begegnung, sondern auch in Gedanken oder mit Hilfe von Artefakten und Medien kommunizieren. In ihrer bildhaften Sprache drückt Amma dies folgendermaßen aus: „Though the sun is thousands of miles away, still the lotus blooms. Distance is no barrier. Amma is with you always.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2003: 57). Räumlich-körperliche Nähe gilt nicht als unabdingbare Voraussetzung für (das Gefühl der) Verbundenheit zwischen Amma und ihren „Kindern“: „More important than physical proximity to the Guru is having an inner tuning with Her. Once we have that tuning, our heartfelt desires to be close to Her will manifest“ (Matruvani Vol.25, No.5, December 2013: 31). Mehr als die üblichen senso-somatischen Kommunikationsmittel wird also eine innere Verbindung und Wahrnehmung angesprochen. Auch die Mata selbst bekundet manches Mal beim Darshan: „Amma is in your heart“ (GN 12/13) und lokalisiert sich so im Inneren der *devotees*. Diese Verbindung mit Amma wird als unabhängig von Körpern, Raum und Zeit und als – auch über dieses Leben hinaus – andauernd und permanent gedacht.

Von besonderer Bedeutung sind hinsichtlich der Kommunikation Träume und Visionen. Amma erscheine ‚persönlich in ihrer körperlichen Manifestation‘ oder in der Form einer anderen Gottheit im Traum und gebe konkrete Antworten oder Anweisungen (vgl. zum Beispiel GN 04/10, 07/12). Auch könnte es sein, dass sie ihre Botschaften nicht durch Worte vermittelt, sondern durch Bilder oder Emotionen. Die *devotees* erleben während des Träumens oder auch nach dem Aufwachen ein Gefühl innerer Klarheit und Gewissheit in Bezug auf ihre Frage- oder Problemstellung: „Alles Zweifeln hat ein Ende.“ (deutscher *devotee*, GN 04/10).

Neben den Träumen gibt es im täglichen Leben Eingebungen und Zeichen, die von Amma geschickt werden und den Weg weisen. Es bedarf permanenter Aufmerksamkeit im Alltag, damit die Zeichen nicht übersehen werden. Wie das Erlernen einer fremden Sprache kann laut Aussagen verschiedener *devotees* auch die Kommunikation mit Gott oder Amma erlernt und durch Übung verbessert werden. Im Laufe der Jahre erkenne man die Zeichen immer klarer und könne sie schneller und leichter deuten (vgl. zum Beispiel GN 08/12). Tatsächlich deuten viele *devotees* alles in ihrem Leben als Ammas Werk und Wille: „In Ammas Umfeld hat alles Bedeutung. Es gibt nichts Unbedeutendes!“ (deutsche *devotee*, GN 03/14). Jedes für Außenstehende noch so unbedeutend erscheinende Ereignis erhält einen tieferen Sinn und wird als Zeichen mit enthaltener Information gedeutet.

Darüber hinaus kommunizieren *devotees* mit Amma über Gebete, welche vor allem vor dem Einschlafen und vor der Meditation durchgeführt werden.²⁴⁹ Amma wird zudem während der Meditation visualisiert und um Hilfe gebeten. Auch das Verschriftlichen von Sorgen oder Fragen in an Amma gerichteten Texten wird als hilfreich erachtet. Die Schriftstücke sollen anschließend verbrannt, vergraben oder unter das Kopfkissen gelegt werden (FN 05/10, 11/12). Zudem stärkt die Ausführung des von Amma empfohlenen Sadhana – vor allem die Rezitation des *Lalita Sahasranama* und des von ihr erhaltenen Mantras – stärken die Guru-*devotee*-Verbindung. Intensive Nährerlebnisse haben *devotees* auch beim Durchführen von Pujas, so zum Beispiel ein amerikanischer *devotee*: „I always felt like I was feeding and

²⁴⁹ Bezuglich der Wirksamkeit von Gebeten beschäftigt einen Anhänger folgende Frage: „Amma, so viele Tausend Menschen beten zu dir. Ich fürchte, dass fast alle Leitungen belegt sein werden, wenn ich ein Mal nach Deiner Hilfe rufe. Was kannst Du mir in einem solchen Fall raten?“, woraufhin Amma antwortet: „Keine Sorge, mein Sohn. Du hast eine Direktverbindung. (...) Eigentlich hat jeder eine Hotline zu Gott. Die Qualität der Verbindung hängt jedoch ganz von der Innigkeit deines Gebets ab.“ (nach Swami Amritaswarupananda 2007: 121). Interessant ist an dieser Formulierung, dass der *devotee* und Amma die technikfremde und traditionelle Praktik des Gebetes vergleichen mit moderner Kommunikationstechnik und laut Ammas Aussage beide darin übereinstimmen, dass sie einwandfrei funktionieren und hundertprozentige Erreichbarkeit garantieren (was zumindest bezüglich moderner Technik ausgeschlossen werden kann!). Durch diesen Vergleich aus der Alltagswelt der *devotees* bringt Amma ihren Anhänger_innen das Gebet und die geistige Verbindung näher.

dressing Mother when I did puja, and I felt blessed while doing this. Every time I took care of the altar, cleaning and tidying it up, I felt Mother's presence. (...) The puja articles were like a living entity, they were alive, and it was as though they were living, breathing parts of the Mother." (zitiert nach Raj 2004: 210).

Auch Bilder stellen wichtige beziehungsst  kende Medien dar: „Pictures (...) serve (...) as a medium of contact and as evocative symbols of Ammachis physical and spiritual presence. (...) These souvenirs make Ammachi's presence in their midst concrete.“ (Raj 2004: 210). Fast alle *devotees* führen Bilder von Amma mit sich – im Geldbeutel, in Ringe oder Anhänger eingearbeitet, als Hintergrundmotiv auf Handys oder Notebooks – und verzieren zuhause ihre Wände oder Altäre mit ebensolchen. Auch auf dem Ashramgelände sind Abbildungen Ammas nahezu überall zu finden. In Zusammenhang mit den Abbildungen finden auch Verehrungspraktiken statt (Berührung, Verneigung, Arati).

Zudem fungieren andere Produkte wie Ringe, Malas und Armbänder (aus Rudraksha-Samen, Rosen-, Tulasi- oder Sandelholz) als Art ‚Souvenir‘-Gegenstände, die die Anh  nger_innen an Amma und an ihre spirituelle Praxis erinnern (sollen). Von besonderer Bedeutung ist dabei auch die Praxis der Segnung von Gegenständen. Dinge, die mit Amma in Berührung gekommen sind, gelten als gesegnet. Jeder Alltagsgegenstand kann so zu einem heiligen Objekt werden.²⁵⁰ Gesegnete Gegenstände und Substanzen sollen Ammas ‚Energie‘ tragen und transportieren.²⁵¹ Weitere Gegenstände können so gesegnet werden: „I just got blessed my doll, and now I blessed my Rudraksha with my doll!“ (12-jähriges Mädchen aus USA, GN 12/12).

Ein weiteres verbreitetes Hilfsmittel stellt die in vorherigem Zitat erwähnte Amma-Puppe dar. Hierbei handelt es sich um kleine, im Ashram angefertigte handgemachte Puppen, die Amma nachgestellt sind und von ihr gesegnet werden.²⁵² Wenn sie sich nicht in Ammas persönlicher Nähe aufhalten können, dient diese Puppe den *devotees* als ‚Ersatz‘. Dieser Puppe können

²⁵⁰ Laut Kohl würde die Geschichte der Religionen belegen, dass nahezu jeder Gegenstand in den Rang eines Symbols des Heiligen erhoben werden kann. Es hänge nicht von den materiellen Eigenschaften des Gegenstandes, sondern von „individuellen oder kollektiven Erfahrungen, mit denen er einmal verkn  pt war, (...) ab, ob er als ein das Transzendenten verk  rpernder Gegenstand: als sakrales Objekt, angesehen wird“ (Kohl 2003: 10).

²⁵¹ Daher wird angestrebt, mit Gesegnetem in körperlichen Kontakt zu kommen, vor allem durch Berührung. Die Energie und der Segen Ammas gehen so auf die *devotees* 脿ber. Als besonders effektiv gilt die Einnahme berührter Nahrung. Auch das Pool-Wasser wird, nachdem Amma darin geschwommen ist, lange nicht gewechselt und von *devotees* sogar getrunken. Gesegnete Objekte unterschiedlichster Art stellen einen großen Wert in der Gemeinschaft dar und können im Ashram und auf den Programmen erworben werden.

²⁵² Die kleinen Amma-Nachbildungen gibt es in drei verschiedenen Gr  ßen (in Europa erhältlich für 45, 90 und 180 Euro). Passend dazu gibt es verschiedene ‚Sets‘, zum Beispiel ein Devi-Bhava-Set mit buntem Sari, (Kopf-)schmuck und Girlande. Auch verschiedene Gottheiten gibt es in Puppenform, am verbreitetsten ist jedoch die Amma-Puppe. Im ‚Amma-Puppenkrankenhaus‘ können Reparaturen und Auffrischungen durchgeführt werden.

stellvertretend die Sorgen erzählt werden, sie kann um Hilfe und Beistand gebeten werden. Diese Puppen können – wie Amma selbst – „Darshan geben“. So bemerkt die junge amerikanische *devotee* nach Segnung ihrer Amma-Puppe: „Now I get darshan every day!“ (GN 12/12). Manche *devotees* führen die Puppe immer bei sich, andere sprechen jeden Abend mit ihr, meditieren oder schlafen mit ihr im Arm. Dieses Verhalten erinnert an kindliches Benehmen und unterstreicht das Mutter-Kind-Verhältnis zwischen Amma und ihren *devotees*. Die Puppen bieten eine Möglichkeit, Kind zu sein und Kindlichkeit auszuleben.

Im hinduistischen Kontext ist ein inniger, liebevoller Umgang mit materialisierten Formen von Göttern in der Gestalt von Ikonen oder Statuen, die wie die Götter selbst verehrt und umsorgt werden, da sie als Wohnsitz von Gottheiten angesehen werden, nicht ungewöhnlich. In Zeremonien werden jene Statuen gewaschen, neu eingekleidet und geschmückt, mit Opfergaben, Essen und Trinken beschenkt (vgl. zum Beispiel Knott 2009: 86). Die Amma-Puppen-Strategie kann als Erweiterung jener Statuenverehrung angesehen werden, wobei die Puppe ein näheres und intimeres Verhältnis zwischen *devotee* und Gottheit ermöglicht, da die *devotees* die Puppe ständig mit sich führen können. Die Gottheit verlässt so den üblichen Platz – den Altar, Schrein oder Tempel – und wird unmittelbarer in den Alltag der Verehrer_innen integriert. Die Situation, in welcher verehrt wird, ist nicht mehr durch räumlich-zeitliche Begrenzungen eingeschränkt wie im Falle des öffentlichen Darshans oder eines Tempel- oder Pujabesuches, sondern die Verehrung wird jederzeit und allerorts durchführbar. Karthika umschreibt eindrücklich:

Die (Puppen, Anm. A.M.) sind Gold wert, kann man nicht bezahlen. Die leben richtig, da ist Ammas Energie drin. Da hat man was zum Anfassen. (...) Jeder hat ja seine schlechten Zeiten, und die geben echt Trost. (...) Das baut sich so auf über die Jahre. (...) Und dann hat man seine Rituale mit denen und die integrieren sich so in den Alltag. (GN 09/12)

Karthika hat eine Beziehung mit ihrer Puppe, die mit einer zwischenmenschlichen Beziehung durchaus vergleichbar ist. Sie redet mit der Puppe, verabschiedet sich von ihr, wenn sie das Zimmer verlässt, fühlt sich durch die Puppe weniger alleine. Der Puppe wird ein eigener Wille, Wunsch und Geschmackssinn unterstellt.²⁵³ Sie ist in den Augen der Anhängerin ein Gegenüber, ein sozialer Interakteur.²⁵⁴ Besonders betont wird dabei auch das ästhetische Erlebnis der Berührung („was zum Anfassen“).

²⁵³ So erzählt sie bei anderer Gelegenheit, dass sie ihrer Amma-Puppe ein neues blaues Kleid gekauft hat, welches der Puppe „aber nicht gefallen“ hätte. Nun habe die Puppe ein rosafarbenes und sei „glückselig“ (GN 09/12).

²⁵⁴ Nicht-menschliche Akteure gibt es mehrere in der religiösen Bewegung um Amma, so auch Bilder, Statuen, Malas. Im Sinne der Actor-Network-Theory (vgl. Ruffing 2009: 29ff.) ist Karthika mit ihrer Puppe ein Aktant. Das Verhalten ergibt sich im Zusammenspiel zwischen K. und der Puppe. Zum Netzwerk zählt zudem das

Des Weiteren existiert ein umfangreiches und sich ständig erweiterndes Angebot an Büchern (die Ammas Lehre in Form von Dialogen und Geschichten oder Erfahrungen von *devotees* enthalten), DVDs (über Ammas Leben oder ihre Welttourneen) und CDs mit Bhajans. Auch verschiedene Formen von Duftprodukten – Räucherstäbchen, Ammas Parfums, Essenzen – aktualisieren Emotionen der Verbundenheit und bewirken in den *devotees* ein Gefühl von Ammas Anwesenheit. Die Produkte stellen zum Teil für andere wahrnehmbare Zeichen der Verbundenheit zu Amma dar und ‚stigmatisieren‘. *Devotees* erkennen einander an den silbernen Mala-Ringen oder auch am Rosenparfum.

Amma und ihre Organisation nutzen zudem verschiedenste Formen moderner Medien.²⁵⁵ Es existieren verschiedene Internetauftritte (allen voran die Homepage des Ashrams: www.amritapuri.org),²⁵⁶ der Fernsehsender *Amrita-TV*, die Zeitschrift *Matruvani*, der Internet-Newsletter *Amritavani* und diverse Internet-Blogs. Social Media wie Twitter (*AmmaChimes*), Facebook,²⁵⁷ SMS, wie auch Youtube, Vimeo, Gplus, Instagram, Pinterest werden genutzt. Über (Live-)Webcasts (unter <http://www.amritapuri.org/eservices/webcast>, zuletzt geprüft am 18.1.18) können Videobotschaften von Amma, beispielsweise zu *Navaratri* oder Neujahr, empfangen werden. Regelmässig finden Übertragungen der Devi-Bhava-Nächte statt.²⁵⁸ Die Gemeinschaft der *devotees* rückt so weltweit über weite Distanzen

Umfeld, das ein derartiges Verhalten ermöglicht, das einen gewissen *Background* bietet, gewisse Werte und Normen bereitstellt – nämlich, dass dieses Verhalten toleriert oder sogar geschätzt wird – und in welchem die Puppe hergestellt wird.

²⁵⁵ Vgl. hierzu auch Warrier 2013. Auch andere Organisationen nutzen das Internet für ihr spirituelles Angebot: Es werden Online-Pujas angeboten (zum Beispiel <http://www.spiritualpuja.com>, zuletzt geprüft am 18.1.18) oder Internet-Meditationen (zum Beispiel von Art of Living, <http://www.artofliving.org/de-de/meditation/gefuehrte-meditation/online-meditierenangeboten>, oder Mother-Meera-Meditationen im Livestream, <http://livestream.com/accounts/5660265>, zuletzt geprüft am 18.1.18). Hinsichtlich des Einsatzes moderner Medien im religiösen Bereich kann gefragt werden, ob und inwiefern diese Medien die Ästhetik der religiösen Praxis verändern.

²⁵⁶ Der MAM und sämtliche Unterorganisationen weisen eine starke Internetpräsenz auf. So ergibt die Suche über die Suchmaschine „Google“ mit dem Stichwort „Mata Amritanandamayi Ma“ ungefähr 504000 Ergebnisse (Stand 2.2.22). Neben den Seiten der Landes- und Ortsgruppen (wie <https://www.amrita.in/>; <https://amma.org/>; <https://www.amma.de/>; zuletzt geprüft am 2.2.22) existieren Seiten der Universitäten (<http://www.amrita.edu>; zuletzt geprüft am 2.2.22), der Dachorganisation „Embracing the World“ (<https://www.embracingtheworld.org>; zuletzt geprüft am 2.2.22), der von Amma entwickelten Meditationsmethode (<https://www.iam-meditation.org>; zuletzt geprüft am 2.2.22) oder der Umweltinitiative Green Friends (www.greenfriends-europe.org; zuletzt geprüft am 2.2.22). Die Internetseiten sind professionell gestaltet und vermitteln einen seriösen, bodenständigen, vertrauenserweckenden Eindruck, was beispielsweise durch den Einsatz ‚erdiger‘ Farben wie Grün- und Brauntönen erreicht wird.

²⁵⁷ Im Juni 2014 hat Amma auf die Bitte einiger *devotees* hin ihre Facebook-Seite eröffnet und gesegnet. Auch der Dalai Lama hat den ‚Cyberspace‘ gesegnet und so zu einem „sacred and spiritual space“ gemacht (vgl. <http://www.namgyal.org/blessings/cyberspace.cfm>; zuletzt geprüft am 18.1.18).

²⁵⁸ In Amritapuri werden derartige Live-Übertragungen auf große Leinwände projiziert. Dabei wird auf eine ‚Interaktion‘ zwischen Amma und den *devotees* Wert gelegt. Amma soll ihre ‚Kinder‘ sehen können – auf die Bildschirme wird der Text projiziert: „Please come closer for Amma to see!“. Die Übertragungen von Devi Bhava sind vor allem deshalb von Bedeutung, da Devi Bhava im Ashram seit mehreren Jahren nicht mehr stattfindet und mittellose *devotees* und Brahmachari(ni)s nur über Webcast die Möglichkeit haben teilzunehmen.

zusammen.²⁵⁹ Die international verstreute Gemeinde nutzt das mediale Angebot, allerdings genießen nicht alle *devotees* die Möglichkeit der Nutzung moderner Medien. Dorfbewohner_innen entlegener ländlicher Gebiete oder auch viele *ashramites* haben keinen Zugang zum Internet.

Bezüglich des öffentlichen Erscheinungsbildes wird sehr auf das nach außen dringende Image geachtet. Die Internetseiten (wie auch andere Medienauftritte) sind professionell gestaltet und vermitteln einen seriösen, bodenständigen, vertrauenserweckenden Eindruck, was beispielsweise durch den Einsatz ‚erdiger‘ Farben wie Ockergelb und Brauntönen erreicht wird. Texte werden geschützt und kontrolliert. Auf den Wortlaut wird sehr geachtet, die Texte müssen Wort für Wort übersetzt werden. Bhavani, die einige Übersetzungen ins Englische und Deutsche vornimmt, spricht auch bezüglich der Sprache von einem „Amma-Style“ (GN 11/12), der sich in der Sprache niederschlägt beziehungsweise über die Sprache hergestellt und aufrechterhalten wird.

Auch künstlerische Formen begegnen in der ‚Praxis der Verbundenheit‘. Sie dienen sowohl dem Ausdruck wie auch der Verfestigung der Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees*. Die *devotees* drücken ihre Liebe und Verbundenheit über Gedichte, selbstgemalte Bilder, Gesänge, Theaterstücke oder Filme aus.

Wie ersichtlich wurde, spielen Sinne und Sinnlichkeit eine äußerst prominente Rolle in der Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees*. Dabei werden alle fünf klassischen Sinne angesprochen, aber die Sinne, die am meisten zum Einsatz kommen, sind der Berührungs- und der Sehsinn.²⁶⁰ Zudem sprechen *devotees* sehr häufig davon, dass Amma ihr Herz öffnen würde und sie die Mata ‚mit dem Herzen wahrnehmen‘ würden. Die Liebe zu Amma oder die Sehnsucht nach ihr spüren sie ‚im Herzen‘, sie empfinden körperliche Sensationen in der Herzgegend. Alternativ können auch in der Magen- oder Bauchgegend körperliche Empfindungen auftreten.²⁶¹

²⁵⁹ Internet transzendierte das Raum-Zeit-Gefüge des Alltags. Die *devotees* treffen sich im ‚Cyberspace‘: „(...) connected people leave their physical time-space singularities and enter into cybertime and cyberspace“, Karaflogka 2006: 205). Karaflogka stellt zudem fest, dass das Internet traditionelle religiöse Autoritäten schwächen würde. Dies trifft in Ammas Fall meines Erachtens nicht zu. Ihre Autorität wird durch die Ausweitung der Erreichbarkeit und ihres möglichen Einflusses eher verstärkt.

²⁶⁰ Auch auf der Homepage von Amritapuri wird man durch eine Bilderfolge begrüßt, die Amma in verschiedenen Situationen zeigt und deren Begleittext die beiden erwähnten Sinne anspricht: „Like the Spring... For a touch... Her touch... For a glance... Her glance.“ (http://www.amritapuri.org/yatra/action~month/exact_date~1454265000/request_format~html, zuletzt geprüft am 3.1.15). Ohne dass ich hier weiter darauf eingehe, möchte ich anmerken, dass der vielfältige Einsatz moderner Medien, vor allem des Internets, eine ästhetisch völlig anders strukturierte Kommunikation als bei persönlicher Begegnung mit sich bringt. Auch Warrier weist darauf hin, dass das Internet die Wahrnehmungsstruktur verändert (vgl. Warrier 2013).

²⁶¹ Manche *devotees* berichten von einer Veränderung der Wahrnehmung in Ammas Nähe. Dies betreffe vor allem die Wahrnehmung von Amma selbst, die im Laufe der Jahre immer ‚stärker‘ würde. Amma würde mit der

Es existiert eine Vielfalt sinnlich wahrnehmbarer Formen und Ausdrücke, die die Beziehung zwischen Amma und ihren *devotees* stärken. Diese sind für das Gefühl der Verbundenheit zu und Kommunikation mit Amma aber nicht immer notwendig. Die Verbindung funktioniert auch ohne sinnlich wahrnehmbaren Austausch. Dies steht im Gegensatz zur Kommunikation im Alltag, die sinnlich wahrnehmbare Kodierungen und Zeichen voraussetzt. Durch die mannigfaltigen Kommunikationstechniken und Verbindungsmöglichkeiten ist Amma jederzeit und allerorts präsent und erreichbar für ihre ‚Kinder‘, die *devotees* befinden sich in permanenter Kommunikation mit ihrer Guru, völlig unabhängig von deren körperlicher Präsenz. Dies scheint ein tiefes Bedürfnis ihrer *devotees* zu stillen.

Bemerkenswert ist zudem, dass Amma mit gewissen Sinneseindrücken und ästhetischen Qualitäten assoziiert wird. Ihr Körpergeruch wäre wohlriechend und süßlich, sie wird vor allem mit Rosenduft in Verbindung gebracht. Eine deutsche *devotee* bemerkt hinsichtlich der Ashramschokolade, sie würde bei deren Genuss „Ammas Süße schmecken“ (GN 11/13). In diesem Sinne kann der Verzehr von Schokolade als spirituelle Praxis betrachtet werden. Laut Barlösius drückt sich darin auch eine soziale Nähe aus: Distanzierte, unpersönliche Beziehungen würden mit Begriffen des Sehens und Hörens umschrieben, emotional besetzte, nahe soziale Verhältnisse mit sinnlich-anschaulichen Begriffen, die an Geruch und Geschmack erinnern (Barlösius 2000: 29). Des Weiteren wird die Mata mit Weichheit, Wärme und Licht in Verbindung gebracht. Womit sie aber am meisten assoziiert wird und was als ihre Besonderheit schlechthin gilt, ist natürlich die Umarmung und somit der Berührungssinn.

3.2.2 Darshan

Darshan – die Betrachtung einer oder in einem weiteren Sinne die Begegnung mit einer wahrnehmbaren Form des Göttlichen, einer/einem Guru oder Heiligen – ist fester Bestandteil hinduistischer Religionsausübung. Die häufigste Form des Darshans findet in Privathaushalten oder in Tempeln statt, wenn Götterbilder oder Statuen betrachtet werden. In manchen Tempeln gibt es spezielle Darshanzeiten, zu welchen der Anblick des ansonsten durch Türen oder Vorhänge verborgenen Idols ermöglicht wird. Der wort- und gestenlose Augengruß (*darsana*) sei der eigentliche Gruß zwischen Göttern und Menschen, denn im

Zeit ‚anders gesehen‘ oder als ‚immer schöner‘ empfunden. Diese Veränderung wird mit Emotionen in Zusammenhang gebracht. Eine Steigerung der Sympathie und Liebe gegenüber Amma würde die Wahrnehmung verändern. Häufig ist auch zu hören, dass die Zeit im Ashram und speziell in Ammas Nähe sehr schnell vergehe. Die Zeitwahrnehmung verändere sich und manche *devotees* verlieren nach eigener Aussage jegliches ‚Gefühl für die Zeit‘.

Treffen des Blickes von Menschen und Göttern ereigne sich laut einer verbreiteten Vorstellung die wahre Begegnung beider (Michaels 2010: 101). Laut Eck ist „the central act of hindu worship (...) to stand in the presence of the deity and to behold the image with one's own eyes, to see and be seen by the deity“ (Eck 1985: 1f.). Die Gottheit wäre im Bildnis anwesend und durch die Augen erhielten die Betrachter den Segen des Göttlichen. *Devotees* wollen also ihre Gottheiten sehen und von ihnen gesehen werden, da sie sich großen Nutzen davon versprechen.

Die Praxis des Darshans betont und involviert in ihrer klassischen Form vor allem den Sehsinn. Dies schlägt sich auch in der Form beziehungsweise der Darstellung des Sinnesorgans nieder. Häufig sind die Augen von Abbildungen oder Statuen sehr groß oder stark betont (vgl. ebd.). Sehen stünde auch nicht nur in Zusammenhang mit den *rishis* oder ‚Sehern‘, sondern würde als Teil allen Lernens und Wissens betrachtet werden (ebd.).

Sehen meint im hinduistischen Kontext nicht nur das sinnliche Wahrnehmen über die Augen und den Sehsinn.²⁶² Babb führt an, dass in manchen Hindu-Traditionen Sehen begriffen würde als ein „outward reaching process“ (Babb 1981: 393): „'(S)eeing' is clearly not conceived as passive product of sensory data originating in the outer world, but rather seems to be imaged as an extrusive and acquisitive 'seeing flow' that emanates from the inner person, outward through the eyes, to engage directly with objects seen, and to bring something of those objects back to the seer.“ (ebd. 396f.). Das Sehen sei ein Medium und brächte Sehende und Gesehenes in tatsächlichen Kontakt, und mehr noch: „in a sense (one) becomes, what one sees.“ (ebd.). Es wird davon ausgegangen, dass allein der Anblick einer Guru oder eines Götterabildes zu einer Übertragung von Segen und gewisser wohltuender, nützlicher Energien und Qualitäten von der göttlichen Gestalt zum Betrachtenden führt (vgl. Warrier 2005: 67): „Under the right circumstances devotees are thereby enabled to take into themselves, by means of vision, something of the inner virtue or power of the deity, including the deity's own power of seeing.“ (Babb 1981: 387).

Auch die Begegnung mit lebenden Gurus wird Darshan genannt. Dabei erscheint der oder die Guru meist an exponierter, gut sichtbarer Stelle. Die genaue Form des Darshans unterscheidet sich von Guru zu Guru.²⁶³ Eher selten konnten und können *devotees* in unmittelbare Nähe des oder der Guru gelangen. Traditionell findet Körperkontakt zwischen Guru und Schüler nur

²⁶² Verwiesen sei auch auf Konzepte ‚andersartiger‘ Wahrnehmung – die ‚innere Schau‘, ‚Gottesschau‘ oder das ‚dritte Auge‘.

²⁶³ Mutter Meera beispielsweise gibt Darshan in absoluter Stille, „Rajneesh“ Chandra Mohan Jain („Osho“) oder Sai Baba sprachen bei ihren Darshans häufig in riesigen Hallen zu Hunderten von Leuten, Sai Baba war außerdem bekannt für seine ‚Wundertätigkeit‘.

statt, wenn der Schüler die Füße der Guru berührt, als Zeichen der Unterordnung und Achtung, oder wenn die Guru den *devotee*, nachdem letzterer sich zu Füßen der ersteren niedergeworfen hat, segnet, indem sie mit der Hand seinen Kopf berührt.

Gerade in dieser Hinsicht gilt Ammas Form des Darshans²⁶⁴ in Gestalt einer Umarmung als eine beispiellose Neuheit, als einzigartig, innovativ und ‚revolutionär‘, denn die physische Nähe einer Umarmung ist unkonventionell:

Heilige halten sich nicht an konventionelle Verhaltensregeln, ihr Benehmen ist oft rätselhaft. Es gibt Heilige, die immer schweigen; und es gibt diese Frau, Mata Amritanandamayi, genannt Amma („Mutter“), die alle Menschen ohne Unterschied umarmt und liebkost, als ob sie kleine Kinder wären. Ihr Verhalten würde überall auf der Welt ungewöhnlich wirken – in der indischen Kastengesellschaft mit ihren Reinheits- und Meidungsregeln, ihren ausgeprägten Berührungsängsten, wirkt es revolutionär.

(Vogelsanger 2005)

Daher beschreibt Raj Ammas Darshan als einen Diskurs, „where tradition is at once defied, redefined, and transcended“ (Raj 2004: 205). Das Besondere an Ammas Darshan sei die Körperlichkeit, welche in direktem Kontrast zu den Hindu-Normen und -Vorschriften stünde oder sogar deren Missachtung ausdrücke: „(D)arshan is no doubt the appropriate mode of interaction. But in form and function, (...) radically differs from the traditional pattern insofar as it entails close and intense bodily contact in the form of touching, hugging, and kissing“ (ebd. 214).²⁶⁵ Der öffentliche Körperkontakt zwischen Mann und Frau, besonders zwischen einander Fremden, ist in Indien immer noch stark tabuisiert, zwischengeschlechtliche Berührung im öffentlichen Raum hochgradig reglementiert und politisiert. Und auch Regeln des Reinheitsgebotes, welche besonders im Umgang und Kontakt mit ‚Heiligem‘, so besonders auch in der Begegnung mit einem Guru, von Bedeutung sind und Körperkontakt streng reglementieren oder ausschließen, werden durch die Umarmung relativiert, ebenso traditionelle Kastengrenzen. Mit ihrer Umarmung zeige Amma, dass es keine Unterschiede gibt zwischen Mann und Frau, Arm und Reich, hoher und niederer Kaste und auch nicht zwischen spirituellem Lehrer und Schüler (vgl. Osammor 2012). Sie löst die traditionell übliche körperliche Distanz zwischen verschiedenen Gesellschaftsmitgliedern auf und schmälert mit dieser körperlichen Geste das hierarchische Verhältnis jener sozialen Positionen.²⁶⁶ Die Intimität der Umarmung bricht mit allen Restriktionen bezüglich des

²⁶⁴ Ammas Darshans sind kostenlos, öffentlich und frei zugänglich. Es gibt keine Einlasskontrolle. Viele Gurus empfangen Anhänger nur nach Voranmeldung oder kontrollieren den Zugang zu den Darshans. Bei Osho beispielsweise musste eine „Geruchskontrolle“ passiert werden (vgl. Horn 1982). Keine Personengruppe scheint bei Amma ausgeschlossen zu werden. Allerdings ist auffällig, dass auf europäischen Programmen wenige *People of Color* anzutreffen sind und auch andere Personengruppen wie Rollstuhlfahrer_innen unterrepräsentiert sind.

²⁶⁵ Raj stellt in diesem Zusammenhang die Vermutung an, dass ihre eigene niedrige Herkunftskaste ihr erleichtert, religiöse und soziale Normen zu überschreiten (Raj 2004: 214).

²⁶⁶ Der Darshan wird häufig als Geste und somit als Ausdruck von etwas, als symbolische Handlung bezeichnet. Das weist darauf hin, dass er neben der Erfahrungsebene eine starke Symbolkraft innehält. Er wird nicht nur als

körperlichen Kontaktes zwischen den Geschlechtern und untergräbt die Norm der Hierarchie, die üblicherweise das Guru-Schüler- oder Gottheit-*devotee*-Verhältnis bestimmt. Das Darshanerlebnis steht jenseits aller Konvention, so scheint es, und den *devotees* das Erlebnis des Darshans zu ermöglichen, stellt eine höhere Priorität dar als die Einhaltung von Reinheitsgeboten oder sonstigen sozialen Normen.²⁶⁷

Die Umarmungen hätten spontan begonnen, da die Mata die Menschen, die zu ihr kamen und über ihr Leid klagten, getröstet habe: „Amma says that this embrace is Amma’s nature – a mother expressing her love to her children. However, we can say it is a unique expression of universal love“ (IM 10: 2). Die Umarmung repräsentiere „giving and motherhood“ (ebd.) und entspricht dem Idealtypus der liebenden, fürsorglichen Mutter.²⁶⁸ Die *devotees* betonen den mütterlichen Aspekt von Ammas Person und Geste nicht zuletzt deshalb, da durch die Idealisierung ihres Status als die göttliche Mutter der ungewöhnliche Körperkontakt gerechtfertigt werden kann beziehungsweise die Identifizierung von Amma mit Devi jenen Kontakt – zumindest für Inder_innen, für die er ein Tabu darstellt – überhaupt erst möglich macht. Zudem ist der Kontakt äußerst streng kontrolliert und geregelt. Nur so kann diese Nähe stattfinden. Die strenge ‚Formalisierung‘ der Berührung und der strikte, immer gleiche mechanische Ablauf legitimieren die Berührung der Umarmung.

Wie eingangs erwähnt, führt allein der Anblick einer Guru oder eines Götterabbildes laut devotionaler Glaubensausrichtung zu einer Übertragung gewisser wohltuender und nützlicher Energien und Qualitäten von der göttlichen Gestalt zum Betrachter (Warrier 2005: 67). Die positiven Effekte des Darshans vervielfachen sich in der Vorstellung der Gläubigen um ein riesiges Ausmaß, wenn die Guru eine körperliche Berührung, zumal eine innige Umarmung, gestattet. So bemerkt ein indisches *devotee*:

ästhetisches Ereignis wahrgenommen, nicht nur als persönliche Erfahrung oder einfache Handlung, als körperliche Umarmung. Der Darshan enthält noch eine zusätzliche Bedeutungsschicht und weist eine mehrschichtige Bedeutung auf. Besonders häufig wird die Umarmung als Symbol für das Geben, das Mitgefühl, die (universelle) Liebe und die Einheit angesehen. Weitere Assoziationen sind die Umarmung einer Mutter, Fürsorglichkeit, Schutz und Wärme. „Embracing the world“ steht für: die Welt annehmen, lieben, schützen.

²⁶⁷ Üblicher Weise muss vor dem Besuch eines Tempels oder der Begegnung mit einem Guru ein Bad genommen und frische Kleidung getragen werden. Auch bei Ammas Darshan wird darum gebeten, in sauberem und ordentlichem Outfit und mit gewaschenem Haar zu erscheinen. Jedoch wird dieses Gebot nicht allzu streng verfolgt, wenn es darum geht, einen Darshan stattfinden zu lassen: „He told me to go quickly because darshan was coming to an end (...) It did not matter whether I was clean or not.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2003: 15).

²⁶⁸ Eine Assoziation mit Weiblichkeit findet sich hinsichtlich Berührung laut Classen auch im westlichen Kontext: „In parts of western europe, women have been traditionally associated with the ‚lower‘ sensual realms of touch, taste, and smell, in bedroom, nursery and kitchen (...) men with ‚higher‘ intellectual realms of sight and hearing.“ (Classen 1997: 409). Und Peloquin (1989) betont die „power“ oder „magic“ von Berührung und spricht sich für empathische Berührung in Pflegeberufen aus, aufgrund der zugeschriebenen Kraft und „ability to embody care“ (299).

In India we see any number of Gurus. Nobody ever touches. No one allows you that much freedom or access. They always keep you at a distance (...) If a person approaches her even for a tenth of a second, and touches her, all the person's prarabdha [karmic burden accumulated from past lives] gets burnt up. Beyond that Amma hugs and kisses you. That way you cannot imagine the extent of benefit to yourself. (zit. nach ebd. 68)

Amma selbst betont: „It's not just a physical hug, it is actually transmitting the power of pure energy. (...) Love is the purest form of energy. Love can transform.“²⁶⁹ Mit ihrer Umarmung wolle sie in den Menschen einen „spirit of giving“ wecken, was ihren Darshan in einen noch größeren Kontext setzt: „ Amma's embraces are not a drama, son (laughs). (...) society takes birth from people. So by affecting individuals you can make changes in the society and, through it, in the world. (...) So if you can touch people, you can touch the world.“ (Sreedharan 2002).

Der Darshan ist der hauptsächliche Kommunikationsort zwischen *devotees* und Amma. Er bietet die Gelegenheit, Amma persönlich etwas zu fragen oder eine Botschaft von ihr zu empfangen, ein Mantra oder einen spirituellen Namen zu erhalten, einen Gegenstand und sich selbst segnen zu lassen oder Amma Zuneigung und Verehrung zu zeigen. Letzteres kann in Form von Worten oder Briefen und Geschenken geschehen.²⁷⁰ Die Darreichung von Gaben zeigt Ehrerbietung und gilt als Ausdruck von Bhakti. Oder man legt Amma die eigenen Laster wortwörtlich zu Füßen: „Ich hab Amma ein Tablett mitgebracht mit vielen Süßigkeiten und Cashews“ (Pavithra, GN 09/12), in der Hoffnung, von der Essenslust befreit zu werden. Auch die Segnung von Gegenständen wie Arbeitsgeräten, Laptops, Bildern, Malas etc. der *devotees* findet beim Darshan statt. Dabei ist es ausreichend, wenn Amma den Gegenstand berührt. In Erweiterung der Berührung küsst sie manchmal die Gegenstände und bewirft sie mit Blumen. Der Darshan stellt eine durchdachte Inszenierung mit einer spezifischen Dramaturgie dar²⁷¹ und findet üblicherweise auf einer, oftmals mit Blumengirlanden, Stoffen, Teppichen und Bildern verzierten Bühne statt – im Ashram in der *Big Hall* und auf internationalen

²⁶⁹ Aus einem Interview in einer australischen Zeitung, siehe <http://www.heraldsun.com.au/news/breaking-news/hundreds-flock-to-hug-spiritual-leader-in-sydney/story-e6frf7jx-1226331689271>; zul.geprüft am 22.4.12.

²⁷⁰ Bei manchen Programmen wird an Tischen Papier und Stift zur Verfügung gestellt, um diese Praxis zu fördern. Die Briefe und Zettel werden beim Darshan in Empfang genommen und gesammelt. Als Geschenke werden häufig Obst oder andere Lebensmittel mitgebracht. Präsente können auch vor Ort, auf dem Weg zum Darshan, gekauft werden an Ständen vor der Bühne (ab 150 Rupees beziehungsweise gegen Spende): Blumengirlanden, Obstschalen, Schokolade. Die Präsente zirkulieren, sie werden Amma überreicht und dann wieder zum Verkaufsstand zurückgebracht. Dies macht den symbolischen Charakter besonders deutlich. Mitgebrachte Dinge werden gesammelt und größtenteils an Ständen am Ende des Programmes wieder verkauft. So kann es passieren, dass *devotees* ihre eigenen Mitbringsel am Ende des Programmes – nun als von Amma gesegnetes Prasad – gegen eine Spende wieder mit nach Hause nehmen.

²⁷¹ Die heutige Form des Darshans und die Organisation dessen haben sich über die Jahre entwickelt und entwickeln sich noch. In Aufzeichnungen ihrer ersten Welttour 1987 ist zu sehen, wie ihr *devotees* in den Schoß fallen, woraufhin Amma sie umarmt, streichelt und manchmal küsst, sodann ein Tika auf die Stirn vergibt, dort einige Zeit mit ihrem Zeigefinger verweilt und den Leuten eine Weile direkt in die Augen blickt. Der Darshan sei zudem länger und ruhiger gewesen, es wurde wenig gesprochen (FN und GN 12/13).

Programmen in angemieteten Hallen wie der Zenithhalle in München.²⁷² Zahlreiche Hilfsmittel und Artefakte – „Helpershelfer des Göttlichen“ (Rottmann 2012)²⁷³ – kommen zum Einsatz: eine Bühne, ein Podest, ein thronartiger Stuhl, Prasad, Düfte. Der Darshan ist penibel organisiert, einige Dutzend *devotees* sind mit seinem reibungslosen Ablauf beschäftigt. Um Darshan zu „nehmen“²⁷⁴ wird ein *token*, ein mit Buchstaben und Nummern versehenes Ticket benötigt, um welches sich ein spezifisches Wissen entwickelt hat.²⁷⁵ *Tokens* sind „prominent“ – alle *devotees* kennen sie – und haben eine Art „Eigenleben“. Sie können zum Beispiel „wandern“, kommen und gehen von einer zur anderen und landen, so die gängige Meinung, immer bei der oder dem „Richtigen“. Sie sind oft eine begehrte Mangelware.²⁷⁶ Überblick über die *tokens* zu erhalten – zu wissen, wie viele ausgegeben werden etwa oder wie schnell sie „abgearbeitet“ werden (und daher zu wissen, wie lange es dauern wird, bis man selbst an der Reihe ist) – gestaltet sich äußerst schwierig. Eine *devotee* bemerkt hierzu: „Amma will, dass wir keinen Überblick haben“ (GN 10/15), denn vielleicht würde zu viel Wissen „entmystifizierend“ wirken und auch die Möglichkeit zur Hingabe schmälern.

Tempo und Rhythmus des Darshans variieren. An manchen Tagen dauern die Umarmungen und Gespräche länger als an anderen, der Darshan verläuft unterschiedlich schnell. Auf indischen Programmen ist das Tempo erheblich schneller als auf internationalen, ein Darshan erfolgt dort in nur wenigen Sekunden. Darshanprogramme dauern oft ganze Nächte. Amma umarmt bis zu 24 Stunden am Stück (die längsten Programme finden anlässlich ihres Geburtstages statt). Häufig warten *devotees* bis spät in die Nacht oder bis zum nächsten Morgen, ehe sie ihren Darshan erhalten.

²⁷² Alternativ, aber eher selten, findet der Darshan in Amritapuri auch im Kali-Tempel oder am Strand statt. Die Atmosphäre ist an diesen Orten etwas vertrauter und familiärer als in der großen Halle.

²⁷³ Rottmann „entdeckt“ bei ihrem Darshanbesuch einen kleinen Plastikwecker, der „auch hier an die Zeit gemahnt“ sowie „gläserne Phiole mit Rosenwasser (...) gut versteckt unter den Blüten. Dank ihrer Hilfe verströmen die rosigen Blätter einen betörend süßen Geruch.“ Die Artefakte im Hintergrund oder *backstage*, die nicht vordergründig wahrnehmbar sind und sicherlich von den meisten Darshanbesucher_innen nicht wahrgenommen werden, tragen maßgeblich dazu bei, das Erlebnis Darshan herzustellen.

²⁷⁴ Diese Formulierung entspricht einer gängigen Ausdrucksweise („Darshan nehmen“ oder „haben“). Im Englischen sind die Formulierungen „to take/get darshan“ üblich.

²⁷⁵ Das Wissen umfasst die Regeln und Techniken, wie am besten *tokens* erworben werden können, an welche Personen man sich wenden kann, wer als streng und weniger streng hinsichtlich der Ausgabe gilt, zu welchem Zeitpunkt die Chancen am höchsten stehen et cetera

²⁷⁶ Es kann auch vorkommen, dass Amma zum Darshan „ruft“, manches Mal spezielle Gruppen, wie die Mitglieder der Crew, die sie auf Tournee begleitet, Brahmachari(ni)s, neu angekommene Gäste oder „alle, die traurig sind“ (FN 12/13). In derartigen Fällen fühlen sich *devotees* oft verpflichtet, zum Darshan zu gehen: „Sowas darf man ja nicht abweisen, aber ich muss ins Bett. Zum Glück hat mir niemand ein Token direkt in die Hand gedrückt, sonst wäre ich schon gegangen.“ (GN 11/11). Ein deutscher Besucher bemerkt hierzu: „Die versuchen verzweifelt, Tokens los zu werden. Amma kann ihren Job ja nur machen, wenn es Leute gibt, die sich umarmen lassen möchten.“ (GN 11/11). In der Tat benötigt eine Umarmerin Umarmte, so wie ein Guru *devotees* benötigt.

Wenn die auf Tafeln angezeigte Buchstaben-Nummern-Kombination mit dem eigenen *token* übereinstimmt, darf auf dem letzten Stuhl einer Stuhlreihe Platz genommen und langsam in Ammas Richtung vorgerückt werden. Während dieser letzten Phase des Wartens wird auf den Darshan vorbereitet. *Sevaites* verteilen ein Informationsblatt, beantworten etwaige Fragen, wischen das Gesicht der Wartenden mit einem Tuch ab. In der Reihe der Wartenden halten viele eine Mala in der Hand – auf dem Informationsblatt ist unter anderem zu lesen, dass während des Wartens die Mantrarezitation empfohlen wird, um die Wartezeit zu nutzen und sich auf den Darshan vorzubereiten. Kurz vor dem Darshan ergibt sich häufig eine hektische Situation, da sich viele Menschen dicht um Amma drängen. Mehrere *sevaites* instruieren, weisen zu Recht und positionieren die *devotees*. Manch einer fühlt sich „durchgeschleust“ oder „wie auf dem Fließband“ und empfindet den Darshanablauf als „mechanisch“ (deutscher Besucher, GN 11/15). Die letzten Meter vor der Mata werden zudem kniend bewältigt. Diese Bewegungsweise, die in vielen religiösen Traditionen begegnet (beispielsweise werden kniend die Stufen zu manchem Marienpilgerort emporgekommen), drückt die ‚Heiligkeit‘ der Situation aus, die Außertäglichkeit unterstreicht den spirituellen Rahmen. Zudem widerspiegeln die Bewegungsweise wie auch die -richtung (Amma entgegen und nach oben auf die Bühne) und das langsame Tempo des Fortbewegens ein hierarchisches Verhältnis. So bemerkt Heidemann in Bezug auf die von ihm beforschten *Badaga*:

In Badaga understanding, as in most contexts in South India, the lower status moves towards the higher status (moreover, the site of higher status is at an elevated point, like a village temple or the Collector's office). The directionality of the movement indicates status. (...) Those who are close share an equal status, those who move towards a destination honour (or elevate) the status holder whom they visit. (...) A further dimension of movement is the tempo. Generally, a slower movement indicates a higher degree of respect. (Heidemann 2013: 57)

Bei der Mata angelangt, fragen Darshanhelfer_innen nach der Muttersprache und schließlich wird der oder die *devotee*, von grellem Licht, Lärm und vielen Menschen umgeben, an Ammas Brust gedrückt, deren weißer Sari an jener Stelle bereits dunkelgrau geworden ist. Besonders auffällig ist ein angenehmer, süßlicher, intensiver Rosenduft, der von der Mata ausströmt – Amma trägt bei ihren Darshans immer dasselbe Parfum beziehungsweise eine Essenz: „White Rose“.²⁷⁷ Amma ebenfalls zu umarmen, ist eigentlich verboten. Dennoch erwideren viele *devotees* die Umarmung, wobei ab und an die Hände von Ammas Körper gelöst werden. Die Umarmten werden mehr oder weniger in einer gewünschten Position

²⁷⁷ Während des Darshans kann diesem Geruch nicht entgangen werden, da „man mit der Nase mitten drin hängt“, wie ein deutscher Besucher formuliert. Er stellt auch den interessanten Vergleich mit Erziehungspraktiken bei kleinen Hunden oder Katzen an, die man mit der Nase in ihre ungünstig platzierten ‚Geschäftchen‘ drückt, um sie zu erziehen (GN 11/15).

fixiert. In dieser oft etwas unbequemen Stellung verharren sie bewegungslos für etwa eine halbe Minute, wobei mitunter das Atmen schwer fällt. Amma flüstert wiederholt einige oft schwer verständliche Worte in der Muttersprache der *devotees* in deren Ohr: auf Deutsch meist „mein(e) Liebe(r)“, „mein lieber Sohn“, „meine liebe Tochter“ oder Ähnliches. Zu guter Letzt überreicht Amma ein Prasad – heilige Asche in einer kleinen Tüte und ein in ein Rosenblatt eingewickeltes Bonbon.²⁷⁸ Auch der Geschmackssinn wird also bedient durch die Gabe einer Süßigkeit, die noch dazu als gesegnet gilt. Ab und an, vor allem bei Paaren oder Eltern mit Kindern, wirft die Mata eine Handvoll Rosenblätter über ihre Besucher und segnet sie damit. Sodann ziehen *sevaites* (sogenannte *puller*) die Umarmten von Amma hinfest, helfen auf die teilweise wackligen Beine und weisen den Weg zur Seite der Bühne, wo noch eine Weile verweilt werden darf.²⁷⁹ Insgesamt herrscht auf der Bühne eine lockere Atmosphäre, es wird geredet, gelacht, Videos auf Smartphones gezeigt. Auch darin unterscheidet sich Ammas Darshan von dem vieler anderer Gurus, die dieses Ereignis eher ernst, feierlich und andächtig gestalten, oft auch in völliger Stille (wie zum Beispiel Mutter Meera).

Darshan ist üblicherweise eine individuelle Angelegenheit, etwas ‚Privates‘ oder gar Intimes zwischen *devotee* und Gottheit. Die meisten nehmen auch Ammas Darshan alleine entgegen. Immer wieder sind jedoch Paare oder ganze Familien und mehrere Generationen gemeinsam beim Darshan zu sehen. Während, vor oder nach dem Darshan finden zudem spezielle Zeremonien statt – *pada pujas* (auch von *devotees* ausgeführt), Hochzeiten, *Annaprashan* oder *Vidyarambham*.

Ganz privat ist jenes Ereignis jedoch in keinem Fall: Der Darshan wird permanent aufgezeichnet und auf große Leinwände übertragen, was mitunter zu Skepsis und Unwohlsein führt: „Gleichzeitig überträgt eine Kamera, so werde ich später mit ein wenig Entsetzen sehen, diesen, ‚meinen‘ privaten Moment auf zwei Film-Leinwände in den Saal. Doch der Zweifel kommt später.“ (Rottmann 2012).

In ästhetischer Hinsicht erweitert die Form von Ammas Darshan die traditionelle, meist auf den Sehsinn beschränkte Form zu einem vielschichtigen, multisensorischen, gesamtkörperlichen Erlebnis, bei dem auch Atmosphäre eine bedeutende Rolle spielt.²⁸⁰ Der

²⁷⁸ Hinsichtlich des erhaltenen Prasads gibt es Unterschiede: In Europa erhalten nur indische *devotees* Vibhuti und zusätzlich Äpfel oder Bananen, Kinder erhalten Schokolade, Schwangere sowie Paare und Familien Äpfel.

²⁷⁹ Auch für diese Regelung gibt es *sevaites*, die das Geschehen auf der Bühne überwachen, *devotees* Plätze zuweisen und nach einiger Zeit von der Bühne verweisen.

²⁸⁰ Anschaulich zusammenfassend auch folgende Beschreibung in einem Zeitungsartikel über einen ersten Besuch bei Amma: „Zunächst bin ich überwältigt, von der Nähe, den Gerüchen, vielleicht auch ein wenig von

eigentliche Darshan ist eingebettet in ein Rahmenprogramm, welches viele Stunden andauern kann und in abgeschlossenen Raumeinheiten stattfindet. Während des gesamten Programmes erfolgt Live-Musik (überwiegend Bhajans), es können Essen oder Massagen genossen, Produkte erworben werden und kulturelle Aufführungen werden vollbracht.

Auch wenn der Darshan ein gesamtsinnliches Erlebnis darstellt, das alle Sinne anspricht, so stechen doch die Berührung und die physische Erfahrung von Nähe als Besonderheiten heraus, die Umarmung gilt als das Markenzeichen von Amma. Durch die körperliche Berührung wird ein Sinn angesprochen, der meist nicht mit religiöser Praxis in Zusammenhang gebracht wird und der sowohl im Alltag wie auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung als „under-theorized media“ (Grieser 2015: 3) häufig unterbelichtet bleibt. Taktile Sinneseindrücke, körperliche Nähe, Berührung und Zärtlichkeit sind Dimensionen menschlichen Erlebens, die meist nicht in direktem Zusammenhang mit Religion vermutet werden, welche ihre Bezugspunkte gerade im Übermenschlichen und Außerkörperlichen findet.²⁸¹ Erst die Inkarnation des Göttlichen in einem *Avatar* macht eine direkte, materiell-körperliche religiöse Erfahrung überhaupt möglich (im Unterschied zu indirekten, imaginativ-körperlichen Erfahrungen wie beispielsweise ekstatischen Erlebnissen während Meditationen). Wie gesagt haben aber die meisten als *Avatare* Verehrten ihre körperliche Präsenz nicht dazu genutzt, den religiösen Anhänger_innen eine körperliche Erfahrung der Intensität einer Umarmung zukommen zu lassen. In der körperlichen Umarmung liegt also die Besonderheit religiösen Erlebens in Ammas Umfeld, so stellt auch Schmid heraus:

Die Konkretheit der Gotteserfahrung, die der Darshan bietet, sucht in anderen Bewegungen ihresgleichen. Die Gotteserfahrung muss nicht erst durch lange spirituelle Praxis gesucht werden, sie wird in Amma quasi geschenkt, und nachlaufend wird diese Ersterfahrung durch spirituelle Bemühung wachgehalten. Auch wenn das nominelle Ziel der Lehre Ammas, das Erleben der Einheit allen Seins in Gott, ausbleiben sollte, das Ziel, Gott, ist in Amma eigentlich immer schon da, bereit, den Menschen zu halten und an sich zu drücken. (Schmid 2007)

der ‚Amma‘, wer weiß das schon. Noch eine letzte Umarmung, ein Blick in ihre Augen. (...) Es sind diese sinnlichen Eindrücke, die zählen. Der kleine liebevoll ausstaffierte Thron etwa. Das stete Lächeln der ‚Amma‘, die Hingabe der Menschen, die sich wie Kinder in den Schoss der fast 60-Jährigen schmiegen, und von ihr gewiegt, gestreichelt, liebkost werden. Nur manchmal spricht sie ein paar Worte, in ihrer Muttersprache Malayalam.“ (Rottmann 2012).

²⁸¹ In einem Zeitungsartikel wird ein Berührungsdefizit allerdings in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext gestellt: „Man schämt sich ein bisschen für eine Gesellschaft, in der man sich schwertut, einander zu berühren, und in der Menschen allein sind mit ihrer Sehnsucht nach Liebe. Brauchen wir mehr Gesten der Zuwendung?“ (Becker 2013). Ähnlich auch Field, die von einem „minimal-touch problem“ (ebd. 2003: x) in der heutigen Gesellschaft spricht.

Amma ermögliche eine direkte sinnliche Gotteserfahrung, dies entspricht auch vielen Schilderungen ihrer *devotees*.²⁸² Der Erfahrungsprozess läuft gewissermaßen umgekehrt ab als in vielen anderen Traditionen, denn oft muss jahrzehntelange spirituelle Praxis erfolgen, ehe den Suchenden eine religiöse Erfahrung widerfährt.

In der unterschiedslosen körperlichen Nähe und Intimität der rituellen Umarmung findet auch das (angestrebte) Ideal der Einheit, welches gleichzusetzen ist mit ‚Befreiung‘ oder ‚Erleuchtung‘ und damit dem Lebensziel schlechthin, Ausdruck und wird für ihre *devotees* erfahrbar, was gleichzeitig Ammas Rolle als Guru unterstreicht: „Ein Mahatma, so sagen die indischen Schriften, ist fähig, die Einheit hinter allen Menschen und Ideologien zu sehen. Amma bringt diese Sicht der Einheit zum Ausdruck, indem sie Menschen ungeachtet ihrer Kaste, Religion oder Kultur umarmt“ (Osammor 2012).

Warrier weist zudem darauf hin, dass die Intimität der Umarmung und der „personalized style of interacting“ (Warrier 2005: 65) die Bedürfnisse der ‚Rückversicherung‘ (ebd.) auf Seiten der *devotees* trifft, Vertrauen und Glauben in die Guru schafft. Die Wirkung der taktilen Erfahrung der Umarmung und das evozierte Vertrautheits- und Verbundenheitsgefühl wird durch die Thematisierung der Mutter-Kind-Folie noch verstärkt.

„Mother’s touch“ (zum Beispiel GN 12/13) ist äußerst aufgeladen mit Bedeutungen und Emotionen. Wie erwähnt wird davon ausgegangen, dass sinnlich- physischer Kontakt – Berührungen und Betrachtungen – Energien, Kräfte und Segen übertragen. Damit sind die umarmten *devotees* gesegnet und darüber hinaus in der Lage, selbst Segen zu übertragen.²⁸³ Die Berührung würde zudem ‚heilsam‘ wirken – in körperlicher und psychischer Hinsicht – und aufgestaute Gefühle freisetzen:

It’s like that one mere touch of Amma releases so much pain and emotions that they have been holding on since their childhood. It’s because mother’s touch is just so supercharged with divinity that people knowing - unknowingly - they just respond so much to her, they open up.
(<http://www.youtube.com/watch?v=9lwTAYeyv9U>, Min. 4:35-5:20; zuletzt geprüft am 4.5.2015)

Neben der äußereren Berührung wird immer wieder auch eine ‚innere Berührung‘ thematisiert. Etwas „tief im Inneren“ (GN 12/13) oder „das Innerste“ (GN 11/12) würde berührt werden, Umarmte fühlen sich „deeply moved“ (GN 01/14). Dies lässt an das Konzept der

²⁸² Wie zum Beispiel in folgendem Zitat einer jungen Inderin zum Ausdruck kommt: „Now I have only one feeling – that I have touched God.“ (aus einem CNN-Beitrag, zu sehen unter <http://www.youtube.com/watch?v=A7zxg8IMqnM>, Min. 0:27ff.; zuletzt geprüft am 22.10.18).

²⁸³ Vgl. hierzu ein Zitat eines indischen *devotees* in einer Matruvani-Zeitschrift: „Mrs. Chatterjee called me to ask if Amma had ever touched me. I was quite amused by the question because She has not only touched me, but also hugged me many times. When I told her so, Mrs. Chatterjee’s spontaneous response made me realize what I had never thought of until then. ‚Oh really? Then you are sanctified! I would like you to apply vibhuti on my son’s forehead‘“ (Mahajan 2012: 34).

Gefühlssynästhesie denken und spezieller an die „tactile-emotion-synesthesia“,²⁸⁴ welches eine Synästhesieform beschreibt, bei der eine Sinnesmodalität, wie beispielsweise der Tastsinn, je nach Stimulus ein bestimmtes Gefühl hervorruft.²⁸⁵

Ohne Zweifel ist der Darshan also eine sehr intime Begegnung, welche eine Art der Wahrnehmung ermöglicht, die nicht alltäglich ist. Intimität bedeutet auch Nähe, welche im Darshanerlebnis erzeugt wird beziehungsweise deren Erfahrung ermöglicht wird. Durch diese Näheerfahrung unterscheidet sich das Darshanerlebnis von vielen anderen spirituellen Kontexten, in welchen das Verehrte „entrückt“ (Cancik/Mohr 1988: 147) ist – durch Gitter, Podeste, Absperrungen. So sind Kultbilder und Kultanlagen oft ausgezeichnet durch Abstand, Ferne und Distanz.²⁸⁶ Cancik und Mohr stellen das Prinzip der fernen, verborgenen, sich entziehenden Gottheit dem Prinzip der Nähe des Heilandes, Mittlers und Retters gegenüber – Hilfe muss nah sein. In diesem Sinne erhoffen sich viele Besucher_innen ganz konkrete positive Wirkung auf ihr alltägliches Leben und kommen mit einem besonderen Anliegen zum Darshan – schwanger zu werden, von einer Krankheit geheilt zu werden oder einen lukrativen Job zu finden.

Heidemann weist auf den Zusammenhang von ästhetischer Wahrnehmbarkeit und dem Gefühl von Nähe, Verfügbarkeit und Berechenbarkeit hin. Eine Bedingung für die Erfahrung von Nähe sei das Gefühl der Erreichbarkeit: „You feel more close to a subject if your perception tells you that it is reachable.“ (Heidemann 2013: 56). Durch das sinnliche Wahrnehmen während der Umarmung wirkt Amma äußerst erreichbar für ihre *devotees*: Das Spüren von Ammas Leib, der weiche warme Körper, die weiche Brust, ihre Bewegungen – sowohl der Atmung wie auch des Redens oder Lachens, während man in ihrem Arm liegt. Die Wahrnehmung nimmt durch Nähe zu, auch diejenige der Einzelheiten des Gesichtsausdrucks und der Bewegungen, Poren und ähnliches (vgl. Hall 1976: 192). Vor allem das Spüren gewisser Körperteile wie der nackten Haut der Wange erzeugt ein starkes Nähegefühl, ebenso

²⁸⁴ Bei Versuchen von Ramachandran und Brang wurde festgestellt, dass Probanden auf dieselben Texturen mit unterschiedlichen Emotionen reagiert haben, woraus die Forscher schließen: „We suggest this effect arises from increased cross-activation between somatosensory cortex and insula for ‚basic‘ emotions and fronto-limbic hyperactivation for more subtle emotions. It may represent an enhancement of pre-existing evolutionarily primitive interactions between touch and emotions.“ (http://www.researchgate.net/publication/23288529_Tactile-emotion_synesthesia, zuletzt geprüft am 18.1.18).

²⁸⁵ Zum anderen kann Gefühlssynästhesie (oder auch metaphorische Synästhesie) auch bedeuten, dass Gefühlszustände synästhetische Wahrnehmungen hervorrufen (Emrich 2002).

²⁸⁶ Diese Distanz wird teilweise zur Unsichtbarkeit gesteigert und das Göttliche kann nicht einmal mit dem Auge berührt werden, ist somit sogar „dem menschlichen Fernsinn entzogen, ist unverfügbar, unberechenbar“, wodurch sich das Potential an Schutz und Bedrohung erhöhe und „die Macht als Geheimnis inszeniert“ würde (Cancik/Mohr 1988: 147).

das spürbare ‚Einhauchen‘ der Worte ins Ohr, bei dem sie ihren ganzen Körper einsetzt, als würde sie die Worte herauspressen. Das Flüstern ist neben der körperlichen Berührung ein weiteres Sinnesmedium, welches Nähe voraussetzt und durch welches Nähe hergestellt wird: Nur wer ganz nah ist, kann das Flüstern hören. Das Flüstern unterstreicht die Exklusivität und Intimität des Kontaktes. In der Regel hört nur der oder die im Arm liegende *devotee* die Worte.²⁸⁷ Darauf wird zum Teil auch Wert gelegt und das Geflüsterte zum Geheimnis gemacht, so erwidert Paula, eine englische Besucherin, auf die Frage, was Amma ihr ins Ohr gesagt habe: „I won’t tell you, it’s only for me!“ (GN 01/14). Darüber hinaus setzt das Wahrnehmen des bereits erwähnten Rosenduftes Nähe voraus und trägt zu Herstellung und Erleben von Nähe bei.

Hinsichtlich des Geruches kann eine Abfolge festgestellt werden, die das Näherrücken und das Darshanerlebnis begleitet: Zunächst kann ein Allerlei an (zum Teil intensiven) Gerüchen wahrgenommen werden (Essen, Räucherwerk etc.). Je näher an Amma herangerückt wird, desto stärker wird der von ihr ausgehende Geruch, der seine Klimax beim Versenken des Kopfes in ihrem Sari erlangt und fortan an den *devotees* haftet (wodurch auch riechbar ist, wer bereits beim Darshan war). Dieser Geruch hinterlässt intensive bleibende Eindrücke und wird lange erinnert („hing wochenlang in der Nase“, GN 11/12). Der Geruch hat zudem einen hohen Wiedererkennungswert für die *devotees*: Dass immer wieder derselbe Geruch begegnet, schafft Vertrauen und Geborgenheit. Darüber hinaus wird der Geruch den Umarmten ‚ausgehändigt‘ und kann mit nach Hause genommen werden – in Form der Rosenblätter und des Vibhuti. Die von Amma verwendeten Essenzen können auch käuflich erworben werden und damit die Erinnerung an jenes Erlebnis. Allein der Geruch lässt die *devotees* an die Umarmung denken und aktualisiert positive Emotionen. Die Düfte Ammas sind unter den *devotees* sehr verbreitet, sie erkennen einander (als *devotees*) an jenem Geruch.

Wie beim traditionellen Darshan spielt auch bei Amma der Blickkontakt eine große Rolle. Ob Amma während des Darshans direkt in die Augen geblickt werden kann, ist von großer Bedeutung und wird bei erfolgreichem Kontakt gerne erzählt. Es klingt häufig wie eine mystische Erfahrung: „Und dann habe ich ihr direkt in die Augen geschaut, ganz lange, aber das ist wie ins Universum schauen, so durchlässig, eine unendliche Weite.“ (deutsche Besucherin, GN 11/11). Da die Mata oftmals während des Darshans noch mit anderen Dingen

²⁸⁷ Immer wieder verstehen die Umarmten die ins Ohr geflüsterten Worte dennoch nicht oder kaum. Dabei ist der Interpretationsspielraum umso größer, je weniger man versteht. Viele verstehen das, was sie verstehen wollen. Eine deutsche Besucherin zum Beispiel meint, ihrem Freund Jörg sei „more, more“ ins Ohr geflüstert worden, was sie als „mehr Jörgs“ deutet und als eine Aufforderung zum Kinderkriegen, was ihrem eigenen Wunsch entspricht (GN 11/12).

beschäftigt ist – mit Gesprächen mit den Umstehenden, manchmal sogar Telefonaten – erfolgt der Blickkontakt nicht immer. Häufig sieht sie aber die Menschen nach der Umarmung, wenn sie das Prasad übergibt, direkt an. Die Blicke sind während des Darshans insofern geregt, als *sevaites* die Umarmten in die Position, in welcher Amma begegnet werden kann, wie beschrieben ‚hineinmanövrieren‘. So wird Amma zwar auf Augenhöhe begegnet, jedoch nur sehr kurz.

Die *devotees* empfinden die Umarmung als „powerful“ (GN 04/10), liebenvoll und herzlich, Ammas Brust als weich und warm, die Worte, die sie ins Ohr flüstert als mütterlich und tröstend. Der Rosenduft erscheint ihnen „göttlich“ und die Erfahrung insgesamt sei „blissful“ – Glückseligkeit, Liebe, Frieden durchströme sie (GN 11/15). Häufig wird zur Umschreibung die Mutter-Kind-Analogie herangezogen. So schildert die Journalistin in bereits erwähntem Zeitungsartikel: „Ich bin wieder Kind, und so soll es auch sein. Worte, mütterlich wirkende Liebkosungen fallen, Erinnerungen kommen hoch, die ich schon vergessen glaubte.“ (Rottmann 2012). Es wäre, als würde man „im Schoß der Mutter“ verweilen, als würde man „nach Hause kommen“ (deutsche *devotee*, GN 12/13). Gefühle des Geborgenseins, der Sicherheit und der Vertrautheit werden hervorgerufen.

Viele schildern das Darshanerlebnis auch als eine Art Katharsis oder spirituelles Erleuchtungsmoment, als „magical and simple“ (vgl. <http://www.amritapuri.org/19625/15french.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18). Die *devotees* fühlen sich nach der Umarmung aufgeregt, „illuminated and nourished“ (ebd.), ‚energetisiert‘, lebendiger, vitaler und wacher, entspannt oder „leuchtend“ (GN 02/14). Sie tun kund, eine Art elektrischer Reizung, ähnlich einem „leichten Stromschlag“ (GN 01/14), zu empfinden. Ein muslimischer Besucher fühlt sich „offloaded and uplifted“ (Taha, GN 10/12), als wäre etwas von ihm genommen worden. Eine andere Wirkung ist „vollkommene Ruhe und Stille“ (GN 03/14), ein ‚tiefes Wohlgefühl‘, eine Beruhigung der Gedanken und Zufriedenheit, geistige Klarheit – ein Zustand, der auch in Meditationen angestrebt wird. Weitere Umschreibungen jenes Erlebnisses sind: „pure love“ (GN 11/12), „intensive Glücksmomente“ (GN 11/13), „göttliche Offenbarung“ (GN 12/13). Einige sprechen auch von „leichter Verwirrung“ und „weichen Knien“ (GN 11/11). Viele Umarmte beginnen zu weinen, während des Darshans oder danach, ohne den Grund für ihr Weinen zu wissen. Jenes Vergießen von Tränen wird von *devotees* häufig erwähnt und betont und scheint eine gewisse Wichtigkeit zu haben.

Am häufigsten findet sich in Beschreibungen jedoch der Ausspruch: „Das kann man mit Worten nicht beschreiben.“ (GN 12/13).²⁸⁸ Auch der Nutzen oder Vorteil, der aus einem Darshan resultiere, könne nicht in Worte gefasst werden, „wir normalen Menschen“ (GN 12/13) seien ohnehin nicht imstande, ihn voll zu erfassen.

Neben der Sprachlosigkeit treten noch andere Wirkungen auf, so sind einige *devotees* nicht in der Lage, sich unmittelbar nach der Umarmung an die Situation zu erinnern. Die Sinne und eine bewusste Wahrnehmung scheinen bei einigen zu versagen: „My eyes were seeing and my ears were hearing, but my brain was refusing to process any signals. I tried to understand what was happening, but the brain did not switch on. Everything was like some kind of fog.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2003: 50). Immer wieder ist außerdem zu hören, dass *devotees* nach einem Darshan plötzliches Fieber oder Erkrankungen erleiden. Dies wird damit begründet, dass durch Ammas Berührung negatives Karma besonders schnell verbrannt würde, was zu körperlichen Auswirkungen führen könne.

Gerne werden das besondere Erlebnis des Darshans und seine intensiven Auswirkungen geteilt und erzählt. Der Darshan stellt ein verbreitetes Narrativ in der Gemeinschaft dar, das das Zusammengehörigkeitsgefühl fördert.²⁸⁹

Neben den vielen positiven Schilderungen finden sich aber auch Berichte über unangenehme Erfahrungen in Zusammenhang mit Ammas Darshan. Für manche sind die sinnlichen Reize zu stark (wie der Duft oder der Geräuschpegel). Auch die stark emotionalisierende Atmosphäre und die aufgewühlte Verfassung nach dem Darshan führen in seltenen Fällen zu einer Art psychischem Zusammenbruch und heftigen Emotionsausbrüchen, zu einer „Konfrontation mit tiefen Sehnsüchten und unerfüllten Bedürfnissen“ (deutscher Besucher, GN 10/12) – auch Raj (2004) nennt Ammas Darshan eine ‚psychoaktive‘ Veranstaltung, die zu ungeahnten und heftigen Reaktionen führen kann. Darüber hinaus ist die Intimität und Körperlichkeit des Darshans für manche unangenehm und zudem für Skeptiker ein Grund für Kritik oder Ablehnung von Amma (vgl. Warrier 2005: 67f.). Meist jedoch wird das Darshanerlebnis trotz manch unangenehmer Bestandteile positiv gedeutet. Diese Deutung und dass die *devotees* nur Positives wahrzunehmen scheinen – Wärme, Zärtlichkeit, Rosenduft und weniger Enge, Hitze oder Lärm – kann auf die ‚Rahmung der Situation‘ (im Sinne Goffmans, vgl. Goffman 1993) zurückgeführt werden, denn diese ist ebenfalls eine äußerst positive und scheint die Wahrnehmung maßgeblich zu beeinflussen. Es ist die Begegnung mit

²⁸⁸ Hierzu auch anschaulich der Beitrag auf BBC von Ammas Programm in London im November 2011 unter <http://www.bbc.co.uk/news/uk-15769467>; zuletzt geprüft am 1.2.22.

²⁸⁹ ‚Den ersten Darshan haben‘ ist zum Beispiel ein äußerst wichtiges Ereignis, über welches gerne geredet wird.

einer Heiligen, mit der Urmutter, mit der personifizierten Liebe, mit Gott. Wenn eine derartige Rahmung der Situation vorausgeht, wird der Darshan als angenehm wahrgenommen und eine religiöse Erfahrung – die der „reinen Liebe“ (GN 11/11) – kann erfolgen.

Aufgrund der zugeschriebenen Bedeutungen kann der Darshan als das zentrale Geschehen sowie das ästhetische Hauptelement in Ammas Bewegung angesehen werden. Er ist ein speziell gerahmtes hochsinnliches Ereignis, eine Handlung, wird begriffen als Geste und stellt ein Symbol dar. Der symbolische Charakter wird unterstrichen durch Verweise der Protagonist_innen selbst, durch Medien wie Bücher, Texte oder Videos und durch die Bedeutungszuordnungen.

Laut Wilke (2008: 225f.) sind sozio-kultureller Wandel und der Wandel religiöser Vorstellungen und Stile miteinander verknüpft und drücken sich in veränderter Formensprache aus, denn sinnlich wahrnehmbare Formen kommunizieren unterschiedliche religiöse Stile und Symbolwelten, die wiederum mit einer Veränderung der medialen Formen maßgeblich mitverändert werden. Der Darshan in Form der Umarmung stellt eine Veränderung der Formensprache dar. Eine derartige Änderung der Zeichen könne, so Wilke, religiöse Systeme grundlegend verändern. So habe das Zweite Vatikanum mit dem Wechsel von lateinischem zu volkssprachlichem Gottesdienst nicht nur die äußere Form verändert, sondern auch die religiös-spirituelle Bedeutung, denn mit der liturgischen Sprache sei auch ein Stück des Geheimnisses verschwunden (ebd.).

Analog hierzu kann man sagen, dass auch die mögliche Nähe zu Amma das Geheimnis um die Guru schmälert. Sie macht sich selbst zugänglich, körperlich-sinnlich erfahrbar. Sie verkleinert die Distanz, die üblicherweise zwischen *devotee* und Meister_in besteht und verringert damit die Wirkung der „Auratisierung und Sakralisierung“ (Wilke 2008: 225). Damit verändert sie nicht nur einen religiösen Stil, sondern auch das Körperbewusstsein der *devotees* und die sinnliche Wahrnehmung der Religionserfahrung. Laut Wilke kann des Weiteren angenommen werden, dass auch religiöse Überzeugungen, zumindest diejenigen hinsichtlich der Gurus als „religiöser Spezialisten“ und des Verhältnisses jener Spezialisten zu Laien wie auch hinsichtlich sozialer Machtstrukturen, Bildungseliten und des Genderverständnisses verändert werden (ebd.). Denn Amma untergräbt durch ihren neuen Stil und die damit verbundenen neuen Zeichen althergebrachte Überzeugungsmuster und Verhaltensnormen.

3.2.3 Devi Bhava

Eine spezielle Form des Darshans stellt *Devi Bhava* dar, ein weiteres besonderes Ritual zwischen Amma und ihren *devotees*. Zu dieser Gelegenheit verfällt Amma in die „Stimmung“ oder „Laune“ von Devi, der Göttlichen Mutter. Laut einiger *devotees* „vereinigt“ sich Amma mit der Göttin (GN 12/14) beziehungsweise handelt es sich um eine „Manifestation des ewig Weiblichen, der Schöpferin, des aktiven Prinzips des unpersönlichen Absoluten“ (Amma zit. nach Swami Amritaswarupananda 2007a: 214). Laut Sara drückt Amma „die Stimmung mehr aus als sonst, sie drückt es aus, aber bewusst, es ist keine Trance“ (GN 12/14). Damit unterstreicht sie den Performance-Charakter jenes Ereignisses, bei dem die Sinne in noch höherem Maße gereizt und befriedigt werden, als dies bei einem gewöhnlichen Darshan der Fall ist. Äußeren Ausdruck findet dieses Geschehen durch die spezielle Kleidung und Aufmachung Ammas.

Nur ein *Purnavatara*²⁹⁰ könne mit einem Gott oder einer Göttin völlig eins werden. Die göttlichen Eigenschaften, die manifestiert werden, seien dabei bereits zuvor in der oder dem Avatar angelegt (Swami Amritaswarupananda 2007a: 212). *Bhava darshan* gilt als „die Manifestation verschiedener Ishvara bhavas, d.h. göttlicher Stimmungen – je nach den Wünschen der Verehrer – durch eine Inkarnation Gottes.“ (ebd. 213). Auch Amma nähme infolgedessen nicht ihretwegen diese Stimmungen an, sondern um ihrer *devotees* willen, die sich danach sehnten. Sie offenbare während der Bhavas „ihre inneren Kräfte“ und manifestiere Krishna und Devi,²⁹¹ um ihre Verehrer_innen zu segnen und „der Menschheit, die im Morast des weltlichen Lebens versunken ist“ zu dienen und zu helfen (ebd.). Dabei manifestiere sie nicht einmal „einen kleinen Bruchteil ihrer spirituellen Kraft. Wenn sie das täte, könnte niemand in ihre Nähe kommen.“ (ebd.).

Devi Bhava findet auf Ammas Tourneen jeweils am letzten Abend der Programmreihe eines Ortes statt.²⁹² Es handelt sich um besonders lange Darshansessions, die meist die ganze Nacht bis zum Vormittag oder Mittag des nächsten Tages andauern, da alle *devotees* Amma in jenem Bhava begegnen möchten. Ein Darshan zu Devi Bhava wird hoch bewertet und gilt als

²⁹⁰ Vollkommene Inkarnation oder „Herabkunft der form- und namenlosen, unwandelbaren Höchsten Energie, die menschliche Gestalt annimmt und unendliche Macht, ohne jede Begrenzung, offenbart.“ (Swami Amritaswarupananda 2007a: 210).

²⁹¹ Amma hat in früheren Zeiten ausschließlich Krishna „manifestiert“, dann sowohl Krishna als auch Devi und seit einiger Zeit nur noch Devi.

²⁹² In Amritapuri finden heutzutage kaum mehr Devi Bhavas statt, was die *ashramites* sehr bedauern. In früheren Zeiten gab es diese einmal wöchentlich. Amma nahm damals noch Krishnas Form an, es handelte sich also um Krishna Bhavas. Über Webcast werden die Devi-Bhava-Programme live ins Ashram übertragen.

besonders intensiv und wirkkräftig. Daher wird der Darshan zu dieser Gelegenheit niemandem vorenthalten.²⁹³

Zu Devi Bhava ist die Bühne, auf welcher das Darshanprogramm stattfindet, aufwendiger ausgestattet und üppiger dekoriert als zu üblichen Darshans, der als Thron aufgemachte Darshansessel der Mata steht in einem Pavillon. Es wird so eine Art Bühne auf der Bühne konstruiert, ein durch Vorhänge abschließbarer Bereich.

Amma erscheint zunächst in ihrem üblichen weißen Sari. Nach Durchführung der *Atma-Puja*,²⁹⁴ des Satsangs und der Bhajans verschwindet sie in dem durch Vorhänge abgetrennten Bereich. Im Saal herrscht währenddessen freudige Spannung. Nach einiger Zeit erscheint Amma dann wieder, der Vorhang lüftet sich und sie kniet, immer noch in Weiß gekleidet, vor ihrem eigenen Darshansessel, auf welchem eine Krone liegt, singt einen Devi-Bhajan (*Ambike Devi*) und schwenkt eine Kampferflamme. Damit verehrt sie – noch als Amma – Devi und ruft diese an. Daraufhin verschwindet sie nochmals und erscheint kurz darauf in Gestalt der Devi beziehungsweise ‚eins mit Devi‘ auf ihrem Sessel und der Darshan, der sich nicht vom gewöhnlichen Darshan unterscheidet, beginnt sofort. Sie ist nun in schillernde farbintensive Saris gekleidet, mit einer kleinen Krone und funkeln Schmuckstücken geschmückt. Ihr Anblick erinnert an Abbildungen der Devi und löst unter ihren *devotees* zumeist Bewunderung und Faszination aus, manche sind zu Tränen gerührt, sie verweilen in stummer Betrachtung und Bewunderung. Ammas Schönheit ist Inhalt zahlreicher Gespräche und Kommentare. Vor allem die Farbe ihres Saris wird diskutiert – bereits bevor sie erscheint, wird darüber spekuliert, welche Farbe sie tragen wird. Die Farben scheinen einen tiefen Eindruck auf die *devotees* zu hinterlassen.

Manche wollen nicht nur Unterschiede in Ammas Aufmachung sehen, sondern auch eine Veränderung ihrer Augen und ihrer Hautfarbe wahrnehmen – letztere würde dunkler und bläulich, also die typische göttliche Farbe annehmen. Die Wahrnehmung der *devotees* verändert sich. Dabei spielt der Sehsinn eine große Rolle. Die „sichtbare Verwandlung“ der Mata wird betont und zum Beispiel berichtet, „dass ihr ganzer Körper sichtlich vibrierte“ (Mata Amritanandamayi/Swami Amritaswarupananda 2006: 39f.). Die *devotees* sehen tatsächlich ‚etwas anderes‘ als Amma. Sie nehmen die Mata mit allen Sinnen als Göttin wahr.

²⁹³ Ein weiteres Indiz für die hohe Wertschätzung des Devi Bhava zeigt sich in den erzielten Preisen des Verkaufs der von Amma zu diesem Anlass getragenen Saris und Schmuckstücke. Die Summen erreichen fünfstellige (Dollar-)Beträge.

²⁹⁴ Eine ‚Zeremonie für den Weltfrieden‘, die im Unterpunkt ‚Pujas und Homas‘ genauer beschrieben wird.

Devi-Bhava-Darshans hinterlassen einen besonderen Eindruck. Die *devotees* empfinden den Darshan als intensiver und wirkungsvoller. Die Idee, der Göttlichen Mutter zu begegnen, wie auch die gesamte Stimmung und Atmosphäre, der glitzernde Schmuck und der feine Sari, in den die Umarmten ihr Gesicht vergraben, tragen dazu bei. Amma trägt zu Devi Bhava darüber hinaus, sozusagen als olfaktorisches Kennzeichen, einen anderen Duft als zu normalen Darshans. Devi Bhava können *devotees* also auch ‚erriechen‘. Den Darshanbesucher_innen wird so noch durch einen weiteren Sinneskanal die Besonderheit des Ereignisses vermittelt.

In der durchdachten Inszenierung des Devi Bhava werden ästhetische Elemente bewusst eingesetzt, wobei aus der Inszenierung kein Hehl gemacht wird. Bewusst werden Hilfsmittel des Theaters verwendet – die Bühne, der Vorhang, Kostüm und Maskerade. Auch die ‚Verwandlung‘ und ‚das Geheimnis‘ werden inszeniert. Amma erscheint nicht von vornherein als Devi, sondern zunächst in ihrer menschlichen Erscheinung. Der Verwandlungsprozess selbst bleibt unsichtbar, also geheim, und findet hinter Vorhängen statt. Den Sinnen wieder voll zugänglich ist dann die Figur der Devi. Anders als die üblichen Göttinnenrepräsentationen oder -manifestationen im Alltag der Hindus – Bilder, Ikonen, Statuen – kann Devi hier nicht nur angesehen oder kurz berührt werden, sondern es kann ihr sehr nahe gekommen werden. Und die Göttliche Mutter flüstert liebevolle Worte ins Ohr, sie wird für die Gläubigen sichtbar, riechbar, fühlbar und hörbar. Es handelt sich um eine sinnlich äußerst intensiv erfahrbare „Inszenierung des Nicht-Darstellbaren“ (Prinz 2008: 187).

Amma setzt dabei Devi durch kleine, zunächst unauffällige Änderungen ihres Verhaltens in Szene. Auch wenn sie sich im Großen und Ganzen ‚normal‘ verhält, verlieren ihre Gesten teilweise die sonst auffällige ‚Pragmatik‘, wirken feiner und langsamer. Ebenso fällt ein veränderter Schritt auf. Im Gegensatz zu ihrem üblichen forschen Gang schreitet Amma als Devi – die Gangart ist langsamer, bedächtiger, würdevoller.

Insgesamt wirkt der Ablauf des gesamten Geschehens entschleunigt. Zu Devi Bhava wird sich mehr Zeit gelassen, es besteht eine ruhigere Atmosphäre als zu üblichen Darshans. Auch die *sevaites* wirken entspannter. Langsamkeit als Akzentuierung und Hervorhebung des Ereignisses betont die Besonderheit.

Die ästhetische sowie emotionale Klimax des Abends beziehungsweise der Nacht stellt der ‚Rosensegen‘ dar, eine weitere durchdachte Inszenierung mit wirkungsvoller Dramaturgie, bei welcher manche der Anwesenden weinend zusammenbrechen oder ekstatische Erlebnisse erfahren. Dieser findet am Ende des Programmes, also nach Beendigung des Darshans, meist am Morgen des nächsten Tages, statt. Über die Nacht hat sich in der Halle eine besondere

Atmosphäre aufgebaut und alle, die noch anwesend sind, sind in einer außergewöhnlichen Stimmung – übermüdet, euphorisiert und sentimental. Amma, noch immer als Devi, bewirft alle Anwesenden mit Rosenblättern, währenddessen ein äußerst gefühlbetonter Bhajan (*Amma Amma taye*) aus den Lautsprechern ertönt. Ein Auszug aus meinen Beobachtungsprotokollen soll die Stimmung veranschaulichen:

Dann, gegen zehn Uhr vormittags, gibt es den Rosensegen. Kurz zuvor entsteht immer etwas Aufregung, da die Ordner meist etwas stressen. Alle Anwesenden werden auf eine Seite der Halle „getrieben“. Alle sind also dicht gedrängt auf einer Hallenseite und dann geht es los, die Ordner treiben einen im wahrsten Sinne des Wortes wieder an, sie rufen: „Schnell, schnell, quickly!“, dabei pushen sie einen sanft, aber doch bestimmt, nach vorne. Die Leute wollen alle auf die Seite von der Bühne, um möglichst nah an Amma vorbeizugehen, also staut es sich meist. Dann läuft man aber doch und wird mit Rosenblättern beworfen, die sich in den Haaren und in der Kleidung verfangen. Alles geht sehr schnell und es schwirrt einem der Kopf – die vielen Menschen, die Musik, das Gewusel und dann noch der Regen aus Blütenblättern von oben, der auch einen angenehmen betörenden Duft mit sich bringt. Amma spart nicht mit den Blüten und führt sehr energische Bewegungen aus, sie schmeißt und schmeißt, in kurzen Abständen und in alle Richtungen, so dass tatsächlich jeder etwas abbekommt. Manche wollen sich gleich bücken, um die Blätter aufzuheben, werden aber sogleich ermahnt und gedrängt, weiter zu laufen. Eine Stimme ertönt durch die Lautsprecher: „Bitte bedenkt, dass Amma mit demselben Arm, mit dem sie die ganze Nacht Menschen umarmt hat, die Rosenblätter wirft.“ Ist man durchgelaufen und auf der anderen Seite der Halle angekommen, steht man hinter einem von Ordnern gehaltenen Absperrband und wartet, bis alle durch sind. So wird verhindert, dass Leute ein zweites Mal durchlaufen. Dann lassen die Ordner das Band fallen und alle rennen, wie die kleinen Kinder, vor zur Bühne. Alle drängen nach vorne, setzen sich oder stehen. Amma steht da, in der Mitte der Bühne, mit einem Arm voller Rosenblätter. Sie sieht aus wie eine Götterstatue, alles funkelt und blitzt an ihr und um sie herum, sie steht in koketter Haltung mit leichtem Knick in der Hüfte. Immer noch spielt die instrumentale Musik, welche zu diesem Anlass auch immer die gleiche ist. Amma blickt in die Runde mit leichtem Lächeln. Sie blickt die *devotees* an und diese schauen alle wie gebannt zu ihr empor, es gibt nur einen Fixpunkt, auf welchen alle Blicke im Saal gerichtet sind. Dann irgendwann, nach einer kurzweiligen Ewigkeit, lässt Amma die Rosenblätter nach und nach einzeln aus ihren Händen rieseln und beginnt, langsam, ganz langsam mit kleinen Schritten zurückzuschreiten. Das ist eine sehr emotionale Szene. Viele der Anwesenden weinen. Eine Inderin neben mir schluchzt lautstark und ruft immerzu „Amma, Amma!“. Sodann verschwindet Amma in ihrem Pavillon und der Vorhang fällt.

Kurz darauf ertönt aus dem Off eine sanfte Männerstimme, die eine kurze Abschlussrede wiedergibt und sagt, dass Amma zwar nun wieder gehen müsse, in unseren Herzen aber immer bei uns sei, wie dankbar sie ihren Kindern für all die Mühen sei, die sie die letzten Tage auf sich genommen haben, dass es dafür keine Worte gäbe. Und dass die Bäche und Flüsse dieser Welt immer fließen, ohne etwas dafür zu verlangen, und wir dankbar dafür sein sollten. Amma kommt nach einiger Zeit wieder hinter den Vorhängen hervor, nun wieder in ihrem weißen Sari. Die Leute jubeln ihr zu wie einem Rockstar und sie strahlt in die Menge hinab. (FN 11/11)

Zur enormen Wirkung jener Inszenierung tragen besonders auch die Außeralltäglichkeit und das Gemeinschaftserlebnis bei. Nach einer gemeinsam verbrachten Nacht teilen die „Übriggebliebenen“ jenes Erlebnis. Es ist nicht alltäglich, die ganze Nacht in einer Halle bei Live-Musik zu verbringen, wo es durchgängig Essen und Trinken gibt oder Massagen angeboten werden. Im Alltag übliche zeitliche Rahmen und Abläufe werden überschritten und durchbrochen. Die Nacht wird gewissermaßen zum Tage. Durch den Kontrast zum Alltag entsteht eine besondere Atmosphäre. Auch der Schlafentzug zeigt Wirkung und kann zu einer

rauschähnlichen, gehobenen und leicht verklärten Stimmung führen.²⁹⁵ Die Zeit kann vergessen werden „im Rausch der Nacht“ (deutsche *devotee*, GN 11/11). Schlafentzug und das Durchwachen einer Nacht gilt auch als spirituelle Praxis, die eine ‚Überwindung der Natur‘ und des körperlichen Bedürfnisses nach Schlaf beinhaltet. Die lange Dauer, das stundenlange Verweilen in einer Halle mit teils mäßiger Frischluftzufuhr, umzingelt von Tausenden von Gleichgesinnten, permanenter Musik und Gerüchen ‚ausgeliefert‘, tragen zur Intensität bei. Die Sinneseindrücke wirken dabei nicht nur auf die einzelnen *devotees*, sondern fördern auch ein Gemeinschaftsgefühl. Simmel nennt dies die soziologische Wirkung, die von Sinneseindrücken ausgeht und stellt das Phänomen in Zusammenhang mit Religion:

Daß alle Menschen gleichzeitig den Himmel sehen können und die Sonne, das ist, wie ich glaube, ein wesentliches Element des Zusammenschlusses, den jede Religion bedeutet. (...) Daß ein Sinn, der in der Praxis des Lebens so exklusiv ist wie das Auge, der selbst das gleichzeitig Erblickte durch die Verschiedenheit des Augenpunkts für jeden irgendwie modifiziert, nun doch einen Inhalt hat, der absolut nicht exklusiv ist, der sich jedem gleichmäßig darbietet, den Himmel, die Sonne, die Gestirne - das muß einerseits jenes Transzendentieren aus der Enge und Besonderheit des Subjekts nahelegen, das jede Religion enthält, und trägt oder begünstigt das Moment des Zusammenschlusses der Gläubigen, das gleichfalls jede Religion einschließt. (Simmel 2009: 123)

Was Simmel hinsichtlich des Sehsinnes feststellt, kann auf die anderen Sinne übertragen werden. Die „Gleichheit des Eindrucks“, die geteilten (ästhetischen) Erfahrungen und Erlebnisse erzeugen eine „vergemeinsamende soziologische Wirkung“ (ebd.), ein Gefühl der Verbundenheit, eine soziale Nähe. In ähnlichem Sinne bezeichnet Heidemann eine Prozession als „collaborative aesthetic performance, a public demonstration of a unified will“ (Heidemann 2013: 56), die eine ‚unsichtbare rituelle Verbindung‘ unter den Teilnehmenden herstellt: „*Devotees* form an undifferentiated mass and experience an utmost proximity.“ (ebd. 65). Jenes Nähegefühl scheint umso stärker zu sein, je mehr (Sinnes-) Eindrücke geteilt werden.

Besonders hervor sticht dabei im MAM wiederum der Berührungssinn. Eine deutsche *devotee* schildert nach einer Devi-Bhava-Nacht in Mannheim eindrücklich ihre Erfahrung:

Als das Programm am Sonntagnorgen vorbei war, kam mir der Gedanke, dass wir alle, die wir da stehen, in Ammas Armen waren. Sie hat jeden einzelnen von uns in der vergangenen Nacht umarmt! Das war echt ein krasses Gefühl, ich musste weinen und bekam Gänsehaut. (...) Mit dieser Geste zeigt sie uns, dass wir eins sind, sie ermöglicht uns die physische und emotionale Erfahrung der Einheit, sie setzt die Idee des geschriebenen Wortes um, macht es sicht- und erlebbar. Dafür opfert sie sich selbst. Ich habe mich in jenem Moment wirklich eins mit allen Anwesenden gefühlt, eine solche starke Einheitserfahrung hatte ich überhaupt noch nie. (GN 11/11)

²⁹⁵ Die genauen physiologischen Wirkungen des Schlafentzugs sind wissenschaftlich noch umstritten, jedoch wird seine Wirksamkeit seit längerem therapeutisch genutzt und ‚Wachtherapien‘ zum Beispiel zur Behandlung von Depressionen erfolgreich eingesetzt (vgl. <http://www.depressionen-depression.net/behandlung-einer-depression/schlafentzug-wachtherapie.htm>, zuletzt geprüft am 18.1.18; sowie ein Beitrag des WDR vom 17.4.2012, zu sehen unter http://www.wdr.de/tv/quarks/sendungsbeitraege/2012/0417/006_schlaflosigkeit.jsp, zuletzt geprüft am 18.1.18).

Ähnliche Gemeinschafts- und Einheitsgefühle mögen Besucher_innen anderer emotional und ästhetisch aufgeladener Events wie Rockkonzerte oder Fußballspiele überkommen. Die geteilten Sinneseindrücke sind bei Ammas Programmen aber umfassender als bei anderen Events und konzentrierter in jenem abgeschlossenen Mikrokosmos der Halle: gemeinsames Sehen und Hören (Puja, Satsang, Bhajans), gemeinsames Tun (Singen, Meditieren, Beten, Seva), geteilte Geruchseindrücke, gemeinsame Geschmackserlebnisse durch das angebotene Essen und vor allem die gemeinsame taktile Erfahrung der Umarmung. Wenn die Eindrücke und Erlebnisse auch individuell sehr unterschiedlich ausfallen mögen, da jede sinnliche Erfahrung individuellen (Interpretations-)Unterschieden unterliegt, gibt es doch starke Überschneidungsmomente, in jedem Fall zumindest aber jenes Wissen, jene Idee, dass alle denselben ästhetischen Erfahrungsraum teilen, dass „alle in ihren Armen waren“ (GN 11/11).

3.2.4 Pujas und Homas

Pujas sind eine Form der rituellen Gottesverehrung, ähnlich einem ‚Gottesdienst‘. Die Praxis der Puja ist mindestens mehrere hundert Jahre alt und stellt noch heute eine bedeutende lebendige, religiöse Praxis dar, laut Michaels gar den „Mittelpunkt der Hindu-Religionen“ (Michaels 2012: 266).²⁹⁶ Fuller nennt sie konkreter „core ritual of popular theistic hinduism“ (ebd. 1992: 57).

Viele historische Details der Puja wie auch die Etymologie des Wortes sind allerdings noch unklar. Laut Michaels (2012: 265f.) finden sich erste Hinweise auf die Verehrungsform der Puja in frühen *Grhyasutras* am Ende der 2. Epoche und Kodifizierungen des Rituals mit Beginn der 5. Epoche.²⁹⁷ Einige Verehrungsformen der klassischen Puja sind höchstwahrscheinlich sehr viel älter, wurden aber in anderem Kontext angewendet, nämlich zur rituellen Verehrung eines Gastes. Die für die Puja typische anthropomorphe Versorgung und Bewirtung einer Gottheit ist im Veda nicht nachweisbar (ebd. 266). Auch volksreligiöse Einflüsse haben bei der historischen Entwicklung von Pujas wahrscheinlich eine Rolle gespielt. Vom vedischen Opfer unterscheidet sich die Puja vor allem dadurch, dass die

²⁹⁶ Gonda (1963) bemerkt hierzu, dass die Praxis der Puja in gebildeten Schichten und unter Studenten Nordindiens weniger, in Süddien aber in allen Gesellschaftsschichten stark verbreitet sei.

²⁹⁷ Die 2. Epoche wird auf 1750-500 v. Chr. geschätzt, die 5. Epoche auf 1100-1850 (Stevenson (1920) nach Michaels 2012: 67f.). Laut Hancock findet sich das Konzept der Puja in puranischen Schriften (300-750 n.C.) und wurde in den *Agamas* (heilige Texte) weiter ausgearbeitet (600-1000 n.C.). Bemerkungen, dass Opferungen und Gaben Teil der persönlichen Verehrungspraxis sein sollten, finden sich allerdings bereits in der *Bhagavad Gita*. Die Popularität dieser Verehrungsform erblühte vor allem in der Periode der Gupta-Dynastie (319-455 n.C.) (Hancock 2009: 349).

Speisen immer vegetarisch sind²⁹⁸ und das Ritual im Gegensatz zum vedischen Priesterritual auch von Laien ausgeführt werden kann (zumindest in einfacher Form ohne Anwendung vedischer Sprüche, ebd.). Im MAM ist die Ansicht verbreitet, dass die Praxis der Puja seit „Urzeiten“ existiert. Die *Rishis* hätten jene Techniken empfangen und weitergegeben (vgl. IM 5).

Puja gilt als eine Handlung, die Kontakt und Nähe zum Göttlichen herstellt (Michaels 2012: 270). Auch laut Informationsmaterial des Ashrams ist ein erklärtes Ziel von Pujas die Herstellung größerer Nähe zwischen Gottheit und *devotee*: „Während einer Puja werden um uns herum Gedanken und Schwingungen von spirituellen Kräften geschaffen, die dazu beitragen, die negativen Energien in unserem Leben aufzulösen, und uns helfen, mit dem Göttlichen (unserer wahren Natur) näher in Kontakt zu kommen.“ (IM 5). Durch das Ausführen der Handlungen und vor allem durch die Emotionen und sinnlichen Erlebnisse der Verehrenden wird eine Beziehung zum Göttlichen geschaffen. Im Besonderen erfolgt durch Prasad und dessen Einnahme (die streng genommen allerdings nicht mehr zum offiziellen Ritual gehört) ein Kontakt zwischen *devotee* und Gottheit (Michaels 2012: 270).

Darüber hinaus wird jener Kontakt vor allem durch den Anblick der Gottheit hergestellt und dieser wiederum besonders in der „Flamme des obligatorischen Lichts (*dīpa*): Die Gottheit sieht dieses Licht, ist in ihm, und der Gläubige begegnet ihr, indem er ebenfalls das Licht sieht, mit seinen Fingern über die Flamme streicht, seine Augen berührt und so die Gottheit in sich aufnimmt.“ (Michaels 2012: 270). Hier wird bereits deutlich, dass die Puja als religiöse Handlung ein hochsinnliches und multisensorisches Erlebnis ist.

Laut Informationsmaterial des MAM werden der Puja weitere Zwecke zugeschrieben. Die Puja sei eine Zeremonie „where offerings (are) made to a deity or an important person and where one receives their blessing.“ (IM 3: 1). Auch nach Michaels ist die Gabe des Pujaveranstalters ein wesentlicher Bestandteil jeder Puja. Durch Anrufung und Gaben wird um die Aufmerksamkeit und Gunst der Götter geworben. Für ihre Darreichungen erhalten die Verehrenden *punya*, religiöses Verdienst, und indirekt lebensweltlichen Vorteil (*bhukti*) – Gesundheit, Glück oder Reichtum – wie auch die Gunst der Gottheit (*prasada*) oder ihren Schutz (*sarana*) (Michaels 2012: 269). Gegeben werden neben Nahrung Blütenblätter, Blumengirlanden oder Geld – laut Sara „alles, was einem teuer und lieb ist.“ (ISA2). Die Idee hinter den Gaben ist zudem, dass durch die Darreichung der Dinge, zu denen man sich

²⁹⁸ In vedischen und volksreligiösen Ritualen waren beziehungsweise sind Tieropfer gebräuchlich. Laut Fuller (1992: 88–89) hat die Puja als das zentrale Element des modernen Hinduismus und als nicht-tierische Gabe das vedische Opfer von seiner ursprünglichen gewaltsamen Form in eine moderne gewaltfreie übersetzt.

hingezogen fühlt, die Anhaftung (*attachment*) an jene Dinge und die eigene Abhängigkeit von ihnen aufgehoben wird (ISA3).

Darüber hinaus wirke die Puja auf den Geist der Ausführenden und Teilnehmenden: „The idea of puja is to take the seeker’s mind from the known to the unknown. (...) Puja is a method of cleaning the media through concentration in God who is sitting before us.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 1).²⁹⁹ Pujas wirkten zudem auf die Umgebung ein, in der sie ausgeübt werden, beeinflussten diese positiv und trügen letztlich direkt zum endgültigen Ziel der Befreiung bei: „Pujas are said to emanate spiritual vibrations that purify the atmosphere and surround us with sacred energy – energy which enables us eliminate negativities or unhelpful influences and enables us to experience the Divine, our True Nature.“ (IM 3: 1). Die erwünschten Gedanken und ‚Vibrationen‘ – „thoughts and vibrations of spiritual forces in and around us“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 1) – würden dabei am effektivsten durch das Singen oder Chanten von Mantren oder heiliger Hymnen, das Durchführen spezieller ritueller Handlungen, die Verwendung von Mudras und die Gabe von Opfergaben erreicht (vgl. ebd.).

Es gibt eine Fülle unterschiedlicher Formen von Pujas. Sie können von Experten – *Pujarinis* und *Pujaris* – sowie von Laien durchgeführt werden. Im MAM werden drei Kategorien von Pujas unterschieden (vgl. IM 1-5): vedische, tantrische und generelle. Die generelle Grundform der Puja könne von jedem und jeder³⁰⁰ individuell ausgeführt werden als Teil der täglichen Verehrungspraxis oder auch gemeinsam in Satsanggruppen. In alten Schriften sei vermerkt, dass Haushälter_innen die Pflicht hätten, tägliche Pujas auszuführen. Pujas werden auch heute noch von vielen Hindus am privaten Hausaltar vollzogen. In einem weiteren Booklet des MAM (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004) findet sich denn auch eine genaue Anleitung zur Durchführung von Pujas, welche besonders effektiv sein sollen, wenn sie täglich durchgeführt werden, bei Zeitmangel sollten zumindest Blumen geopfert werden.³⁰¹

²⁹⁹ ‚Media‘ meint hier *mind*.

³⁰⁰ Ausnahmen stellen menstruierende Frauen dar, welche keine Pujas durchführen sollen. Die Begründung hierzu lautet, dass es ein Netz subtiler Nerven gäbe, die Unreinheiten des Körpers sammeln würden. Dieses Netz würde während der Menstruation entladen, was einen natürlichen Reinigungsprozess darstellen würde, den nur Frauen hätten und der es den Frauen, zumindest auf körperlicher Ebene, einfacher machen könne, *maya* zu überwinden (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 1).

³⁰¹ Auf den Seiten 5-21 des Booklets sind folgende 32 Handlungen aufgelistet und beschrieben: *Suddhi* (Reinigung), *Deepa Puja* (Verehrung der Flamme), *Ghanta Puja* (Verehrung der Glocke), *Kalasa Puja* (Anrufen des heiligen Wassers), *Sankalpa* (Äußerung der Absicht), *Vigneshwara Puja*, *Atma Puja*, *Dhyana* (Meditation), *Sthana Peeta Puja* (Verehrung des Sitzes der Gottheit), *Avahanam* (Einladung), *Asanam* (Platznehmen), *Padyam* und *Arghyam* (Waschen der Hände und Füße), *Achamaniyam* (Spülung des Mundes), *Madhuparkam* (Verehrung mit Honig und Joghurt), *Abhishekam* (Bad), *Vastram* (Ankleiden), *Upaveetam* (Anbringen der heiligen Schnur),

Vedische und tantrische Pujas könnten hingegen nur von ‚Spezialist_innen‘ ausgeführt werden. Nur unter der Leitung eines kompetenten Lehrers oder *acharyas* dürften jene Formen studiert und ausgeführt werden. Traditioneller Weise würden Pujas in Tempeln vollzogen von einem Pujari, dem ansässigen Priester oder einem monastischen Schüler, der hinsichtlich der präzisen Ausführung ausgebildet ist (IM 1: 1).³⁰²

Preston (1983: 46) bezeichnet den Tempel als Hauptort der Durchführung von Pujas. Diese können jedoch zudem an jedem rituell gereinigten Ort stattfinden. Meistens finden sie an drei verschiedenen Orten statt: neben Tempeln zuhause vor dem hauseigenen Altar und auf öffentlichen Plätzen. Darüber hinaus können Pujas auch nur im Geiste, also in der Vorstellungswelt als imaginäre Übung, ausgeführt werden (*manasika puja* oder *manasapuja*; vgl. Michaels 2012: 266) – eine im MAM verbreitete Praxis, die auf indischen Programmen von Amma selbst angeleitet wird.³⁰³

Pujas unterscheiden sich nach Schulrichtung, Region und Zeit. Die verschiedenen hinduistischen Traditionen haben verschiedene Techniken hervorgebracht, welche in zahlreichen Grundtexten (wie den *Agamas*, *Tantras*, *Samhitas*) und Ritualhandbüchern festgehalten wurden. Jedoch gibt es eine Reihe wiederkehrender Elemente. Zunächst einmal erfordert das Durchführen von Pujas eine materielle, ästhetische Form des Göttlichen, an welcher das Verehrungsritual durchgeführt werden kann. Das kann eine Statue sein, ein Bildnis, ein Stein, aber auch ein Baum, Tier oder Mensch, welche (meist) eine Repräsentation einer Gottheit beziehungsweise des Göttlichen darstellen und als ‚Mittler‘ oder Medium dienen.

Welche Form auch immer konkret verehrt wird, es erfolgt eine „anthropomorphe Versorgung und Bewirtung“ (Michaels 2012: 266) derselben beziehungsweise der darin innenwohnenden Gottheit, welche wie ein hoher Guest behandelt wird. Im Zentrum der Puja stehen meist *darshana*, das Sehen der Gottheit, und das *Arati*, die Verehrung mit der Kampferflamme. Bestandteile sind des Weiteren, häufig in folgender Reihenfolge: Wecken oder Anrufung der

Abharanam (Schmücken), *Chandanam* (Auftragen von Sandelholzpaste, Kumkum, Vibhuti), *Pushpam* (Opfern von Blumen), *Archana* (Rezitation der 108 (oder 1000) Namen der Gottheit), *Dhupam* (Verehrung mit Räucherwerk), *Deepam* (Verehrung mit Licht), *Naivedyam* (Darreichen von Essen), *Tambulam* (Darreichen von Betelblättern und -nüssen), *Karpura Nirajanam* (Verehrung mit Kampferflamme), *Mantra Pushpam* (Darreichen von Blumen mit Gebeten), *Atmapradakshina Namaskaram* (Zirkumambulation und Niederwerfung), *Nrityam* und *Geetam* (Tanz und Musik), Weihe und Hingabe, Vergebung.

³⁰² In traditionellen Kontexten sind Pujaris meist männliche Brahmanen.

³⁰³ Dabei erfolgt eine detaillierte Beschreibung von dem, was gesehen, gespürt, gefühlt werden soll, die Körperhaltung wird vorgegeben, es erfolgt die Anweisung, tief zu atmen und die Augen zu schließen. Sodann erfolgen angeleitete Imaginationen, die nicht nur Bilder, sondern auch Gerüche, Musik oder Berührung beinhalten. Dieses Ritual zeigt die Rolle des Imaginären für die religiöse Praxis auf. Vgl. hierzu Traut/Grieser 2015).

Gottheit, Darreichen von Gaben, Chanten von Gebeten und Mantren, Verehrung mit Weihrauch und Licht, rituelle Verabschiedung, Erhalt von Prasad und dessen Verzehr. Alternativ kann die Puja um viele Handlungen erweitert werden – wie das Anbieten eines Sitzes, Füße waschen, Wasser reichen, Baden, in neue Kleidung kleiden, mit Schmuckstücken ausstatten, wohlriechende Substanzen auftragen, Zirkumambulation.³⁰⁴ Wichtig ist auch, dass sich der oder die Ausführende der Puja vor Beginn innerlich wie äußerlich vorbereitet und sich selbst wie auch die Pujagegenstände rituell reinigt.

Viele jener Handlungen von Priestern und Gläubigen gelten im alltäglichen Verständnis als „unreine“ oder unterordnende Tätigkeiten und bringen damit ein hierarchisches Verhältnis und die Unterwerfung von Seiten der Gläubigen zum Ausdruck, so das Füße Waschen, Ankleiden, Speisereichen oder das Säubern des Tempel- oder Ritualplatzes (Michaels 2012: 269). Als bedeutendste Eigenschaft der Puja stellt Michaels allerdings gleichzeitig auch heraus, dass durch die und in der Puja die Hierarchien zwischen Mensch und Gott sowie unter den Gläubigen aufgehoben werden, denn der Mensch wird durch die Purifizierungen selbst „göttlich“ (ebd. 270). Die weitgehende Aufhebung von Rangunterschieden zeige sich auch darin, dass es kaum Differenzen hinsichtlich der Verteilung des Prasad gebe. Alle Anwesenden könnten Prasad erhalten, unabhängig von ihrer sozialen Stellung. Und indem *devotees* Prasad gemeinsam zu sich nähmen, hätten sie gleichermaßen Anteil an der höchsten Substanz und überwänden alle weltlichen Kasten- und Verwandtschaftsgrenzen. In dieser Aufhebung sozialer und alltäglicher Grenzen vermutet Michaels den Grund für die heutige Popularität der Puja (ebd.). Von einer vollständigen Aufhebung hierarchischer Verhältnisse und ungleicher Verteilungen kann allerdings nicht gesprochen werden. Fuller (1992: 77) bemerkt, dass ein hierarchisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch – durch die Symbolik des Prasad und anderer Handlungen – ausgedrückt und aufrechterhalten bleibt. Das Setting einer Puja weist zudem (mindestens) zwei Protagonistengruppen auf, Pujari(ni)s und *devotees*, welche Experten- und Laienrollen einnehmen und sich hinsichtlich des Besitzes und Zugangs zu Wissen sowie hinsichtlich der Handlungsmacht stark unterscheiden. (Spezielles Hintergrund-) Wissen und Handlungsmacht liegen fast ausschließlich in den Händen der

³⁰⁴ Fuller (1992) wie auch Michaels (2012) benennen in Anlehnung an Gonda 16 „klassische“ Handlungen traditioneller Pujas: 1. Invokation; 2. Installation; 3. Waschung der Füße; 4. Willkommenheißung; 5. Mundspülung; 6. Bad; 7. Ankleidung; 8. Umgürtung; 9. Salbung; 10. Blumen; 11. Weihrauch; 12. Licht; 13. Speisung; 14. Grußerbietung; 15. Zirkumambulation; 16. Auflösung. Die Reihenfolge sei dabei nicht verbindlich, manchmal erfolgten mehr, manchmal weniger Handlungen. Üblich sei auch die Fünfzahl mit Salbung, Blumen, Weihrauch, Lichtschwingen und Speisung. Ausweitungen auf bis zu 108 Respekterweisungen seien möglich, zum Beispiel durch die Aufnahme „tantrischer“ Ritualteile wie Fingergesten und Körperhaltungen (*mudras, nyasa*) (Michaels 2012: 268).

Pujari(ni)s und die *devotees* weisen, zumindest bei den meisten offiziellen Pujas, überwiegend passives Verhalten auf, so beobachtet auch Chandna: „Die übrigen Anwesenden verharren in der Betrachtung von dessen Handlungen oder in stiller Meditation, manche beten oder rezitieren für sich, zum Teil auch unter Anwendung einer Mala.“ (Chandna 2009: 90). In Amritapuri werden die Anwesenden jedoch bei manchen Pujas durch Opfergaben oder Rezitationen miteinbezogen, besonders wenn eine Puja gebucht wurde.³⁰⁵ Denjenigen, die eine Puja gebucht haben, stehen durch die Buchung und Bezahlung Sonderrechte zu, zum Beispiel Opfergaben ins Feuer zu geben.³⁰⁶ Sie erhalten vor allen anderen das Prasad; erst wenn die ‚Buchergruppe‘ ihr Prasad erhalten hat, ruft der Pujahelfer alle anderen Anwesenden herbei. Die ‚Buchergruppe‘ erhält zudem Prasad in kleinen Plastiktüten verpackt, welches im Anschluss an die Puja mit nach Hause genommen und geteilt werden kann, wobei davon ausgegangen wird, dass sich der Effekt der Puja verstärkt, je mehr das erhaltene Prasad geteilt wird. Daher können in Amritapuri häufig *devotees* beobachtet werden, die anderen Prasad anbieten, wobei nicht jede(r) dies gerne annimmt. Somit sind also noch zwei weitere Gruppen auszumachen: diejenigen, die die Puja gebucht haben und ‚Besucher_innen‘. Auch ‚VIPs‘, seltene hochangesehene Gäste wie zum Beispiel Ammas leibliche Schwester, werden bevorzugt behandelt, erhalten während der Puja Sonderrechte, Sonderplätze oder vor allen anderen das Prasad.

³⁰⁵ Gegen die Gabe von Geld können Pujas gebucht werden, was als besonders heil- und segensbringend gilt und Sonderrechte mit sich bringt. Es werden die persönlichen Daten – Name und Geburtsstern – aufgenommen und während der Puja vom Pujari oder von der Pujarini berücksichtigt. Laut einer Informationsbroschüre dient dabei der Geburtsstern als ‚Postanschrift‘, an welche durch die Puja hervorgerufene Gnade und Segen fließen kann. Die Preise für Pujas sind vorgegeben und variieren stark. In Amritapuri liegen sie für internationale Besucher_innen in etwa zwischen 20 und 250 US-Dollar, die teuersten Pujas sind die *Maha Mrityunjaya* und *Navagraha* (Neun-Planeten-Puja). Für einige spezielle Pujas liegen die Preise bei bis zu 600 US-Dollar. Auf den indischen Programmen und in den Brahmasthanam-Tempeln sind die Preise sehr viel niedriger (eine relativ aufwendige Rahu-Puja beispielsweise kostet auf den indischen Programmen 101 indische Rupees, manche einfache Pujas in Brahmasthanam-Tempeln nur wenige Rupees). Jede Puja kann auch aus der Ferne gebucht und in Auftrag gegeben. Auf einer Internetseite des MAM kann man sich über Pujas informieren und diese auch buchen (<http://static.amritapuja.org>; zuletzt geprüft am 24.11.17). Gebucht werden kann zudem telefonisch, per Fax oder E-Mail. Nach Überweisung des Betrages wird die Puja in einem der Brahmasthanam-Tempel oder im Hauptashram ausgeführt. Die Auftraggeber sollten während der Zeit der Puja möglichst in Meditation verweilen und erhalten das Prasad – die gesegnete Speise – weltweit postalisch zugesandt.

³⁰⁶ Die Anwesenden, welche gebucht haben, werden zu bestimmten Zeitpunkten während der Puja aufgerufen und müssen sich sodann mit einem Buchungsbeleg ‚ausweisen‘. Diese Momente erleben manche als Störung im Pujaablauf: „Da geht es quasi ums Geschäft. Auch ist es ausschließend, da ja nur die spezielles Prasad erhalten, die gezahlt haben, es wird also zwischen Zählern und Nicht-Zählern unterschieden, das ärgert mich irgendwie.“ (deutsche Besucherin, GN 11/12). Manche verlassen sogar die Puja, sobald der Pujari und manche Anwesenden beginnen, ihre Buchungszettel hervorzuzeigen. Auf manche wirkt jenes Vorgehen eventuell auch zu ‚profan‘, die spezielle ‚heilige‘ Atmosphäre erfährt für manche einen Bruch.

Eine weitere Ritualform, die im MAM praktiziert wird, ist *homam* oder *yagna*, ein Feuerritual.³⁰⁷ Michaels rechnet es zu den Opferritualen (wohingegen Puja als Gottesdienst gilt und damit in eine Kategorie mit Seva gerechnet wird). Ein vedischer Astrologe beschreibt es folgendermaßen:

In homam, divine presence is invoked into fire using specific procedures. Then materials are offered into fire, along with sacred chants (mantras). The offerings are supposed to reach gods. (...) Hinduism teaches that gods come into fire and receive the prayers of spiritual aspirants. Even when one meditates without an external fire, gods being meditated on come into the internal fire of the aspirant and receive the mantras via that fire. However, the internal fire is quite weaker than an external fire for most people and hence it is beneficial to perform worship using an external fire. That practice eventually strengthens the internal fire also. (Rao 2009: 1)

Das sinnlich wahrnehmbare Feuer wird in direkten Zusammenhang mit einem von außen nicht wahrnehmbaren ‚inneren Feuer‘, einer inneren Haltung oder einem Gefühl, sowie mit dem Göttlichen gebracht. Das Feuer fungiert zudem als Medium, welches eine Kommunikation mit dem Göttlichen möglich macht.

In Amritapuri finden Pujas und Homas vor allem im Vorraum des Kalari-Tempels statt, einer Art überdachter Terrasse, oder im Inneren des Tempels, welches über eine Holzschwelle und durch eine kleine Holztür betreten wird. Hier beginnt jeder Tag um fünf Uhr morgens mit einer *Ganapathi Homa*, einer Homa zu Ehren Ganeshas und zur Überwindung von Hindernissen. Den ganzen Tag über finden zahlreiche weitere Pujas und Homas statt. Im Ashram werden zwei Arten von (offiziellen) Pujas durchgeführt: Solche, die sich auf die Effekte der Planeten beziehen und andere, welche Formen des Göttlichen adressieren (vgl. IM 10: 3). Daneben kann unterschieden werden in Pujas, bei denen die Besucher_innen eher passive Rollen einnehmen und solche, bei denen ein aktiverer Einbezug aller Anwesenden stattfindet. Die täglichen Pujas im Kalari-Tempel fallen unter erstere Kategorie. Spezielle Pujas wie die bereits erwähnte ‚Massenpuja‘ *Vavu Bali* oder (Rahu- und Saturn-)Pujas auf Ammas Indienprogrammen beziehen die Gläubigen stark mit ein. Alle Teilnehmenden finden verschiedene Utensilien auf ihren vorbereiteten Plätzen vor – kleine Öllampen, Räucherstäbchen, Reisbällchen, Wasser, Betelnussblatt und anderes – und werden von einem Swami, der Erklärungen und Anweisungen gibt, durch die Puja geleitet.

Pujas werden neben der Funktion als allgemeine Verehrungspraxis auch in besonderen Situationen und zu speziellen Zwecken durchgeführt – vor oder anlässlich besonderer Ereignisse, zum Beginn einer neuen Unternehmung wie eines Geschäftsunternehmens, um

³⁰⁷ Auch der Technik des Feuerrituals wird im Ashram ein sehr hohes Alter zugeschrieben. Ein morgendliches Feuerritual wird laut Michaels bereits in alten vedischen Schriften erwähnt (ebd. 2012). Rao (2009) weist zudem darauf hin, dass in vielen Religionen seit ‚Urzeiten‘ Feuer als Verehrungsmittel verwendet wurden.

Krankheiten zu überwinden oder das Familienleben zu stärken. Die meisten Pujas sollen dabei Hindernisse aus dem Leben der Gläubigen beseitigen, Gunst und Segen der Götter erbitten und damit Glück und Zufriedenheit in deren Leben bringen. Es gibt eine große Bandbreite unterschiedlicher Pujas zur Verehrung verschiedener Gottheiten, denen jeweils unterschiedliche Wirkungen zugeschrieben werden. Für jedes Problem oder Anliegen gibt es die passende Puja, im Folgenden einige Beispiele.³⁰⁸

Mahaganapathi- und *Ganapathi*-Pujas oder -Homas „werden traditionell für einen glücklichen Anfang ausgeführt; zum Beispiel um ein neues Geschäft, eine neue Arbeit, einen Umzug oder eine Heirat zu segnen und zur Beseitigung von möglichen Hindernissen.“ (IM 5). Eine Vishnu-Puja soll „die Harmonie unter den Familienmitgliedern (...) fördern“ und Langlebigkeit der Familie und inneren Frieden herbeiführen. Sie wird traditionell ausgeführt, um den Seelen Verstorbener Ehre zu erweisen und Frieden zu bringen. Eine Puja für die Göttin Lakshmi bringt materiellen und spirituellen Reichtum, eine für den Gott Shiva allgemeine Kräftigung körperlicher und geistiger Gesundheit. Gelassenheit und Herzensruhe (*Mahasudarshan*), Mut und Förderung von Führungsqualitäten (*Subramanya*), Entschlossenheit, Klarheit und Stärke (*Durga*), Glück, allgemeines Wohlbefinden und Harmonie (*Santoshi*), erfolgreiches Lernen, Kreativität und Intellekt (*Saraswati*) sind weitere angenommene positive Wirkungen der jeweiligen Pujas (vgl. ebd.). Die Pujas unterscheiden sich in ihrem Ablauf, den verwendeten Utensilien, den Rezitationen und sonstigen heiligen Handlungen. Auch in ihrem Aufwand und Umfang unterscheiden sich die Pujas, manche können fünf Stunden oder länger dauern. Neben dem richtigen Zeitpunkt ist die Auswahl der richtigen Mantren entscheidend. Zeitpunkt und Mantren variieren von Person zu Person und müssen mit Hilfe des Horoskops festgestellt werden.

Laut Informationsbroschüre des Ashrams ist das ‚Prinzip hinter der Puja‘ das Gesetz des Karmas. Durch Gottes oder des Gurus Gnade kann die Intensität der karmischen Wirkung beeinflusst werden. Einige Ereignisse und Einflüsse können durch die vedische Astrologie (*Jyotish*) vorausgesagt werden. Die Perioden, in denen die Resultate vergangener Taten Früchte tragen, werden durch planetarische Konstellationen zum Zeitpunkt unserer Geburt angezeigt. *Jyotish* beschreibt die Effekte, die die Planeten auf unsere Leben haben. Die Planeten der vedischen Astrologie umfassen: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn, sowie die Mondknoten Rahu und Ketu. Die Planeten werden dabei nicht als ihrem Wesen nach ‚schlecht‘ oder ‚gut‘ konzipiert, sondern sie repräsentieren gewisse Energien und

³⁰⁸ Eine Liste aller in Amritapuri durchgeführten Pujas und Homas, inklusive der zugeschriebenen Wirkungen und Preise findet sich unter http://static.amritapuja.org/types_of_puja.html, zuletzt geprüft am 18.4.17.

werden je nach ihrem Einfluss auf menschliches Leben als ‚hilfreich‘ oder ‚schwierig‘ bezeichnet. Amma legt großen Wert auf die vedische Astrologie. Sie sagt hierzu, dass es möglich sei, das Leid, das aufgrund der planetarischen Konstellationen entsteht, durch ernsthaftes Vertrauen in Gott, der die Planeten kontrolliert, zu mildern. Aufrichtige Gebete, selbstloser Dienst und die Durchführung von Pujas reduzierten unser *prarabha karma*, die Resultate vergangener Handlungen, die in der Gegenwart erfahren werden. Denn den Früchten einer jeden Handlung kann durch eine andere Handlung entgegengewirkt werden, das Resultat verändert werden.

Im Ashram ansässige vedische Astrologen, deren Dienste sowohl von Besucher_innen wie auch von *ashramites* häufig in Anspruch genommen werden, sind dafür zuständig, ungünstige Einflüsse und Konstellationen zu berechnen und dementsprechend Pujas anzulegen, die diesen negativen Einflüssen entgegenwirken beziehungsweise diese aufheben sollen. Besonders Rahu und Ketu wie auch Saturn sind für ihre herausfordernden Einflüsse bekannt. Entsprechende ‚Gegenmittel‘ stellen Rahu- und Saturn-Pujas dar. Aus einer Liste über alle gängigen durchführbaren Pujas kann auch jede(r) selbst die für notwendig erachteten Pujas auswählen. Neben der Feuerzeremonie am Morgen werden wie gesagt während des ganzen Tages zahlreiche andere Pujas abgehalten, und zwar die jeweils gebuchten, sowie an speziellen Festtagen die jeweils angebrachten und aufgrund astrologischer Berechnungen für erforderlich gehaltenen.

Trotz der Möglichkeit, sich im Informations-Center und durch Broschüren über Pujas und deren Bedeutung zu informieren, begegnet unter *devotees* hinsichtlich der Puja eine eher unreflektierte Haltung. Warum, wie, was gemacht wird, wird wenig hinterfragt. Häufig beruft man sich auf ‚traditionelles‘, ‚altes‘ Wissen. So verweist Sara darauf, dass „die Zeremonie, wie sie bei uns jeden Morgen gemacht wird, (...) Tausende von Jahren alt“ sei und „seit jeher so gemacht“ werde (ISA1). Das vermutete Alter der Praxis und derartige Narrative bewirken eine gewisse Untermauerung und Rechtfertigung der Praxis, die den meisten *devotees* als Hintergrundwissen ausreicht. Das theoretische Wissen, welches der Puja-Praxis zugrunde liegt, ist von weniger Interesse als die Erfahrung, die Wirkung und der Nutzen, die durch Pujas vermittelt werden. So erklärt mir Chidanand, ein Puja-Helfer³⁰⁹: „I take part in three

³⁰⁹ ‚Puja-Helfer‘ ist ein Seva in Amritapuri. Es besteht aus dem Assistieren während der Puja, d.h. der Puja-Platz und die nötigen Gegenstände werden vorbereitet, während der Puja dem Pujari das Nötige gereicht und nach der Puja Platz und Materialien gesäubert und die Anwesenden werden ggf. angeleitet. Puja-Helfer sind *devotees*, die lange in Amritapuri verweilen und mit dem Ablauf der Puja sehr vertraut sind. Im Folgenden beziehe ich mich auf ein Gespräch mit Chidanand, ein ca. 50-jähriger Puja-Helfer aus Frankreich, welcher ein langjähriger Amma-Anhänger und regelmäßiger Ashram-Besucher ist und den Sommer 2012 in Amritapuri verbracht hat. Das Amt

pujas per day. And the informations I get, the important ones, they are beyond words. I get a lot of information, vibration, but – it is another kind of knowledge, you know, it is a feeling, or even more than that – experience, deep experience.” (GN 08/12). Da die relevanten Erfahrungen und Informationen jenseits des verbalen Ausdrucksvermögens und jenseits verbalisierten Wissens liegen, interessiert ihn nicht, welche theoretischen Konzepte mit der Praxis verbunden sind oder welche Techniken der Pujari genau benutzt, welche Bedeutung seine Mudras und Mantren haben. Er bemerkt in diesem Zusammenhang auch, dass Informationen von Amma sehr klar, einfach und kontrolliert weitergegeben würden, damit der Einzelne nicht verwirrt würde durch zu viel Wissen. Jede(r) erhalte nur diejenigen Informationen, die er oder sie brauche. Wenn man Pujas nicht selbst durchführe, bräuchte man nicht zu wissen, was, wie, warum genau gemacht wird: „You just attend and experience.“ (ebd.). Zu viel Wissen wäre nicht nur nutzlos, sondern unter Umständen sogar schädlich, da der Verstand beziehungsweise das intellektuelle Verstehen die Erfahrungsintensität einschränken könnte.

Ein gewisses Hintergrundwissen müssen die Pujabesucher_innen jedoch mitbringen, da ohne Vorwissen Missverständnisse, Ratlosigkeit und Fehlverhalten bis hin zu schwerwiegenden Störungen des Pujaablaufs möglich sind. Schwierigkeiten oder Fragen stellen zum Beispiel dar, wo man sich setzen darf, welche Bereiche nicht betreten werden dürfen oder was mit dem erhaltenen heiligen Wasser zu tun ist. Derartige Ein- und Zurechtweisungen erfolgen im Austausch unter den *devotees*, durch Nachahmung, Informationsmaterial und die Pujahelper, die als ‚Supervisoren‘ dienen. Das Hintergrundwissen ist jedoch umfangreich und weist zudem Variationen auf. Auch nach vielen Pujabesuchen unterläuft mir beispielsweise folgender Faut-Pas:

Da die Puja meines Erachtens zu Ende war, wollte ich einige Blüten aufsammeln. Allerdings wurde ich von der Puja-Helferin sofort darauf hingewiesen, dass die Puja noch nicht vorbei sei, und die Blüten erst nach dem Ende eingesammelt werden dürfen. Ich fragte überrascht nach. Der Pujari hatte bereits Prasad vergeben und das hatte ich bisher als Schlusspunkt einer Puja betrachtet. Nun saß er nur still da. Die Helferin meinte allerdings, der Pujari müsse die Puja beenden, erst dann ist sie vorbei. Was genau der Pujari noch gemacht hat, um die Puja zu beenden, wurde mir jedoch nicht gesagt. Er saß noch eine Weile, bevor er sich erhob und seinen Platz verließ, woraufhin dann die Helferin angefangen hat, die Blumen einzusammeln und mir zu verstehen gab, dass dies nun in Ordnung sei. (AT 01/14)

Eine Puja ist dann beendet, wenn das abschließende Mantra gesprochen wurde (vgl. Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 5). Dieser Vorgang ist für Außenstehende schwer wahrnehmbar und manchmal, im Falle einer lautlosen Rezitation, gar nicht wahrzunehmen. Als sicheres Zeichen kann aber das Erheben des/der Pujari(ni) gedeutet werden.

des Puja-Helfers führt er seit Jahren regelmäßig bei seinen Ashram-Besuchen aus. Er kann daher als sehr vertraut mit der Materie angesehen werden. Das Gespräch fand am 31.8.2012 in Amritapuri nach einer Puja statt.

Besucher_innen können zwar jederzeit die Puja verlassen, jedoch dürfen gewisse Handlungen wie das Einsammeln der Blüten erst nach offiziellem Ende durchgeführt werden. Auch gilt es als erstrebenswertes Verhalten, bis zum Ende zu bleiben und erst nach dem Pujari den Pujaplatz zu verlassen, bei dessen Erheben sich die *devotees* ebenfalls von ihren Plätzen erheben sollten. Die Techniken und Praktiken sind zudem nicht „gesamthinduistisch“. Internationale Nicht-Hindus sind oftmals informierter, wenn sie schon länger im Ashram sind, als indische Besucher_innen.

Die Pujari(ni)s müssen sich im MAM einer „Ausbildung in der exakten Wissenschaft der Pujas“ (IM 5) unterziehen. Auch Frauen werden zu Pujarinis ausgebildet. Zudem sind die Pujari(ni)s nicht zwingend Zweimalgeborene,³¹⁰ die Initiation ist also unabhängig von Geschlecht, sozialem Status und Kaste. Dies ist nach wie vor ungewöhnlich für die indische Kultur, in der traditioneller Weise männliche hochkastige Brahmanen berechtigt sind, offizielle Pujas auszuführen³¹¹ und gilt als weitere „revolutionäre“ Maßnahme Ammas. Sie selbst, als Frau und als Nicht-Brahmanin, vollzieht ebenfalls Pujas. Amma gehe als „person from normal society (...) beyond every tradition“ (GN 08/12), wie Chidanand betont. Sie selbst bestimme, wer zur Durchführung der Pujas befähigt wird und initiere diese Personen selbst.³¹² Das Auswahlkriterium ist nicht mehr die Geburt, sondern „Reinheit“, die erarbeitet und erhalten werden muss durch spirituelle Praxis. So erklärt Nirupama, eine ausgebildete Pujarini: „They consider the pujari as god. That's why only pure people, people with very pure mind, should do pujas.“ (GN 01/14).

Das Wissen über die Techniken würde mehr oder weniger geheim gehalten („they should keep it“, Chidanand). Einige der „weißen“, also weiß gekleideten Brahmachari(ni)s sind laut Chidanand ausgebildet und alle in Gelb und Orange Gekleideten befähigt.

Was genau bei einer Puja vor sich geht, ist für Laien schwer ersichtlich. Die Handlungen und Bewegungen der Pujari(ni)s sind oft, ohne entsprechendes Spezialwissen, rätselhaft, wenn sich auch manche Elemente wiederholen: die Gaben von Blüten und Anderem ins Feuer oder vor Bildnissen, das Umschütten von Wasser, Rezitationen und Mudras, das Schwenken von Öllampen. Die Handlungen dienen wie gesagt der Kommunikation mit den Göttern, jedoch

³¹⁰ Zweimalgeborene sind Angehörige der höheren *Varnas* (Kasten) - *Brahmanas*, *Kshatriyas* und *Vaishyas*.

³¹¹ Aus diesem Grund werden im Kalari-Tempel, der eher als „Männerort“ und als „öffentlicher Ort“ im Ashram gilt, die Pujas nur von männlichen Pujaris durchgeführt. Besucher_innen von außerhalb des Ashrams und vor allem traditionelle Hindus sollen nicht irritiert oder verärgert werden. Im Kali-Tempel hingegen, welcher als „Frauen-Ort“ angesehen wird, werden Pujas zwar seltener und nur zu besonderen Anlässen wie zu *Navaratri*, dem neuntägigen Fest zu Ehren der Göttlichen Mutter, aber wenn ausschließlich von Frauen vollzogen.

³¹² Die Ausbildung erfolgt heutzutage aus Zeitmangel nicht mehr durch Amma selbst, sondern laut einer Pujarini durch drei „senior pujaris“. Es würde der „Kerala style“ gelehrt, ein tantrischer Stil, der im Gegensatz zum auf die Sutras zurückgehenden vedischen Stil auf die Tantras zurückgehe (GN 01/14).

bleibt eine genaue ‚Übersetzung‘ unklar. Es gibt eine Art Metaebene der Kommunikation, eine Geheimsprache aus Mudras und Mantras, die nur Eingeweihte verstehen. Ein Teil der Vorgänge einer Puja sind für die Teilnehmenden schllichtweg unsichtbar, unhörbar, mit den Sinnen nicht zu erfassen und bleiben so mystisch-magisch. Sie liegen jenseits der Ästhetik. Jedoch auch ästhetische Elemente entziehen sich teilweise der Interpretationsfähigkeit. Da aber die relevanten Informationen und Gehalte wie erwähnt ohnehin erfahren und ‚erfühlt‘ statt intellektuell verstanden werden, führt dies nicht zu einer Erfahrung von ‚Sinnlosigkeit‘. Sinnzuschreibung findet auch statt, wenn nicht alles verstanden wird. Es existiert Vertrauen in die Sinnhaftigkeit des Handelns und Geschehens, auch wenn der Sinn vom Einzelnen nicht nachvollzogen und nicht benannt werden kann. Den Pujari(ni)s wird vertraut, das ‚Richtige‘ zu tun, ihnen wird die Kommunikation mit den Göttern überlassen. Dies macht noch einmal die Experten- oder Spezialistenrolle deutlich, welche die Pujari(ni)s einnehmen und welche ein spezifisches Geheimwissen, Sonderrechte und Verantwortung umfasst. Auch wenn diese Rolle nicht so stark ausgeprägt ist wie im Christentum, wo Priester als Vermittler zwischen Gott und Mensch dienen, da nach hinduistischer Auffassung jedes Individuum gleichermaßen Zugang zum Göttlichen hat, kann dennoch von einem Sonderstatus gesprochen werden. Pujari(ni)s übernehmen aufgrund ihres Expertenwissens eine zumindest auf gewisse Situationen (Pujas) und Funktionen beschränkte Vermittlerrolle.

Auch wenn die meisten Anwesenden die genauen Vorgänge bei Pujas und Homas nicht kennen, wird deren Wirkung und Effizienz nicht angezweifelt, schließlich unterstreicht auch Amma die Wirksamkeit dieser Rituale.³¹³ Allerdings werden die Prioritäten unterschiedlich gesetzt. Es gibt regelmäßige Pujabesucher_innen, die auch von Zeit zu Zeit selbst Pujas buchen, und solche, die andere Formen des Sadhana, bei denen sie selbst ‚aktiv‘ werden (wie das Meditieren oder Archana) bevorzugen.

Wie bei manch anderer Gelegenheit (wie zum Beispiel *Onam*) wird auch bezüglich Pujas und Homas darauf hingewiesen,³¹⁴ dass es trotz der vielen ‚äußerer‘ ästhetischen Elemente eigentlich um die ‚inneren‘ Werte gehe, um die innere Einstellung und Haltung der Hingabe

³¹³ Der Glaube und die innere Haltung werden allerdings als für die Wirksamkeit entscheidend angesehen und Rituale in Bezug zu selbstloser Liebe und Seva gesetzt: „Amma says that her path is ‚love‘ and her religion is ‚love and selfless service‘. However for those who want to seek solace through some of the vedic practices such as pujas and homas, the following services are available. These pujas are certainly beneficial to those who have faith in them. It would be ideal if we pray that all our pujas lead us to the path of love that Amma shows us all the time.“ (<http://static.amritapuja.org>, zuletzt geprüft am 18.1.18).

³¹⁴ Diesen Hinweis fand ich, neben zahlreichen verbalen Äußerungen von Swamis oder Amma selbst, auf einem Flyer anlässlich der Pujas zu Ganeshas Geburtstag, der „Ganapujas“.

und darum, Gott zu feiern. Die äußere Form und Ästhetik jener Rituale bestechen allerdings und sollen im Folgenden dem Schwerpunkt dieser Arbeit entsprechend dargelegt werden.

Ein erklärtes Ziel von Pujas ist, „die Atmosphäre“³¹⁵ zu „reinigen“. Auch wenn dies schwer zu beweisen ist – ein Einfluss auf die sozialästhetische Atmosphäre beziehungsweise die Herstellung einer besonderen Atmosphäre während Pujas und Homas ist nicht zu leugnen. Dies wird durch das Zusammenspiel verschiedenster ästhetischer Elemente und Rahmenbedingungen bedingt. Zur Veranschaulichung folgt zunächst eine längere Beschreibung der täglich auf der Terrasse des Kalari-Tempels stattfindenden und besonders eindrücklichen frühmorgendlichen *Ganapathi-Homa* zu Ehren des Gottes Ganesha:

Es ist kurz vor fünf und stockdunkel. Noch etwas müde stolpere ich aus dem Fahrstuhl und schlendere quer über den Ashraminnenhof zum Kalari-Tempel, in welchem bereits etwa 15 Leute versammelt sind, schweigend im Schneider- oder Lotussitz auf dem Boden sitzend, teils mit geschlossenen Augen und in Mantrarezitation vertieft, ihre Mala abarbeitend. Die Feuerstelle in der Mitte des kleinen Tempels, eine quadratische schwarze Umrandung mit einer dreistufigen Erhöhung, ist sauber und ordentlich präpariert. Die drei Ränder sind mit zarten Mustern aus Vibhuti, der weißen ‚heiligen Asche‘, bemalt. Im Inneren der Feuerstelle sind Kokosnusschalen und Gehölze säuberlich aufgeschichtet. Links und rechts neben der Feuerstelle befinden sich etwa einen knappen Meter hohe Öllampen. Hinter der Feuerstelle ist das *asana*³¹⁶ für den Pujari, ein kleines Holzbrett, angerichtet, und links und rechts davon mehrere Gegenstände und Utensilien: Glocke, Schalen, Teller, ein kleiner Krug, zwei löffelartige, längliche Gegenstände, allesamt aus Messing. Daneben Rosenwasser und eine Schale mit Prasad, einer bräunlichen Reisspeise, sowie viele Blütenblätter auf einem Messingteller. Ich suche mir einen Platz auf einer der am Boden ausgebreiteten Matten, möglichst nahe an der Feuerstelle. Bald erscheint der Pujari und nimmt seinen Platz direkt hinter der Feuerstelle vor der Wand ein. Er trägt einen weißen *dhoti*³¹⁷ und sein nackter Oberkörper ist an mehreren Stellen mit Vibhuti bemalt: drei horizontale Streifen auf Stirn, Oberarmen und seitlich auf dem Oberkörper.

Zu Beginn mischt der Pujari Wasser aus dem Krug und Rosenwasser aus der Plastikflasche. Anschließend bereitet er sich selbst vor, indem er magisch anmutende Bewegungen mit Händen und Armen vor seinem Oberkörper vollführt, die Hände in diversen Mudras gehalten. Es sieht teilweise so aus, als würde er Zeichen in die Luft schreiben oder unsichtbare Fäden um seinen Körper spinnen. Einige Male vollzieht er die yogische Wechselatmung: Daumen und Ringfinger der rechten Hand werden an die Nasenlöcher gehalten und abwechselnd eines geöffnet zum Ein- und Ausatmen, die andere Hand verweilt in der *chin-mudra* (Daumen und Zeigefinger berühren sich). Letztlich klatscht er vor seinem Körper einige Male in seine Hände, diese auf- und abbewegend. Sodann wäscht er sich selbst die rechte Hand mit dem bereitgestellten Wasser. An den Ringfinger der rechten Hand steckt er sich anschließend eine Art Ring aus getrocknetem Gras.³¹⁸ Dann beginnt die eigentliche Puja. Weitere magische Finger- und Handbewegungen und leise gemurmelte Rezitationen von Mantriren folgen. Bald entzündet der Pujahelfer das heilige Feuer: Eine Kokosschale voller Kokosfasern und Kampfer, welche mit flüssigem Ghee beträufelt wird, wird an einer Öllampe entzündet und in die Feuerstelle gelegt. Die Wirkung des Feuers in der Dunkelheit ist sehr eindrücklich. Alle Anwesenden starren wie paralysiert in die Flammen und beobachten den Pujari. Man spürt die Wärme der Flammen auf der Haut, dies ist zu dieser Tageszeit noch wohltuend. Der Pujari macht immer wieder Opferungen ins Feuer: Auch Ghee wird geopfert, welches er mit dem Spezialbesteck aus Messing zunächst über seinen Kopf hält und es dann vorsichtig und bedacht, mit zuletzt schneller ruckartiger Bewegung ins Feuer kippt. Zu dieser Gelegenheit steht der Pujari und mit ihm alle Anwesenden auf. Jedes Mal, wenn die Flüssigkeit auf die Flammen trifft, erfolgt ein Zischen in die Stille des Morgens hinein und eine große Stichflamme flackert auf, es wird noch heller und wärmer,

³¹⁵ So geschildert in mehreren Informationsbroschüren des Ashrams und in persönlichen Gesprächen. Eine genaue Definition von ‚Atmosphäre‘ bleibt allerdings aus.

³¹⁶ Sitzgelegenheit.

³¹⁷ Traditionelles Beinkleid indischer Männer.

³¹⁸ Dieser als heilig angesehene Ring wird *pavithram* genannt und besteht zumeist aus *dharba* (Grasart).

die meisten Umstehenden machen andächtige Gesten wie ein *Namaskaram* über ihrem Scheitel. Neben dem Zischen der Opferungen von Wasser oder Ghee ins Feuer sind nur die Bewegungen des Pujari und sein Gemurmel zu hören. Und im Hintergrund aus dem Kali-Tempel das monotone Rezitieren der 1000 Namen.

Auch verschiedene Holzstückchen, die zuvor mit den Enden in Ghee getunkt wurden, werden ins Feuer geopfert sowie Prasad. Wasser wird immer wieder durch beziehungsweise über eine Muschel gegossen, ins Feuer oder vor heilige Bilder. Der Pujari schwenkt einen Messinghalter, welchen er zusammen mit einem Räucherstäbchen und einer Blüte in der rechten Hand hält, vor Ammas Bild, das direkt neben der Feuerstelle aufgestellt ist. Auch getrocknete Grashalme kommen zum Einsatz. Einige werden an den Rändern der Feuerstelle platziert, andere an den Enden mit einer Schere abgezwickt, dann ins Feuer gehalten und entzündet, um sie gleich wieder zu löschen und die schwarze Asche abzuklopfen, oder sie werden ins Feuer gegeben, gleich wieder herausgeholt und in eine Schale gelegt.

Diejenigen, die die Puja gebucht haben, werden irgendwann zum Pujari gerufen und dürfen, nachdem sie sich die Hände gewaschen haben, ebenfalls etwas Prasad ins Feuer werfen. Die meisten verweilen mit geschlossenen Augen eine kurze Weile, das Prasad in der rechten Hand vor ihrer Brust haltend, vor der Feuerstelle, manche murmeln etwas, bevor sie die Gabe andächtig ins Feuer werfen und sich anschließend verneigen. Immer wieder ergreift auch der Pujari eine Handvoll Blüten, rezitiert mit geschlossenen Augen und wirft die Blüten von seiner Brust weg vor Ammas Bildnis oder auf eine herzförmige Fläche, die in der Feuerstelle integriert ist. Ab und an läutet er die Glocke, die wohl die Götter, in diesem Fall Ganesha, wecken und seine Aufmerksamkeit auf uns und die Puja ziehen soll. Kleinere Öllampen werden immer wieder geschwenkt, wobei der Pujari mit der linken Hand den Ellbogen des rechten Armes berührt, mit welchem er die Lampe führt. Jede kleinste Bewegung, auch wenn sie zufällig wirkt, ist durchdacht und präzise ausgeführt, wie zum Beispiel das Ausschütten von Wasser, so dass eine kleine Pfütze am Boden vor der Feuerstelle entsteht, in die dann Blüten getunkt werden und auf welche etwas später das Prasadsteller gestellt wird; oder eine Bewegung, die aussieht, als würde der Pujari sich am Oberarm kratzen.

Gegen Ende der Puja erfolgt eine längere Rezitation des Pujari. Einige kleine Öllampen werden entzündet und auf den Rand der Feuerstelle gestellt und mit einer Kampferflamme wird das Arati vollzogen. Die Aratiflamme wird danach dem Pujahelfer überreicht, welcher, nachdem er sich selbst gesegnet hat, mit dieser durch die Menge geht. Alle drängen nun zu der Flamme hin, um sich den Segen ‚abzuholen‘. Dann besprinkelt der Pujari alle Umstehenden – das ganze Ende der Zeremonie hindurch stehen alle Anwesenden – mit heiligem Wasser. Danach werden zunächst diejenigen, welche die Puja gebucht haben, zum Pujari gerufen, um das Prasad zu erhalten: etwas Wasser, welches mit Hilfe der Muschel ausgegeben wird und über den Kopf gestrichen und getrunken wird, die süße Reisspeise und heilige Asche. Eine Schale mit in Öl vermengter Asche wird herumgereicht, die Anwesenden betupfen ihre Stirn damit. Während der Pujari die Puja beendet – er wirft sich mit dem ganzen Körper nieder vor Ammas Bild, macht noch einige Handlungen und dieselben oder ähnliche Mudras und Atemübungen wie zu Beginn – gehen die Besucher in das Innere des Kali-Tempels, um dort die Bilder und Gegenstände zu verehren, durch Berührung, Beten, Verneigen oder Niederwerfen. Wenn sie aus dem Tempel treten, erhalten auch sie das Prasad. Die Tempelterrasse sieht nun ein bisschen aus wie nach einer Schlacht, Wasser, Blüten und Zettel liegen auf dem Boden und ein Feuerrest qualmt aus der Feuerstelle. (FN 09/12)

Zur besonderen Atmosphäre der beschriebenen Puja trägt zunächst sicherlich auch die Tageszeit bei. Es ist noch dunkel, die Kühle des Morgens ist spür- und riechbar, es ist relativ ruhig, zudem sind die meisten Teilnehmenden noch müde, es wird nicht oder kaum gesprochen. Dies alles beeinflusst die individuelle Wahrnehmung wie auch die Gesamtatmosphäre. Es scheint ein gewisser Schwebzustand vorzuherrschen, der (All-)Tag hat noch nicht richtig begonnen. In diese besondere Atmosphäre hinein wirkt das Pujageschehen noch intensiver. Und auch das Feuer in der Dunkelheit stellt einen besonderen Reiz dar, der ja auch die Aufmerksamkeit der Anwesenden magnetisch anzieht, wie auch der entstehende Rauch, durch den hindurch der Pujari bei seinen geheimnisvollen Bewegungen beobachtet werden kann, ein stimmungsvolles Bild darstellt.

Jede Bewegung wirkt durchdacht und geplant und unterscheidet sich zudem von alltäglichen, effizienzorientierten Handlungen. Das Feuer beispielsweise wird nicht einfach mit einem Streichholz entzündet, sondern auf komplizierte Art und Weise. Auch das Entzünden von Grashalmen mit anschließendem sofortigem Löschen mag auf Außenstehende seltsam und ‚sinnlos‘ wirken. Durch derartige komplexe Vorgänge und das Fehlen eines offensichtlichen ‚Sinns‘ wirkt das Geschehen außeralltäglich und wird mystifiziert.

Wie bereits angedeutet, gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Pujas und Homas, die sich hinsichtlich ihrer ästhetischen Elemente unterscheiden. Bei Pujas für die Göttliche Mutter wird das Archana rezitiert, bei Shiva-Pujas erfolgen Rezitationen von Namen Shivas. Auch die Opfergaben unterscheiden sich je nach Pujaart, verehrter Gottheit und Planeten. Die Hölzer beispielsweise sind verschiedenen Planeten zugeordnet. Bei der Lakshmi-Puja wird neben Reis-Prasad auch Milch ins Feuer geopfert, ebenso Stroh, gebündelt oder einzeln, nachdem es in Wasser getunkt wurde. Ein Fächer aus Bambus kommt manchmal zum Einsatz, mit ihm wird Gras ausgefächert, um es dann wieder anzuzünden oder auf ihm werden Blüten platziert, um sie dann ins Feuer zu werfen.

Wie ersichtlich wird, kommen bei einer Puja oder Homa eine Vielzahl von nicht-menschlichen ‚Aktanten‘ – Artefakte und Hilfsmittel – zum Einsatz, ohne die die Zeremonien undenkbar wären und die das Geschehen maßgeblich beeinflussen: Wasser (häufig besonderes wie Ganges- oder Rosenwasser), Ghee, Reis,³¹⁹ Milch, Joghurt, Senfkörner, Blüten (meist rosafarben), Gehölz, Gras,³²⁰ Räucherstäbchen, Weihrauch (*dipa*), Kampfer, Teller, Schalen, Krügchen, Besteck, Öllampen, Glocken (*ghanta*). Dinge, die geopfert werden sollen, werden teilweise zuvor gereinigt, indem sie mit dem Wasser oder Ghee in Berührung kommen oder in Rauch gehalten werden. Es finden zahlreiche Interaktionen zwischen Dingen, Pujari(ni)s und *devotees* statt. Zudem fällt auf, dass die fünf Elemente bei der Zeremonie vertreten sind. Explizit erwähnt wird dies auch bei der Beschreibung der Kali-Puja:

The central aspect of the puja is the symbolic offering of the five elements of creation to God. Our body is composed from these five elements: ether, air, fire, water and earth. (...) Each element is represented by a material symbol, such as flowers, or fire, etc. These are offered at the foot of the lighted lamp. The desire

³¹⁹ Reis gilt als Zeichen für Fruchtbarkeit und zugleich Reinheit, nur unverletzte Reiskörner dürfen verwendet werden (Michaels 2012: 99).

³²⁰ Zumeist wird Kusha-Gras (*Poa cynosoroides* rRtz.; Michaels 2012: 97f.) verwendet, welches als heiliges Gras angesehen wird und ein Attribut Brahmias darstellt. Neben der Bezeichnung Kusha findet sich auch der Name Durva (siehe <http://timesofindia.indiatimes.com/life-style/Sacred-grass-Durva/articleshow/7353195.cms>; zuletzt geprüft am 18.1.18). Das ebenfalls verwendete Dubo-Gras (Skr. *darbha*) steht für Unverletzbarkeit und Unsterblichkeit. Nach altem Volksglauben verwelkt dieses Immergrün nicht, da es einen Tropfen vom Nektar Amrita abbekommen hat.

of the devotee to offer his or her surrender is effected by these symbolic offerings. (http://static.amritapuja.org/puja_kali.html, zuletzt geprüft am 18.1.18)

Durch den Einsatz der verschiedenen Materialien und Substanzen wird, in den Worten eines bayerischen Besuchers, „eine ordentliche Sauerei“ (GN 09/12) produziert, jedoch aus ‚heiligen Dingen‘: Wasser, Ghee, Blüten (meist rosafarben), zum Teil Prasad, alles findet sich zuletzt vermengt auf dem Boden und in der Feuerstelle. Diese vielleicht unangemessene Äußerung eines Kulturfremden und sein Blick von außen stellt eine (wahrscheinlich regelmäßig stattfindende) Wahrnehmungs- und Beobachtungsweise des (internationalen) Feldes dar. Das Pujageschehen hinterlässt Spuren. Eine markante Veränderung des äußeren wahrnehmbaren Zustands der Umgebung ist feststellbar (von sauberer Ordentlichkeit zu, zumindest für Außenstehende, etwas chaotisch anmutender Unordnung, Pfützen auf dem Boden et cetera).

In obiger Beschreibung wird die multisensorische Reizung deutlich, mit deren Hilfe die Atmosphäre und Wirkung der Puja erzeugt wird.³²¹ Alle fünf ‚klassischen‘ Sinne werden intensiv angesprochen: der Sehsinn durch Lichter, Feuer, farbige Blumen, Handlungen der Pujari(ni)s, Bemalung ihrer Körper; der Hörsinn durch Glockengeläut, Rezitationen, Gebete und Gesänge; der Geruchssinn durch Räucherwerk, duftende Blüten, den Rauch des verbrennenden Holzes bei Homas, verbranntes Prasad; der Geschmackssinn durch Prasad; der taktile Sinn durch die Wärme des Feuers, Wind und Wasser und die körperliche Nähe anderer Teilnehmer_innen. Dabei zeigt sich eine spezifische Sequenz unterschiedlicher Sinneseindrücke. Hinsichtlich der Gerüche lässt sich eine Abfolge feststellen, die der Gladigows für das antike Opfer ähnelt:³²² Rosenwasser, Feuer, Rauch, nochmals Rosenwasser, Prasad.

Die Reizflut während der Puja reduzieren manche Teilnehmenden scheinbar durch das Schließen der Augen, wodurch aber laut einiger Angaben eigentlich keine Reizreduzierung erstrebt wird, sondern eine Konzentration auf ‚andere Sinne‘ und die Wahrnehmung von nicht über die fünf Sinne wahrnehmbaren Dingen wie ‚Energien‘ oder ‚Vibrationen‘.

Eine spezielle Kali-Puja findet circa einmal im Monat zu *Karthika*, Ammas Geburtsstern, statt.³²³ Diese aufwendige Puja soll das ‚Ego‘ abschwächen und alle negativen Tendenzen

³²¹ Viele Autoren weisen auf die auffällige ästhetische Dimension der Puja hin, siehe beispielsweise Fuller 1992: 57ff. Fuller bemerkt zudem, dass das Erlebnis einer Puja so eindrücklich wäre, dass man es nicht vergessen würde.

³²² Gladigow benennt folgende Geruchssequenz: Dunst versprengten Wassers, verbrannte Gerste, Räucherwaren, Bratenduft des abgeschlossenen Rituals (Gladigow 1988: 37).

³²³ Vgl. <https://www.amritapuri.org/3847/kali-puja.aum>; zuletzt geprüft am 7.2.18. Im Jahr 2015 gibt es 14 Termine, an welchen *Karthika* und somit spezielle Pujas stattfinden, welche man für 250 US-Dollar buchen kann.

beseitigen, die einer ‚spirituellen‘ Entwicklung und materiellem Reichtum im Wege stehen. Zu dieser Gelegenheit werden der Kalari-Tempel und der Vorplatz mit Blüten und Origami-Kunstwerken geschmückt. Hunderte von Öllampen werden aufgestellt, unter anderem auf den Treppen des Kali-Tempels. Viele *ashramites*, auch *Student_innen* und *Besucher_innen*, entzünden abends die kleinen mit Öl befüllten Tongefäße, was ein feierliches, leuchtendes Flammenmeer entstehen lässt. Auch der Pujaplatz vor dem Kalari-Tempel ist besonders aufwendig gestaltet, mit Blumen und farbenfrohen *yantras*. Die Puja dauert etwa zwei Stunden: „The puja is offered to a lamp representing the Goddess, placed at the center of these yantras. The puja starts with a worship of the Guru and Ganesha (the removers of obstacles).“ (http://static.amritapuja.org/puja_kali.html, zuletzt geprüft am 18.1.18). Sodann werden verschiedene Gebete rezitiert sowie die 108 Namen von Amma und die 1000 Namen der Göttlichen Mutter und weitere Bhajans mit Harmoniumbegleitung gesungen. Nach der Puja gibt es spezielles Prasad, drei verschiedene süße Speisen aus großen Töpfen, die in einem getrockneten gefalteten Palmlaß gereicht werden. Regelmäßig bildet sich eine sehr lange Warteschlange vor dem Kalari, da auch *ashramites*, die nicht bei der Puja anwesend waren, für das Prasad herbeiströmen.

Amma selbst vollzieht zwar nur noch selten Pujas (so zum Beispiel zur Einweihung neuer Tempel). Auf ihren Welttourneen außerhalb Indiens allerdings findet am Abend der Devi-Bhava-Nacht eine sogenannte *atma puja* statt. Der erste Teil dieser Puja besteht darin, dass Amma Wasser segnet.³²⁴ Amma sitzt vor drei silbernen Eimern, welche mit Wasser befüllt sind. Sie bestückt sodann jeden Eimer mit einem Stück brennenden Kampfers, streut etwas Vibhuti hinein und schwenkt eine Kampferflamme vor den Eimern, wobei sie Gebete murmelt. Abschließend hält sie jeden Eimer mit beiden Händen und geschlossenen Augen eine Weile vor ihrem Herzen in die Höhe. Vor allem der letzte Teil der Zeremonie wird von ihren *devotees* sehr hoch bewertet, so äußert eine italienische Anhängerin voller Demut und Bewunderung: „Weißt du, was sie da macht! Sie gibt ihre Energie da rein!“ (GN 10/15). Das von Amma so gesegnete und „energetisch aufgeladene“ (Sara, GN 11/11) Wasser wird in kleinen Plastikbehältern an die Anwesenden verteilt, so dass alle die im Wasser gespeicherte Kraft und den Segen mit nach Hause nehmen können.

Sprechen Pujabesucher_innen im Nachhinein über das Erlebnis der Puja, wird sehr häufig die ‚Schönheit‘ des Ereignisses betont. Pujas scheinen in erster Linie als schöne und positive

³²⁴ Das „blessing of holy water“ kann eingesehen werden unter <http://www.youtube.com/watch?v=rbLkuIO-M6A>, zuletzt geprüft am 18.1.18.

Erlebnisse aufgefasst zu werden, das Arrangment und die Atmosphäre scheinen für die meisten Teilnehmenden angenehm und in Einklang mit ihren Vorstellungen von Schönheit zu sein.

Viele Handlungen der Pujas betreffen die Thematik der Reinigung. Auch die Teilnehmer_innen der Puja werden gereinigt und gesegnet – durch Wasser, Feuer, Rauch, Mantren, Prasad. Das Gefühl der Reinigung ist denn auch eines der häufigsten Nennungen von Besucher_innen bezüglich der (spürbaren, erlebten) Wirkung nach einer Puja, ebenso wie „(intensive) Energie“ (GN 01/14). So berichten Pujabesucher_innen häufig von ihren intensiven Eindrücken während der Puja und von unmittelbar spürbaren Folgen, von einer „krassen Power“ (österreichische *devotee*, GN 11/12). Eine Schweizerin formuliert folgendermaßen: „Ich hab‘ das Gefühl gehabt, er macht die Bewegungen und Handlungen nicht nur da draußen, sondern auch in mir. Danach war ich in einer sehr gehobenen eigenen Stimmung, so gereinigt.“ (GN 01/14). Das Gefühl der Reinigung kann sich bei starker Hitze noch verstärken. Das Feuer verstärkt die Hitze des Tages noch. Manche Devi-Pujas finden zudem im Tempelinneren des Kalari statt. In diesem herrscht ein ‚Mikroklima‘ von besonders feuchter stickiger Hitze, die sich während der Puja noch intensiviert und sich auf die Wahrnehmung und das Empfinden der Anwesenden auswirkt. Der Tempel wird so zum „Schwitzkasten“ (deutsche *devotee*, GN 01/14). Die *devotees* nehmen derartige Unannehmlichkeiten allerdings gerne in Kauf – durch die unangenehme Erfahrung wird der Puja noch mehr Effizienz und tiefenreinigendere Wirkung zugeschrieben.

Interessant ist zudem, dass die oben zitierte *devotee* die Bewegungen des Pujari auch an ihrem eigenen Körper und sogar in ihrem Körperinneren wahrnimmt und sich durch jene Handlungen innerlich gereinigt fühlt. Das Geschehen findet also nicht nur im Außen statt, ist nicht nur beobachtbar, sondern für die *devotees* auch körperlich und innerlich wahrnehmbar, und zwar nicht nur anhand des Gefühls nach der Puja, sondern sogar währenddessen. Koch bezeichnet eine derartige „Fähigkeit des Sinnessystems zu distaler Wahrnehmung“ als „prophetisches Körperwissen“ (Koch 2007: 220).

Als weitere Erfahrung während Pujas und Homas wird die Erfahrung von ‚Fülle‘ genannt. Innere Erfülltheit und eine positive Stimmung können auch auf die zu beobachtende ‚Fülle‘ im Außen zurückgeführt werden: der verschwenderische Einsatz der Blütenblätter, die Opferungen, Gerüche, Klänge – kurzum, die ‚sensorische Dichte‘ der Situation erfüllt die Teilnehmenden auch im Inneren und vermittelt ein Gefühl der Erfüllung.

Die „Tiefenwirkung“ der während einer Puja stattfindenden Handlungen, besonders wenn sie selbst durchgeführt werden und die Teilnehmenden aus ihrer passiven Zuschauerrolle heraustreten (vgl. Chandna 2009: 84ff.), betont ein Schweizer *devotee*: „Erfahrungen, die man durch eigenes Handeln und Fühlen macht, gehen so tief rein. Mir kam erst Tage später zum Beispiel die symbolische Wirkkraft von der Saturn-Puja, als wir das Wasser geschöpft haben.“ (GN 02/14). Während der Saturn-Puja wird Wasser aus einer Schale in einen kleinen Tontopf umgefüllt, und zwar mit einem Betelblatt: Mit dem Blatt wird das Wasser geschöpft und tropfenweise umgeschüttet. Auch wenn der Eindruck vorherrscht, dass mit dem Blatt kein Wasser aufgenommen werden kann und der Vorgang nie zu Ende gehe, ist nach etwa zehn Minuten das Schälchen leer und das ganze Wasser in dem Topf. Für den Schweizer ist dies ein eindrückliches Erlebnis, das er dahingehend interpretiert, dass auch zunächst unerreichbar Scheinendes mit Geduld und Durchhaltevermögen erreicht werden kann.

Auch wenn die Puja in erster Linie als eine Angelegenheit zwischen dem Einzelnen und der Gottheit erlebt wird und die Erfahrungen letztlich privat und individuell verschieden sein mögen (vgl. Chandna 2009: 89f.),³²⁵ stellt die Puja auch ein Gemeinschaftserlebnis dar. Es gibt zwar keine einheitliche Liturgie, aber die Zusammenkunft, oftmals im Kreis oder Halbkreis, und die geteilten Erfahrungen und Eindrücke wie das gemeinsame fokussierte Betrachten des Feuers oder der Bewegungen der Pujarini, wie auch gelegentliches gemeinsames Rezitieren tragen zum Erleben von Gemeinschaft bei.

Puja wird aber in erster Linie als eine Praxis angesehen, die eine Verbindung herstellt zwischen den Körpern, Handlungen, sinnlichen Wahrnehmungen, Erfahrungen und Emotionen der *devotees* einerseits und dem nicht wahrnehmbaren Göttlichen, dem Transzendenten andererseits. Durch äußerst ausführliche Handlungsanweisungen und bis ins kleinste Detail vorgeschriebene Performanzen – hinsichtlich zu verwendender Artefakte, einzunehmender Körperhaltungen und Bewegungen, aber auch bezüglich Gedanken und Gefühlen beziehungsweise der ‚inneren Haltung‘ – werden sinnliche und emotionale Zustände hervorgebracht. Die penible Organisation verleiht den Handlungen zudem Relevanz, Bedeutung und Sinn. Die Praxis übt so auch eine hohe Kontrolle über die Ausführenden aus.

³²⁵ Gonda bemerkt hierzu, dass „jede Form von gemeinschaftlichem Gottesdienst dem traditionellen Hinduismus grundsätzlich fremd ist. Jedes Individuum sucht in privater Andacht in erster Linie seine eigene Persönlichkeit zu läutern, und die Identität, die zwischen dem Grund seines Wesens und Gott besteht, zu realisieren. Selbst wenn er an Tempelriten oder großen Festversammlungen teilnimmt, überwiegt dieser individuelle Aspekt, denn er muß den Sinn der Handlungen in der rechten geistigen Haltung auf sich einwirken lassen.“ (Gonda 1963: 262). Michaels sieht den Grund für diese Individualisierung im altindischen Opfer, bei dem die Identifikation des einzelnen mit dem Opfer ritualistisch so konsequent gewesen wäre, dass es sich von der Gemeinschaft völlig abgesondert und letztlich selbst ersetzbar gemacht hätte (Michaels 2012: 270).

3.2.5 Klang und Klangpraktiken

In Amritapuri beginnt und endet der Tag für viele mit Archana und Bhajans, mit Singen und Rezitieren. Der Gebrauch der menschlichen Stimme in religiöser Praxis rahmt also den Hauptteil des Tages ein. Formen und Praktiken von Klang sind in irgendeiner Form Bestandteil fast aller spirituellen Praktiken des MAM.³²⁶ Neben Bhajans werden Stotras³²⁷ oder Gebete gesungen, Rezitationen erfolgen den ganzen Tag über. Instrumente begleiten oftmals die Gesänge und Rezitationen. Klang, vor allem ‚heiliger Klang‘, ist somit in Amritapuri omnipräsent, man kann sich ihm kaum entziehen. Bhajanmusik oder Glockengeläut ertönen den ganzen Tag bis spät in die Nacht auf dem gesamten Ashramgelände, oftmals verstärkt durch elektronisches Gerät.

Zunächst soll kurz auf die theoretische Bedeutung von Klang in indischen Traditionen und speziell in Amritapuri eingegangen werden. Sodann werden die in Amritapuri ausgeführten einzelnen Praktiken des Singens und Rezitierens vorgestellt. Zuletzt werden dann allen Techniken (mehr oder weniger) gemeinsame Wirkungen und Nutzen zusammengefasst und reflektiert.

3.2.5.1 Bedeutung von Klang

Dem Klang wird in Amritapuri und in hinduistischen Traditionen allgemein enorme Bedeutung beigemessen.³²⁸ Wilke und Moebus bezeichnen aus diesem Grund Hinduismus als „culture of sound“ (Wilke/Moebus 2011). Fast alle Hindu-Praktiken und -Rituale sind mit Klang verbunden.

Klang beziehungsweise Musik gilt als ‚Sprache der Emotionen‘ (vgl. ebd.) und als Medium, welches weniger die rationale, kognitiv-inhaltliche Ebene anspricht, sondern vielmehr

³²⁶ Rezitation wird auch im Stillen praktiziert und manche schreiben dem rein geistigen Rezitieren sogar noch größere Wirkung zu (so zum Beispiel ein englischer *devotee*, GN 02/14). Stille Rezitation wird ebenfalls in diesem Kapitel abgehandelt, da auch ihr zunächst ein Klang, eine Klangerfahrung oder eine Klangmöglichkeit zugrunde liegt. Gewisse indische Klangkonzepte beziehen ohnehin auch nicht äußerlich wahrnehmbare Töne mit ein.

³²⁷ *Stotra* oder *Stotram* ist eine Art Hymne und, ebenso wie der Bhajan, der devotionalen Musik zuzurechnen, ist aber etwas komplexer als letzterer hinsichtlich der künstlerischen Ausgestaltung. Allgemeines Kennzeichen ist die Verwendung von Vokativen, Segnungen und Huldigungen (vgl. Wilke/Moebus 2011: 792f.).

³²⁸ Dies gilt auch für andere religiöse Traditionen. Auf eine generelle enge Verbindung von Religion oder Spiritualität und Klang beziehungsweise Musik weisen mehrere Autoren hin, so beispielsweise Laack (2011) in ihrer Untersuchung der Religiositätsformen im englischen Ort Glastonbury. Schäfers (1999) betont die Verwobenheit von Musik und Spiritualität, wenn er von einer religiösen Dimension der Populärmusik und ihrer Bedeutung für Jugendliche spricht. Auch Adorno bekundet eine „strong relationship between music and spirituality – music being an extension of man’s ability to create and connect with the aesthetic and transcendent dimensions of reality“ (Adorno/Leppert 2002: 117). Musik und gemeinsames Musizieren weisen über die Einzelnen hinaus und verbinden laut Adorno mit nicht-alltäglichen Dimensionen der Realität.

unmittelbar eine emotionale Erfahrungsebene, ‚das Herz‘ statt ‚den Verstand‘.³²⁹ Musik ist ein bewährtes Mittel, um emotionale Einbeziehung, Identifikation, Stimmung und Atmosphäre entstehen zu lassen. Auch der indische Ästhetiktheoretiker Abhinavagupta stellt fest, dass Musik intensive Atmosphären schaffen und *ad hoc* in Stimmungen versetzen kann. Er bezeichnet Klang daher als ‚spontane Sprache, die keine Übersetzung braucht‘ (nach ebd. 792). Musik gilt im hinduistischen Indien daher auch speziell als die Sprache des Devotionalismus oder des Bhakti und führt zur akustischen Wahrnehmung nicht wahrnehmbarer Stimmungen (ebd. 793f.).

Klang und Sprache hängen in Indien darüber hinaus eng zusammen mit mythologischen und metaphysischen Vorstellungen. Es begegnet eine enge Verbindung zwischen Klang und dem Göttlichen in der Mythologie, durch Klang wird auch das nicht wahrnehmbare Göttliche wahrnehmbar und erfahrbar.

Die immense Bedeutung von Klang wird bereits durch die indische Überzeugung bewusst, dass durch Klang die Welt erschaffen oder entstanden ist beziehungsweise dass die Welt Klang ist.³³⁰ Ein Schöpfungsmythos erzählt beispielsweise:

Nachdem Vishnu in das Wasser eingegangen war, bewegte er es leise. Wellen kräuselten sich, und als sie einander folgten, bildete sich zwischen ihnen eine schmale Spalte. Diese Spalte war der Raum oder Äther, unsichtbar, ungreifbar, das zarteste der fünf Elemente, der Träger der unsichtbaren Sinnesqualität des Tons. Der Raum ertönte und aus dem Klang erhob sich das zweite Element, die Luft, in Gestalt eines Windes. (Zimmer 1981: 60)

Das hinduistische Konzept des *Shabdabrahman*, das sich in manchen *Upanishaden* findet und vor allem durch den Grammatiker Bhartrhari ausgearbeitet wurde, sieht *brahman* als im Klang offenbart oder mit dem Klang identisch. *Shabdabrahman* wird als einheitliche und ultimative Realität gedacht, als das einzige Prinzip, aus dem sich das gesamte Universum entwickelt hat und das sich in verschiedene Klänge ausfalten kann. Als Repräsentation dieser Wirklichkeit wird das Mantra OM angesehen (Johnson 2010: 274). Besonders in der *Mimamsa*-Linie³³¹ wird die Doktrin verbreitet, dass Klang eine apriorische, ewige, selbstexistente Essenz sei, die sich in der Sprache enthüllt.

³²⁹ Laut Kapferer spricht Musik unmittelbar die Erfahrungsebene an. Die ‚reflektierende Distanz‘ trete dabei in den Hintergrund und Rezipienten verlören die Möglichkeit einer kritischen Distanz (vgl. Münster 2001: 46): „This is so in the capacity of the musical object to enter directly into the experiencing subject and to form a unity with the subject“ (Kapferer 1983: 189).

³³⁰ Die Ansichten über die Bedeutung von Klang unterscheiden sich je nach Tradition. Klang wird als Möglichkeit angesehen, sich spirituelles Wissen bis hin zur Erleuchtung anzueignen oder auch als mit diesem Wissen identisch betrachtet.

³³¹ Eines der sechs klassischen Systeme der indischen Philosophie.

Klang ist vor allem auch ein bedeutender Aspekt im Tantrismus, dessen Texte sich häufig mit Überlegungen zu Mantren und Klang auseinandersetzen.³³² Die Realität wird als ein komplexes Netz von Vibrationen und Resonanzen gedacht, welche alle einem einzigen ‚Klangpunkt‘, dem *Nadabindu*, der sich selbst hervorgebracht hat, entstammen (Stutley/Stutley 1977: 197; Rawson 1973).

Darüber hinaus werden Gottheiten als mit Klängen verbunden oder identisch gedacht, sie sind der Klang, manifestieren sich im Klang ebenso wie im Abbild (Schleberger 1986: 13). In einer Broschüre des MAM heißt es: „The sanskrit verses or slokas are powerful repositories of spiritual force“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 1). Klang war in Indien seit ältester Zeit auch deswegen das Subjekt intensiver Studien, vor allem von Priestern, da angenommen wurde, dass ein ‚purer‘ Ton das Opfer von schlechten Einflüssen befreien und den Opfernden reinigen könne (Stutley/Stutley 1977: 256). *Vac* – die Rede, das Wort, die Sprache, der Ton – wird als essentiell und göttlichen Ursprungs oder laut vedischer Texte, speziell des *Rigveda*, als göttliche Kraft, als Trägerin der Offenbarung, heilige Rede, schaffende, alle Götter tragende Urkraft angesehen (Johnson 2010: 336; Stutley/Stutley 1977: 315; Padoux 1992). Mit heiligen Formeln werden mysteriöse Klänge in Verbindung gebracht, die nicht vom menschlichen Ohr wahrgenommen werden können.³³³ Der Glaube ist verbreitet, dass jeder der 52 Buchstaben des Sanskrit-Alphabets unbegrenzte Kräfte in sich trägt (vgl. Chandra 1998: 217f.).

Die genannten Konzepte machen deutlich, dass Klang und Bedeutung häufig nicht strikt getrennt werden.³³⁴ So gilt der Name als die ‚Essenz eines Dings‘ (vgl. ebd.). Kermani nennt ein derartiges Sprachbewusstsein ‚unmittelbar‘ oder ‚hieroglyphisch‘ (Kermani 1999: 80). Er bringt es in Zusammenhang mit ‚alten Völkern‘ oder Kindern sowie Schöpfungsmythen:³³⁵

³³² Vor allem laut der Tantras beginnt die Schöpfung mit Klang. In einem tamilischen Text steht zum Beispiel geschrieben, dass die Schöpfung aus den Klängen einer Trommel hervorgegangen sei. Analog dazu symbolisieren die Schläge der *damaru*, der Trommel Shivas, das rhythmische Pulsieren der Schöpfungskräfte bei der Entstehung des Universums. Shiva selbst wird häufig als Essenz des Klanges angesehen oder als aus Klang bestehend (Stutley/Stutley 1977: 68).

³³³ In der indischen Philosophie wird Klang je nach Wahrnehmbarkeit weiter unterschieden in: *sphota* – selbst-existenter, ewiger Klang, jenseits von Wahrnehmbarkeit; *nada* – nur von göttlich inspirierten Dichtern und Sehern wahrnehmbar; *anahata* – potentiell existent, wie ein Gedanke, aber nicht ausgedrückt; *ahata* – Klang irgendwelcher Art, innerhalb und außerhalb menschlicher oder tierischer Wahrnehmbarkeit (Stutley/Stutley 1977: 256).

³³⁴ Auch das Konzept des *dhvani*, welches auf Anandavardhana (9.Jh.) zurückgeht und übersetzt werden kann als ‚Ton, Klang, undifferenzierter Laut, Andeutung‘, ist in diesem Zusammenhang interessant: Stimmung und Gefühl kommen weder durch unmittelbare noch übertragene Wortbedeutung zustande, das Gefühl selbst ist nicht darstellbar, es wird evoziert durch die Beschreibungsart, die Wort- und Silbenwahl (Wilke 2001: 107).

³³⁵ Kermani verweist zudem darauf, dass die heiligen Schriften aller Religionen ursprünglich Vortrags- oder Gesangstexte waren und in erster Linie gehört und nicht gelesen wurden. Auch die Veden niederzuschreiben, galt lange Zeit als Sakrileg (Kermani 1999: 212). „It is written word that is spoken, because it is (...) spoken

„(D)ie Objekthaftigkeit (ist) noch selbstverständlich; das Wort existiert unabhängig vom Menschen und ist nicht sein Organon, mit Hilfe dessen er die Wirklichkeit gliedert. Es ist eins mit dem Gegenstand oder der Handlung, der es den Namen gibt, mehr noch: es erschafft sie.“ (ebd.).

Durch jene Klangkonzepte wird zudem ein Empirismus genährt, da es ermöglicht wird, nicht wahrnehmbare Objekte – das Göttliche oder *brahman* – wahrzunehmen und sie so dem *laukika*, dem gewöhnlichen *mind*, zugänglich zu machen (Stutley/Stutley 1977: 256). Erfahren und Erleben werden meist höher bewertet als inhaltliches Erfassen und Verstehen von Klang. Wilke und Moebus bezeichnen in diesem Sinne den Veda als „sound event“ und „sound symbol“ und weisen auf die Bedeutung von „aura and performance“ hin (ebd. 2011: 332). Am Beispiel des Veda veranschaulichen sie, wie „via the senses the moment of eternity“ (ebd.) vermittelt wird.

Diese Erfahrungsebene wird auch besonders im MAM angesprochen und intensiviert. Klang soll dabei nicht nur durch einen Sinneskanal, sondern ganzheitlich oder mit dem ganzen Körper erspürt – und nicht nur gehört – werden.³³⁶ Klang wird mit der Innerlichkeit, mit emotionalen wie auch körperlichen Zuständen in direkten Zusammenhang gebracht:

Jeder Klang, jedes Geräusch wird mit einem tiefen Gefühl verbunden. Der Klang, den wir verbalisieren, ist nur die Außenseite davon. Versuche stets, jeden Klang, gleich welcher Art, so tief wie möglich in dir zu spüren. Worauf es wirklich ankommt ist das Erfühlen, nicht das bloße Hören eines Klanges. Fühle Deine Gebete, fühl Dein Mantra, dann wirst du Gott fühlen. (Amma, zit. nach Münchner Newsletter, Ausgabe August 2017)

Auch laut Wilke und Moebus sind die Praktizierenden häufig weniger an theologischen Gehalten interessiert, sondern suchen nach echter affektiver Erfahrung der Gottheit in ihrem Inneren (ebd. 2011: 792.).

Zudem gelten auch in Amritapuri Rezitation, Singen und Musik in erster Linie als Mittel, um im Sinne von Bhakti eine emotionale Stimmung, bestimmte Gefühle („Öffnung des Herzens“) und einen Zustand der Gottesnähe zu evozieren. Darüber hinaus dienen Klang und Musik der Anrufung von Gottheiten, also der Kommunikation mit dem Göttlichen und der Verehrung desselben. Für viele Besucher_innen stellen sie aber auch einfach einen Genuss dar, sie finden Gefallen an der Musik und genießen die „tolle Atmosphäre“ (deutscher Besucher, GN 11/12).

word before it is written“ (W.A. Graham zit. nach ebd.). Koch weist unter Bezugnahme auf Robert Yelle darauf hin, dass jenes Sprachverständnis in der Kolonialzeit von den christlich-protestantischen Besatzern verdrängt wurde, der „Phonozentrismus des Sanskrit-Hinduismus“ sei in der indischen Kolonialzeit „unter Verdacht“ geraten, Mantriren beispielsweise als „sinnlose Wiederholungen“ ausgelegt worden und ein „alternatives ästheticolinguistisches Verständnis von Tönen, Lauten und Tonsilben“ schwierig geworden (Koch 2013).

³³⁶ Passend hierzu formuliert auch Frembgen (2013), dass Musik im Allgemeinen in Indien und Pakistan „anders“ aufgenommen würde als „im Westen“, nämlich „mit dem ganzen Körper“.

Für manche bildet Musik in der Folge den Auslöser dafür, dass sie sich dem Hinduismus und dem MAM überhaupt zugewandt haben: „Was mich zur indischen Philosophie gebracht hat, war die Musik.“ (männlicher *devotee* aus der Schweiz, GN 11/12). Ein positives Musikerlebnis kann Interesse wecken und zu weiterer tieferer Auseinandersetzung mit den ideologischen Inhalten einer Tradition oder Lehre führen.

3.2.5.2 Klangpraktiken

Die in Amritapuri ausgeführten Klangpraktiken umfassen vor allem die tägliche Praxis der Mantrawiederholung, das Archana und das Singen von Bhajans, Hymnen und Gebeten. Die Techniken sind zu unterteilen in Individual- und Gemeinschaftspraktiken, wobei sie häufig auch in beiden Formen auftreten. Sie unterscheiden sich zudem vor allem in der Art und Weise des Gebrauchs der menschlichen Stimme. Die Techniken des Rezitierens und Singens sind nicht immer klar voneinander zu trennen, es gibt auch Mischformen, welche von englisch-, aber auch deutschsprachigen *devotees* mit dem Begriff ‚Chanten‘³³⁷ umschrieben werden.

Die Klangpraktiken beziehen mehr als die menschliche Stimme und Ohren mit ein. Der ganze Körper ist involviert. Rezitieren wie auch Singen können als ganzkörperliche Vorgänge bezeichnet werden. Laut Apfelauer sind an der zentralen Steuerung der menschlichen Generierung des Gesanges und der Sprache sowie der Auswertung der akustischen Signale beteiligt: das zentrale Nervensystem, das periphere Nervensystem, das Hormonsystem, das Immunsystem und das der Genomik (Apfelauer 2011: 243). Viele *devotees* beziehen ihre Körper zudem durch rhythmisches Bewegen, Handgesten oder Gehen während der Praxis mit ein. Bewegung bringt dabei eine weitere qualitative Veränderung des Singerlebnisses mit sich.

3.2.5.2.1 Mantra- und Namajapa

Mantriren³³⁸ sind Teil der meisten Hindu-Praktiken und -Rituale und stehen im Zentrum religiöser Erfahrung in Indien. Sie existieren seit vedischer Zeit und haben nichts an Bedeutung verloren (Timalsina 2009: 402). Sie stehen im Speziellen in Verbindung mit der Lehre und Praxis des Tantra (Smith 2009). Die persönliche Mantra-Praxis, die „innere und äußerliche Rezitation eines Mantras“ (Swami Paramatmananda 2005: 250), wird als *Mantra-*

³³⁷ Chanten wird (unter anderem) in Deutschland seit einiger Zeit auch das gemeinsame Singen relativ einfacher Lieder in offenen Singgruppen genannt, was sich zunehmender Beliebtheit erfreut, vgl. zum Beispiel Bossinger 2013.

³³⁸ Das Konzept des Mantra kann nicht auf eine einzige Definition reduziert werden. In unterschiedlichen Traditionen und Lehren finden sich unterschiedliche Definitionen und werden unterschiedliche Aspekte betont. Vgl. hierzu Timalsina 2009: 402ff.

Japa bezeichnet. Handelt es sich bei dem Mantra um einen Namen Gottes, wird auch von *Namajapa* gesprochen.

Mantren können aus einzelnen (heiligen) Silben oder Silben- und Wortketten bestehen. Vor allem einsilbige Mantren, sogenannte *bijamantras*, werden als machtvoll angesehen. Wie der Same den ganzen Baum potenziell enthält, wird vom *bijamantra* angenommen, dass es die gesamte Fülle und Realisierung der Lehren einer Tradition darstelle (Smith 2009: 176). Laut Michaels gilt die Silbe als „Substanz des Ganzen“, die „über geheime Kausalketten unter anderem mit dem Opfer, dem Veda und der Unsterblichkeit identifiziert wird“ (Michaels 2012: 252f.). In dieser Annahme wird die Bedeutung von Klang noch einmal besonders deutlich. Lehre und Glaube manifestieren sich direkt im Klang, der Klang ist nicht nur symbolische Repräsentation, sondern ‚die Wahrheit‘ oder das ‚Sein‘ selbst. In ähnlicher Weise wird verbreitet angenommen, dass Mantren, die eine Gottheit adressieren, diese nicht nur repräsentieren, sondern die Gottheit selbst sind.

Mantren werden zudem spezielle Kräfte und Wirksamkeiten zugesprochen. Es wird angenommen, dass die Rezitation von Mantren dazu beiträgt, spezielle Effekte hervorzurufen, im Außen wie im Inneren des Praktizierenden. So werden manche Mantren eingesetzt, um Geldsegen oder Heilung von Krankheit zu bewirken. Innerlich soll die Mantrapraxis das Bewusstsein und Denken der Rezitierenden verändern. Ein IAM-Lehrer bemerkt hierzu: „Through mantra spiritual vibrations get into us.“ (FN 09/12). Der Klang von Mantren dringe in die Körper und in jede Zelle ein.

Die ‚heiligen Klänge‘ und Mantren wurden nach gängiger Vorstellung von den *rishis*, ‚gesehen‘. Laut Amma bedeutet dies, dass sie „im Inneren aufgetaucht“ oder „erfahren“ wurden, denn „Mantren können nur innerlich erfahren werden. Die vedischen Klänge und Mantren existierten bereits im Universum, in der Atmosphäre.“ (Swami Amritaswarupananda 2007b: 123). Sie seien elektromagnetischen Wellen vergleichbar, für deren Empfang ein Empfangsgerät „richtig“ einzustellen ist:

Genauso werden sich auch die göttlichen Klänge denjenigen offenbaren, deren Geist klar und rein ist. Die äußerlichen Augen können sie nicht sehen. Nur wenn wir ein drittes Auge oder ein inneres Auge entwickeln, werden wir diese Klänge wahrnehmen können. (...) Mantren sind die reinste Form von universeller Schwingung oder *Shakti* [göttlicher Energie] (...) Mantren sind die Kraft des Universums in Samenform. Deshalb werden sie als *Bijaksharas* [Samen-Buchstaben] bezeichnet. (ebd. 124)

Auch Swamini Krishnamrita bezeichnet Mantren als „pranic force“ (ISW), also als ‚pranische Energie‘ oder Lebenskraft.

Mantren werden neben der Anwendung in Ritualen wie Pujas oder zu magischen Zwecken von Gläubigen als eine Art Gebet gesprochen, gesungen oder gedacht. Daneben stellt die

monotone Rezitation von Mantren, häufig von einem ausgewählten persönlichen Mantra, eine tägliche Praxis dar. Traditionell erhalten spirituell Suchende dieses persönliche Mantra für ihre tägliche Praxis von einem Guru. Die Ansicht ist verbreitet, dass nur durch die Weitergabe durch einen Guru der größtmögliche Nutzen eines Mantras erreicht würde: „A mantra will have a special power if it is received from a Satguru, rather than choosing it oneself.“ (<https://www.amritapuri.org/6719/mantra-japa.aum>, zuletzt geprüft am 27.9.18; ebenso zum Beispiel Chandra 1998: 217f.). Die Mantravergabe oder auch -weihe kann als eine Art Initiation (*diksa*) betrachtet werden (Timalsina 2009: 403): „Der Erhalt des Mantras ist wie eine Initiation. Durch das Mantra wirst Du mit Amma verbunden, es stellt eine Hotline zu ihr her“ (deutscher *devotee*, GN 05/10). Zudem gilt die Weitergabe durch einen Guru als Absicherung vor möglichen negativen Effekten durch das Mantra:

When a Satguru gives a mantra, it is always safe for us. (...) Taking mantra from the Guru-mukha (uttered from Guru's mouth) (...), is like getting a package that is properly wrapped, and even if it falls down, it will not break. Getting such a mantra from some other source is like having a very fragile object which, when it falls down, will crack into pieces because it doesn't have any protection around it. That is why a bijaakshara mantra should always be taken from a Satguru, if one wants it to have the proper effect. (<http://www.amritapuri.org/63050/15-mantra.aum>, zuletzt geprüft am 27.9.18)

Die Weitergabe durch den oder die Guru würde zudem eine Transformation in den Schüler_innen bewirken, denn: „He or she is infusing his/her energy into us, and that can create a change from within us.“ (ebd.).

Die Mantravergabe erfolgt bei Amma auf den Darshanprogrammen. Jede und jeder, die oder der dies möchte, kann Amma während des Darshans um ein Mantra bitten. Amma vergibt Mantren ohne vorherige Prüfung oder Aufgabe.³³⁹ Allerdings betont sie die Bedeutsamkeit jener Maßnahme folgendermaßen: „Kinder, wenn Amma euch ein Mantra gibt, sät sie einen spirituellen Samen in euch. Sie überträgt einen Teil ihrer selbst in euer Herz. Aber ihr müsst daran arbeiten. Ihr müsst diesen Samen mit Meditation, Gebet und regelmäßiger Rezitation eures Mantras ununterbrochen nähren. Ihr müsst dem ganz verpflichtet sein.“ (Mata Amritanandamayi/Swami Amritaswarupananda 2006: 72). Über die Konsequenz einer Nichtbefolgung jener „Verpflichtung“ begegnen unterschiedliche Meinungen. Manche gehen von einer schädlichen Wirkung aus, manche von keiner Konsequenz. Bhavamrita formuliert folgendermaßen aus: „If we take a mantra from the Guru, everything we give to the Guru. Every *prarabda* goes to Guru, also *prarabda* from mistakes. If we do not chant the mantra,

³³⁹ Darin unterscheidet sich Amma von vielen anderen Gurus und Traditionen, in welchen die Spirituellen Aspiranten oftmals gewisse Aufgaben erfüllen oder eine gewisse Reife erlangen müssen, ehe sie in ein Mantra eingewiesen werden. Zudem können die *devotees* selbst den Inhalt des Mantras wählen. Es wird gefragt, welchen Aspekt des Göttlichen man am meisten verehrt beziehungsweise zu welchem Aspekt man den besten Zugang hat, zum Beispiel Amma, Jesus, Buddha, Shiva, Lakshmi oder auch *brahman*, das Formlose.

prarabdha will increase. We should reflect properly before we take a mantra from a guru.” (GN 10/12).³⁴⁰

Auch bezüglich der Rezitationsweise finden sich zahlreiche Hinweise und Anweisungen (zum Beispiel unter <http://www.amritapuri.org/6719/mantra-japa.aum>, zuletzt geprüft am 18.1.18). Slokas, Hymnen oder Gebete können laut gechantet werden. Mantren mit *bijaksharas* jedoch sollten leise oder unhörbar für andere rezitiert werden. Ganz zu Beginn kann das Mantra, wenn nötig, der besseren Konzentration willen laut rezitiert werden, sodann aber gilt: „Rezitiert das Mantra am Anfang still, wobei ihr die Lippen bewegt. Rezitiert es danach im Geiste. Dann rezitiert das Mantra zusammen mit dem Ein- und Ausatmen, bis es von alleine und ständig fließt.“ (Mata Amritanandamayi/Swami Amritaswarupananda 2006: 74).³⁴¹ Die Mantrapraxis soll also an die Atempraxis, einen meist unbewusst und permanent ablaufenden Körpervorgang, gekoppelt werden und gleichsam verinnerlicht und automatisiert werden. Die Praxis würde dann wie von selbst auch ausgeführt, wenn nicht darauf geachtet wird, „even in sleep.“ (<http://www.amritapuri.org/6719/mantra-japa.aum>, zuletzt geprüft am 18.1.18). In der Empfehlung zu Mantra-Japa nimmt also der sinnlich-somatische Einbezug und die ästhetische Stimulierung ab, die Rezitation soll letztlich still und mental, nur im Geiste und nicht sinnlich-körperlich wahrnehmbar, erfolgen, gleichzeitig aber an einen verinnerlichten ‚natürlichen‘ Körperprozess gebunden und inkorporiert werden.

Bezüglich der Geschwindigkeit, mit der das Mantra rezitiert werden soll, beschreibt Brahmachari Shraddhamrita Chaitanya folgendes Gleichnis: Wir könnten eine Straße nicht überqueren, wenn sie stark befahren ist und Autos sehr schnell hin- und herfahren. Wenn Autos langsam fahren, dann könnten wir schnell hinüberrennen. Mit unseren Gedanken sei es ähnlich. Wenn wir das Mantra schnell rezitierten, dann könnten Gedanken nicht so leicht ‚dazwischenkommen‘. Erst wenn sich der Geist beruhigt habe und wir meditativer gestimmt wären, sollten wir das Mantra langsamer rezitieren. Letztlich könnten wir auf die Stille zwischen den einzelnen Wiederholungen lauschen und allmählich die Rezitation in stille Meditation übergehen lassen (GN 12/13).

Neben der mündlichen beziehungsweise mentalen Rezitation kann das Mantra auch niedergeschrieben werden. Des Weiteren wird empfohlen, das Mantra täglich zu einer

³⁴⁰ Hierzu gibt es allerdings unterschiedliche Ansichten. Sophia führt aus, dass der oder die Guru durch die Mantrainitiation Verantwortung dafür übernehme, dass die Schüler_innen das spirituelle Ziel erreichen und deren *prarabdha karma* auf sich nehme. Das Ausbleiben oder falsche Ausführen der Praxis führe daher nicht zu negativen Konsequenzen.

³⁴¹ Auch laut Chandra (1998: 217f.) soll ein Mantra zunächst hörbar, dann still und letztlich mental wiederholt werden. Laut Swami Shivananda wäre es sogar (in spiritueller Hinsicht) effektiver, ein Mantra still zu wiederholen (aus einem Satsang im Shivananda-Zentrum München, FN 12/15).

festgesetzten Stunde im Sitzen zu wiederholen, als eine Form der Meditationspraxis. Gängig ist dabei, das Mantra 108mal zu rezitieren. Als Hilfsmittel zum Abzählen der Mantren dient oft eine Mala, eine Gebetskette aus 108, 54, 27 oder 18 Perlen oder Steinen. Immer weist sie eine Hauptkugel, die ‚Guru-Perle‘, auf, die etwas größer oder auffälliger ist als alle anderen Perlen und der Zählorientierung dient.³⁴² Die Mala wird hauptsächlich mit Ringfinger und Daumen bedient und der kleine Finger weggespreizt, was beim Halten und Abzählen der Kette eine eigenständige Handhaltung ergibt, die etwas Übung verlangt.

Die verwendeten Perlen oder Steine besitzen ihre eigene Bedeutung und stehen in direktem Zusammenhang zu Gottheiten. So repräsentieren beispielsweise *Rudraksha*-Samen Shiva, Perlen aus *Tulasi*-Holz Vishnu und Bergkristall-Kugeln die Göttliche Mutter. Die Verwendung der Mala dient dazu, die Konzentration zu erhöhen. Der Geist soll durch den Tastsinn mehr an die Tätigkeit des Rezitierens gebunden werden. Erfahrungsgemäß sei der mentale Fokus umso stärker, je mehr der Geist mit der Verarbeitung von Sinneseindrücken beschäftigt sei (ISA2).

Neben der traditionellen Gebetskette werden Armbänder oder Mantra-Ringe verwendet. Letzteres sind Ringe aus Silber mit spürbaren Erhöhungen im Material, welche zum Zählen verwendet werden können. Daneben gibt es in Amritapuri andere innovative Methoden des Mantrazählens: Der *Clicker* ist ein mechanischer Zähler. Bei jeder Rezitation kann man auf den Knopf drücken und der *Clicker* zählt mit. Allerdings hat jener Zähler bereits zu großen Konflikten geführt, da er bei jedem Drücken einen Klick-Laut von sich gibt und das Geräusch viele stört. Als Alternative dient seit einigen Jahren ein elektronischer *Japa-Counter*, der im Ashram für 50 Rupien erworben werden kann.³⁴³ Es handelt sich um eine Art Ring aus Plastik, welcher aussieht wie eine digitale Uhr, mit einer Digitalanzeige und einem silbernen Druckknopf. Eine *devotee* beschreibt den praktischen Nutzen dieser Japa-Hilfe vor allem auch durch dessen Unauffälligkeit: „You can hide it, it is like a watch“ (englische *devotee*, GN 12/13). Es ist der *devotee* wichtig, dass sie mit dem neuen Mantra-Zähler ihre Praxis vor der Öffentlichkeit verbergen, diese unbemerkt im Stillen ausführen kann und sich nicht mit einer Mala ‚outet‘. Denn durch viele Hilfsmittel gewinnt die spirituelle Praxis des Mantra-Japa eine von anderen wahrnehmbare Form. Man sieht (und hört zum Teil) die Malas, Drücker oder Counter, ebenso wie die Bewegungen der *devotees*.

³⁴² Diese Perle soll nie mit dem kleinen Finger berührt werden. Passiert dies, muss eine ‚Extra-Runde‘ auf der Mala absolviert werden und das Mantra weitere Male wiederholt werden.

³⁴³ Sowohl Clicker als auch Japa-Counter sind keine Erfindungen des Ashrams und dienen ursprünglich anderen Zwecken. Sie wurden von findigen *devotees* ‚entdeckt‘ und ‚importiert‘.

Auch wenn die konzentrierte Form der stillen Rezitation die empfohlene Variante darstellt, integrieren viele *devotees* Mantra-Japa in ihr Alltagsleben, indem sie es an andere Alltagspraktiken koppeln. Manche rezitieren auch während ihres Seva, wie es von Amma empfohlen wird. Diese Praxis begegnet einem beispielsweise im Kompost, wenn vormittags der Biomüll mit bloßen Händen von bis zu sechs Mitarbeitern mit anderen Zutaten vermengt wird und dazu aus vollem Halse gechantet wird. Ein deutscher *devotee* erzählt, dass er sein Mantra seit zwanzig Jahren habe und es nie langweilig geworden sei, er es mittlerweile automatisch bei jeder Gelegenheit wiederhole, so zum Beispiel beim Spazierengehen mit dem Hund (GN 12/13). Sogar während des Zeitungslesens können *devotees* dabei beobachtet werden, wie sie gleichzeitig ihre Mala ‚abarbeiten‘ und die Lippen bewegen.

Durch die ständige Wiederholung und gleichzeitige Imagination der Gottheit soll erreicht werden, dass ständig an das Göttliche gedacht wird. Darüber hinaus wird vermutet, dass die Rezitierenden durch die Praxis „selbst allmählich die Charakterzüge dieser Gottheit annehmen.“ (Mata Amritanandamayi/Swami Amritaswarupananda 2006: 77). Außerdem soll der Geist „auf einen Punkt konzentriert werden“ (Sara, GN 11/16). Amma erwähnt in diesem Zusammenhang oft eine anschauliche Metapher: Wenn Sonnenstrahlen durch eine Lupe gebündelt und auf einen Punkt gerichtet würden, könne dadurch ein Feuer entfacht werden. Gleichermaßen führten Gedanken, die auf einen Gegenstand fokussiert werden, zu einem stillen und gleichzeitig starken Geist. Nur der Gedanke an das Mantra bliebe und alle anderen Alltagsgedanken fielen weg (ebd.). Durch Betonung dieser beiden Nutzen der Praxis, die in ihrer Effektivität von Amma sehr hoch bewertet wird,³⁴⁴ wird die kognitive Ebene hervorgehoben.³⁴⁵ Aber auch der Körper- und Sinnenbezug der Praxis wurde bereits an mancher Stelle deutlich. Sehr eindrücklich weist ein IAM-Lehrer bei seiner Einführung in Mantraverwendung darauf hin, dass das Mantra nicht nur gesprochen und gehört werden sollte: „Just feel the meaning, the beauty, see it, hear it, touch it.“ (FN 09/12). Bereits in vedischen Texten findet sich eine Untermauerung des Körperbezugs der Praxis: Es wird ein expliziter Zusammenhang zwischen Körpern beziehungsweise gewissen Körperteilen und

³⁴⁴ Amma sagt in einem Satsang hierzu: „Both sitting 10 hours with eyes closed and chanting the divine names with concentration for one hour are equal.“ (FN 01/14).

³⁴⁵ Es wird weniger, wie in manch anderen Traditionen, von einer Identifizierung von Klang und Gott oder *brahman* gesprochen (vgl. Nada-Yoga oder Shabda-Brahman, Stutley/Stutley 1977: 256; Johnson 2010: 274); im Falle einer Identifizierung wird mit der Praxis eine unmittelbare Gotteserfahrung in Verbindung gebracht.

Silben hergestellt, wenn genau beschrieben wird, von welchen Körperteilen gewisse Silben ausgehen sollen und durch welche Art der Anstrengung sie hervorgebracht werden sollen.³⁴⁶

Eine weitere wichtige Regel bezüglich der Mantrapraxis stellt die Geheimhaltung dar. Das persönliche Mantra soll unter allen Umständen geheim gehalten werden.³⁴⁷ Begründet wird die Geheimniswahrung durch ‚Tradition‘. Das Teilen des Wissens um das persönliche Mantra würde zudem dessen Kraft schmälern. Nur ein geheimes Mantra wirkt beziehungsweise hat spezielle Kräfte. Ein IAM-Lehrer formuliert: „The mantra is a secret pact between an individual and divinity.“ (FN 09/12). In der Mantraeinweisung wird betont, dass Amma das Mantra dem oder der *devotee* „persönlich vergibt“ und es den „persönlichen Bund“ (FN 10/11) mit dem Göttlichen widerspiegeln. Das Geheimnis steigert insgesamt die Bedeutung und Wertigkeit der Beziehung wie auch der Praxis und stärkt auch deren ‚religiöse Dimension‘ (vgl. Assmann/Assmann 1997: 8).

Bezüglich der Rolle der semantischen Bedeutung der Mantren und des Verhältnisses von Inhalt und Form formuliert Amma eine klare Position: „Einige Leute wollen die Bedeutung des Mantras wissen. Aber wenn ihr mit dem Flugzeug fliegt, (...) müsst ihr (...) Einzelheiten nicht wissen. Das einzige Wichtige ist, dass ihr euren Zielort erreicht. Indem ihr euer Mantra wiederholt, werdet ihr das Ziel erreichen.“ (Mata Amritanandamayi/Swami Amritaswarupananda 2006: 76). Das Wissen um die Bedeutung und den Inhalt der Mantren stellt also keine Voraussetzung für deren Effizienz dar und wird nicht hoch bewertet. Besonders die Keimsilben wie SVAHA, HRIM, AIM sind nicht übersetzbare in „normale Sprache“, sie besitzen aber „rituelle beziehungsweise mystische Funktion“ (Michaels 2012: 253). Gerade diesen Mantren ohne semantischen Inhalt wird eine größere spirituelle Kraft zugeschrieben (Swami Bhaskarananda 1998: 149). Die zum Teil sehr alten Texte haben im Feld den Ruf, direkt auf das Unterbewusstsein zu wirken und den Geist zu prägen und zu schleifen. Daher solle auch jeder sein persönliches Mantra regelmäßig rezitieren, optimaler Weise den ganzen Tag bei jeder Tätigkeit, im Geiste oder auch laut oder singend.

Die ‚Wahrung der Form‘, eine korrekte Pronunziation, Akzentuierung und Tonhöhe gelten als wichtiger als die Kenntnis der semantischen Bedeutung. Mantren könnten ihre Resultate nur erzielen, wenn die Silben und Töne korrekt und ‚rein‘ ausgesprochen würden. Auch wenn jemand die Bedeutung eines Mantras nicht wisse, garantiere die korrekte Intonation die

³⁴⁶ Derartige Anweisungen finden sich in der *Siksha Saastra*, der ‚vedischen Lautlehre‘ (Pujyasri Chandrasekharendra Saraswati 2011: 115ff).

³⁴⁷ Informationen und Zitate in diesem Abschnitt stammen überwiegend aus meinen Feldnotizen zur Mantra-Vergabe und -Einweisung im Oktober 2011.

erwarteten Resultate (Pujiyasi Chandrasekharendra Saraswati 2011: 119).³⁴⁸ Amma schwächt diese Ansicht etwas ab, indem sie vor allem die innere Haltung und Absicht, in welcher rezitiert wird, hervorhebt. Wenn ein(e) *devotee* mit ‚reinem Herzen‘ und voller Hingabe chantet, sei eine inkorrekte Aussprache vernachlässigbar. Mantren sollten mit *shraddha* – „loving faith and love“ (<http://www.amritapuri.org/6719/mantra-japa.aum>, zuletzt geprüft am 18.1.18) – rezitiert werden, ebenso mit Konzentration. Eine derartige emotionale Stimmung und mentale Fokussierung bewertet Amma also noch höher als eine korrekte Aussprache der Mantren. Damit erleichtert sie die Praxis gewissermaßen und macht sie auch für Laien, die nicht des Sanskrit mächtig sind und denen das Wissen um eine korrekte Aussprache und die Übung darin fehlen, umsetzbar.

Eines der bekanntesten und kürzesten Mantren ist die Silbe OM,³⁴⁹ welche als heiliger Urklang, aus dem die Schöpfung entsprang, und als Mittel zu spiritueller Befreiung angesehen wird. Laut einem IAM-Lehrer des Ashrams repräsentiert die Silbe die gesamte Kreation, die letztlich nur eine Manifestation des Klanges OM sei: „OM has the complete range of vibration, of sounds. It is a fully perfect mantra.“ (FN 09/12). In der Bhagavad Gita (VIII.13) sagt Krishna zu Arjuna: „So rezitiert man ‚OM‘ als den einsilbigen Namen für Brahman und meditiert dabei über mich. Wer so den Körper verlässt und stirbt, der geht den höchsten Weg.“ (Griffiths/von Brück 1993: 198). An anderer Stelle (BG X.25) bekundet Krishna, er selbst sei identisch mit der Silbe OM. Und im ersten Vers der *Mandukya-Upanishad* ist zu lesen: „Der Buchstabe Om ist dies alles. Die Erläuterung für diese Aussage lautet: Alles Vergangene, alles Gegenwärtige und alles Zukünftige ist Om. Und das alles, was sich außerhalb dieser drei Zeiteinheiten befindet, ist ebenfalls Om“ (MU 1 vgl. Rump 2005). Das individuelle wie gemeinsame Chanten der Silbe OM, welches auch *Omkara* genannt wird, erfolgt im Ashram mehrmals täglich. Es wird zu Beginn und Ende jeder spirituellen Praktik dreimal in Folge gechantet.

Das im MAM am häufigsten rezitierte mehrsilbige Mantra ist OM LOKAH SAMASTAH SUKHINO BHAVANTU, als dessen Übersetzung angegeben wird: „Mögen alle Wesen in allen Welten glücklich sein und Frieden finden.“³⁵⁰ Es wird am Ende jeder gemeinsamen Praxis, wie nach dem Archana, Bhajans oder Meditationen, dreimal oder neun Mal gechantet. Zu besonderen

³⁴⁸ Diesem Themengebiet wird auch in den Veden viel Raum gegeben, vor allem in der bereits erwähnten Siksha Sastra, wo zum Beispiel detailliert beschrieben wird, wie hoch oder tief die Tonhöhe sein soll und wie lange der Ton andauern soll (Pujiyasi Chandrasekharendra Saraswati 2011: 119).

³⁴⁹ Zu Bedeutung und Geschichte des OM siehe Wilke/Moebus 2011: 435ff.

³⁵⁰ Diese wie die folgenden Übersetzungen entstammen dem ungebundenen Bhajan-Buch der Münchner Satsang-Gruppe, siehe Literaturverzeichnis.

Anlässen, zum Beispiel in weltpolitisch kritischen Situationen, nach Unglücken oder Naturkatastrophen, aber auch zum Jahreswechsel, wird mit seiner Hilfe mehrere Minuten für den Weltfrieden gebetet.³⁵¹ Abgeschlossen wird jener Rezitationsgesang mit OM SHANTI SHANTI SHANTI („OM Frieden Frieden Frieden“) und OM SRI GURUBHYO NAMAHARA HARI OM („Ich verneige mich vor allen glückbringenden Gurus“).

Daneben werden spezielle Gottheiten anrufende oder repräsentierende Mantren rezitiert. Die gängige Begrüßungsformel im Ashram und unter *devotees* lautet OM NAMAH SHIVAYAH,³⁵² ein Shiva-Mantra. Auch zu Pujas oder speziellen Zwecken werden entsprechende Mantren gesprochen, wie OM NAMO NARAYANAYA, ein an Vishnu adressiertes Friedensmantra oder OM PARASHAKTYAI NAMAH zur Verehrung der Göttlichen Mutter. Die Wiederholung eines solchen Namensmantras wird Namajapa genannt und dient der Verehrungs- und Meditationspraxis, vor allem im vishnuitischen Devotionalismus, in welchem der Namensrezitation enorme Bedeutung beigemessen wird. Daneben ist die Überzeugung verbreitet, dass die Kraft des Mantras Gottheiten „herabholt“ und sie dazu veranlasst, in Abbildungen einzutreten, so dass diese zum Leben erwachen (Chandra 1998: 217f.).³⁵³

Für Indien sind zudem lange Namenstexte typisch. Götter werden mit 100, 108, 300, 1000 oder 1008 Namen angerufen.³⁵⁴ Die Namensvielfalt hängt dabei mit der Gottesvorstellung zusammen, nach der eine Gottheit viele Namen haben kann oder gar keinen, so wie eine Gottheit viele Formen und Eigenschaften haben kann (*saguna*) oder keine (*nirguna*). Es existiert die Idee, dass ein einziger Name nicht ausreiche, um Gott zu erfassen. Mit der Rezitation von Namenstexten geht, so die Annahme, die Vielfalt auf den Rezipierenden über. Dies gründet auf dem Glauben an die Wirkung von Sprache. Allein einen Gottesnamen auszusprechen, heißt in vielen Fällen, sich mit dem Ganzen, also der Gottheit, zu identifizieren (Michaels 2012: 253). Auch bezüglich der Namenstexte gilt, dass der liturgisch und rituell richtige Gebrauch, die richtige Betonung und Aussprache sowie die richtige Anzahl der Namen äußerst bedeutungsvoll sind (ebd.). Bei den Invokationen oder Namensgebeten wird besonders deutlich, dass die semantische Bedeutung im Hintergrund bleibt und eine mystische, rituelle oder auch ästhetische Identifikation und Funktion vorrangig

³⁵¹ Ebenfalls am Ende von Praktiken wird regelmäßig auch das Mantra ASATO MA SAT GAMAYA gechantet, welches der *Brihadaranyaka-Upanishad* (1.3.28), die als eine der zehn wichtigsten *Upanishaden* gilt, entstammt. Zwei weitere wiederkehrend rezitierte Mantren stellen dar: OM SARVESHAM SVASTIR BHAVATU sowie OM PURNAMADA PURNAMIDAM.

³⁵² NA-MAHA bedeutet so viel wie „nicht meines“ und drückt Devotion und Darbringung dem Göttlichen gegenüber aus. OM NAMAH SHIVAYAH wird auch oft übersetzt mit „Ich grüße das Göttliche in Dir“.

³⁵³ Hierzu auch Michaels: „Die hinduistischen Götter sind nicht immer an festen Plätzen präsent, sie müssen inwohnt werden, wofür Gebete und Namensanrufungen die geschätzten Mittel sind“ (Michaels 2012: 253).

³⁵⁴ Auch in anderen Religionen begegnen lange Namenstexte, wie die 100 Namen Allahs oder Marienlitaneien.

sind (ebd.). Amma empfiehlt besonders die Rezitation der 1000 Namen der Göttlichen Mutter (*Sri Lalitha Sahasranama*), auf die im folgenden Abschnitt eingegangen wird.

3.2.5.2.2 Archana

Der Tag in Amritapuri beginnt für viele in den frühen Morgenstunden mit dem Archana, einer Art Gottesdienst, welcher hauptsächlich das Rezitieren oder Chanten der 300 Namen Ammas und der 1000 Namen der Göttlichen Mutter umfasst. Um fünf Uhr morgens finden sich hierzu die Frauen im Tempel, die Männer in der großen Halle ein. An Darshantagen findet eine gemeinsame Rezitation zusätzlich um zehn Uhr in der großen Halle statt. Zu diesen Gelegenheiten wird gemeinsam gechantet, wobei ein(e) Brahmachari(ni) oder Swami(ni) vorsingt und die Menge nachsingt.³⁵⁵ Begonnen wird mit dem *dhyanam*, Meditationsversen, die die Gunst der Guru, also Ammas, anrufen. Sodann werden Ammas Namen gechantet. Direkt im Anschluss erfolgt das Chanten der *Sri Lalitha Sahasranama*, der tausend Namen der Göttlichen Mutter, welche ebenfalls mit einem *dhyanam* eingeleitet werden. Abschließend wird ein Stotram gesungen und sodann das Arati (ohne Gesang) vollzogen.

Das Singen oder Rezitieren der Namen Ammas und der 1000 Namen der Göttlichen Mutter gilt im Ashram als äußerst wichtige spirituelle Übung. Die Namen werden dabei, wie bereits bezüglich des Klanges angedeutet, nicht nur als Bezeichnungen für die Götter oder Umschreibungen betrachtet, sondern als die Götter selbst. Der Gesang ist relativ monoton, immer wieder verändern Vorsänger_innen jedoch Tonhöhe und/oder das Tempo, „damit die Menge nicht einschläft“ (indische Brahmacharini, GN 11/12). Dabei überschneiden sich die Einsätze der Vor- und Nachsänger meist und das Tempo, in welchem rezitiert wird, ist vor allem frühmorgens schnell. Dadurch und aufgrund der Länge und Komplexität vieler Namen erfordert es Übung, um die einzelnen Namen zu hören und noch mehr Übung, um sie selbst zu rezitieren. Ein österreichischer Langzeitbesucher beschreibt den Prozess seines Lernens: „Am Anfang hab‘ ich nix verstanden und nur einen Brei gehört, aber dann hab ich realisiert, dass das alles aus einzelnen Silben ist. Ab dann war’s machbar für mich; (...) die betonten langen Vokale geben den Rhythmus vor.“ (GN 03/14). Das Erlernen der Namen und der

³⁵⁵ Dies ist nicht in jeder Tradition so: *Shree Maa of Kamakkhya* beispielsweise weist ihre Schüler_innen an, zwar zusammen, aber nicht gemeinsam zu singen. Es wird nie unison gechantet. Die Schüler_innen sitzen in einem Raum gegenüber von einem Altar, der etwas erhöht ist und auf dem mehrere Götterstatuen stehen. Es ergibt sich eine Gruppe von Individuen, von denen jede(r) einen anderen Text rezitiert, was eine melodische Mischung ergibt und ein undifferenziertes Gemenge, aus welchem sich keine Stimme besonders hervorhebt: „no voice becomes the central melody around which others must attune or harmonize or pitch themselves against.“ (Biernacki 2004: 188). Dies würde den Stil von *Shree Maa* exemplifizieren und ihre Art des Erschaffens einer „dezentralisierten“ Gemeinschaft, die nicht durch Autoritäten, zentralisierte Macht und Hierarchien funktioniere und in der jede und jeder eine „eigene Stimme“ entfalten könne (ebd.).

richtigen Aussprache erfolgt überwiegend durch Selbststudium unter Zuhilfenahme von Büchern und CDs, ab und an findet eine Weitergabe der richtigen Rezitationstechniken über persönliche Vermittlung unter *devotees* statt. Das Erlernen erfolgt vor allem über das Hören und Nachsprechen der Rezitation. Mit der Zeit rezitieren viele *ashramites* die Namen auch auswendig.

Neben dem Chanten in der Gruppe wird das Archana auch häufig individuell ausgeführt. Den ganzen Tag über sind *devotees* zu beobachten, zu den unterschiedlichsten Zeiten und an verschiedensten Orten (Strand, Tempel, Balkone und Terrassen, Zimmer, Garten etc.) und, sofern die Namen auswendig und die Rezitationstechnik ausreichend beherrscht werden, oft auch während anderer Tätigkeiten.³⁵⁶

Im Gegensatz zu den 1000 Namen der Göttlichen Mutter, welche auf alte Sanskrittexte zurückgehen,³⁵⁷ entstammen die 300 Namen Ammas der Feder eines verstorbenen *devotees* und Sanskritprofessors, der bei den *ashramites* noch immer in ehrwürdiger Erinnerung bleibt. Die Namen künden von Ammas Glanz und Größe, ihrem Mitgefühl, ihrer Wohltätigkeit und Selbstlosigkeit, sie erzählen von ihrer Geburt, von Wundern und von Kerala. Amma wird in Beziehung gesetzt zu Ramakrishna und Sarada Devi,³⁵⁸ und sie wird mit der Göttin Kanya Kumari sowie mit Devi gleichgesetzt.

Devi wird als alles transzendernd, form- und eigenschaftslos gedacht. Dennoch wird sie in den 1000 Namen „als Wesen mit unzähligen wohltätigen Eigenschaften, reich an

³⁵⁶ Die Ayurveda-Massagen beispielsweise werden von Brahmacharinis ausgeführt, die währenddessen die Namen chanten, was integrativer Teil der Behandlung ist und diese verstärken soll. Für viele *ashramites* bedeutet das auswendige Rezitieren auch eine Erleichterung und Zeitersparnis, da das Archana zum Beispiel während des Wäsche Waschens durchgeführt werden kann und so zwei Pflichten des Tages gleichzeitig erledigt werden können. Auch wenn dies nicht der offiziell im Ashram empfohlenen Praxis entspricht, ist diese Technik verbreitet und geduldet. Erkennbar ist die Praxis dabei an der hörbaren Rezitation, am Bewegen der Lippen oder durch den Gebrauch des Archana-Buches, in welchem die Namen enthalten sind.

³⁵⁷ Der Namenstext des *Lalita Sahasranama* entstammt dem 36. Kapitel der *Lalitopakhyana*, welche wiederum in der *Brahmanda Purana* (eine der 18 *Mahapuranas*) enthalten ist (vgl. Dev 2000: 29). Das *Sahasranama* ist darin Bestandteil einer lehrhaften Unterweisung für den *Rishi Agastya* durch *Hayagriva*, einer Inkarnation Vishnus. Diese Unterweisung besteht aus der Entstehungsgeschichte der Hymne, der Sammlung der Mantren, die die Hymne bilden, und einer Aufzählung der positiven Resultate, die sich aus der täglichen Rezitation ergeben. *Hayagriva* betont in dieser Unterweisung, wie geheim, mächtig und einzigartig das *Lalita Sahasranama* sei und dass nur Gläubige mit festem Glauben in diese Verse initiiert werden sollten. Entstanden sei die Hymne der Legende nach durch eine Anweisung der Göttin *Lalita Devi* selbst, die die *vagdevatas*, die Göttinnen der Sprache, bat, eine Hymne mit 1000 Namen zu komponieren, die die Größe von Devi offenbarte. Nach Fertigstellung der Hymne bekundete Devi: „Meine Kinder, diese Hymne wurde von Vasini und den anderen Göttinnen der Sprache zum Wohle der Menschen und auf meinen Wunsch komponiert. Singt diese Hymne, die mir gar lieb und teuer ist, jeden Tag, um Meine Gunst zu erlangen. Die sie singen oder rezitieren, sind Mir wohlgefällig. Alle ihre Wünsche werde Ich ihnen darum erfüllen.“ (Dev 2000: 30). In dieser Legende findet sich also die Begründung für die der Rezitation zugeschriebenen positiven Effekte.

³⁵⁸ Ramakrishna Paramahansa (1836-1886) und seine Ehefrau Sarada Devi (1853-1920) waren bedeutsame Bengalische Mystiker und Gurus, die das noch heute bestehende internationale Ramakrishna Movement begründeten (siehe <http://www.belurmath.org>, zuletzt geprüft am 18.1.18).

menschlicher Qualität und für alle Verehrer leicht zugänglich“ (Dev 2000: 27) dargestellt. Devi wird in poetischen, ästhetisch dichten Bildern von Kopf bis Fuß beschrieben, ihre Schönheit und Großartigkeit bekundet. Jene poetischen Bilder sollen den Verehrenden die Meditation und Hingabe erleichtern (ebd.). Bereits der erste Name (*Sri Mata*) stellt sie zudem als die Mutter vor, die „voller Liebe ist“ (ebd. 27), ihre *devotees* liebt und generell die Verkörperung von Liebe, ein „Ozean an Mitgefühl und leicht zu erfreuen“ ist (ebd. 29). Diese äußerst eindrücklichen Schilderungen von Devi, die Betonung ihrer Schönheit und die damit einhergehenden Visualisierungen und Imaginationen zeigen, dass sie nicht etwas Abstrakt-Absolutes darstellt, sondern etwas Sinnliches und Vorstellbares (dies stellen auch Wilke und Moebus fest (2011: 279) und benennen als Beispiel die Visualisierung der Göttin Saraswati als schöne Frau). Den Eindruck, den die Namen von Devi vermitteln, umreißt Dev folgendermaßen und bringt damit die sinnliche Dichte jener Beschreibungen zum Ausdruck:

Sie ist immer von angenehmer Art, strahlt wie tausend aufgehende Sonnen, besitzt die samtige Kühle von tausend vollen Monden, hält in Ihren Händen einen Stachelstock (den Ärger), ein Seil (die Liebe) und Pfeile, die die fünf *tanmatras* (die fünf feinstofflich-immateriellen Elemente) symbolisieren; Sie sitzt auf dem Schoß von Shiva Kameshvara oder auf einem Kissen, das Sadashiva ist und das auf einem Bett liegt, dessen Beine von Brahma, Vishnu, Rudra und Ishana gebildet werden. (...) Sie taucht das ganze Universum in Ihr rotes Strahlen. Sie ist die Königin des Wohlstands – Lakshmi – für Kameshvaras Ehestand. Ihre Augen sind gleich Fischen, die im See der Schönheit Ihres Antlitzes schwimmen. Devis Ohrenschmuck sind Sonne und Mond und die beiden Zahnreihen sind die Knospen reinen Wissens. Ihre Stimme klingt süßer als Sarasvatis *vina*. (Dev 2000: 28)

Neben der Beschreibung ihres Aussehens werden sodann die „göttlichen Spiele“ (*lilas*) verschiedener Inkarnationen von Devi sowie die ihr zugeschriebenen Qualitäten und „ruhmreichen Akte“ (ebd.) dargelegt.³⁵⁹ Auch ihre Vorlieben für das „Gute und Schöne“ werden besungen. Die Blumenliebhaberin Devi möge besonders die *Campaka*- und die *Ashoka*-Blumen. Sie fördere Dichtung, Tanz, Musik und andere Künste (ebd.).

Einige durch die Namen vermittelte Aussagen mögen widersprüchlich wirken: Devi sei die Befreiung an sich und gewähre die erlösende Seelenbefreiung, verkörpere zugleich aber die versklavenden Wünsche und erfülle sie. Sie stärke die menschliche Tugend und stehe doch jenseits der Konzepte von Sünde und Tugend. Dev sieht in den Beschreibungen der Göttlichen Mutter, die eigentlich transzentaler Natur ist, „das Physisch-Körperliche mit dem Feinstofflich-Ätherischen, das Geformte, Gestalthafte mit dem Form- und Gestaltlosen aufs schönste verbunden. Das mag den *devotee* an die wahre Natur der Devi zurückerinnern, auch dann, wenn Ihre so menschlich erscheinenden Aspekte dargestellt werden.“ (ebd. 28). So

³⁵⁹ Beispielsweise wird durch die Namen *Cid agni kunda sambhuta* („Die auf dem Feueraltar des reinen Bewusstseins Geborene“) und *Deva karya samudyata* („Sie, deren Entschluss es ist, die Wünsche der *devas* zu erfüllen“) erzählt, dass Devi aus dem Feuer emporgestiegen ist, um den *devas* (Gottheiten) im Krieg gegen den *asura* (Dämon) Bhandasura zu helfen (vgl. Dev 2000: 27; 46f.).

wird Devi in der *Sahasranama* auch als reines Bewusstsein, reine Intelligenz bezeichnet und es wird betont, dass sie ohne Namen und Formen sei.

Durch die ästhetischen Elemente und Beschreibungen kann an den Lebensalltag angeschlossen werden, sie stellen eine Verknüpfung her zwischen spiritueller und alltäglicher Lebenswirklichkeit. In einem *Facebook*-Eintrag schreibt eine *ashramite*: „Champaka flowers are found in Amritapuri's gardens and alleys. These beautiful and fragrant flowers are mentioned in the mantra 13 of the Sri Lalita Sahasranama, as adorning the hair of the Divine Mother“.³⁶⁰ Eine in Amritapuri alltägliche ästhetische Beobachtung und Erfahrung wird mit spirituellem Sinn verbunden und in Beziehung gesetzt zur spirituellen Praxis der Rezitation. An das Göttliche wird somit häufig im Alltag erinnert und es wird assoziiert mit etwas Schöinem und gut Riechendem (der Blüte). Das Erfahren der Pflanze wird mit der Göttlichen Mutter in Verbindung gebracht, es wird eine Sinnschicht hinzugefügt, und die Alltagserfahrung wird so zum spirituellen Erlebnis und zur göttlichen Begegnung.

Der Rezitation der *Sahasranama* wird großer Nutzen für das alltägliche Leben wie auch für die spirituelle Entwicklung zugeschrieben. Selbst es zu hören, auch unbewusst, würde Vorteile bringen, wesentlich effektiver sei es aber bei eigener Rezitation.³⁶¹ Laut Amma wird Devi diejenigen beschützen, die das *Lalita Sahasranamam* mit Hingabe jeden Tag singen. Ihnen wird es niemals an Essen oder grundsätzlich Nötigem mangeln und sie werden auch spirituelles Wachstum erfahren.³⁶² Die Rezitation bringe „Glück für die Familie und Frieden für die Welt.“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2011: 5). Amma führt weiter aus: „Die Folgen vergangener Fehler werden beseitigt und wir erhalten die Stärke, die Wahrheit besser zu verstehen und nach ihr zu leben. Wir werden ein langes Leben haben und Wohlstand genießen; die Atmosphäre wird gereinigt.“ (ebd.). Jenem Gesang wird also noch über das eigene Wohlergehen hinaus Bedeutung beigemessen, er soll dem Wohlergehen der ganzen Welt dienlich sein und zählt damit als Dienst an der Welt, so bemerkt auch Sara: „Das Singen der 1000 Namen am Morgen, das ist unheimlich machtvoll, nicht nur für einen selber (...) ja, wer weiß, wie die Welt aussähe, würden wir nicht jeden Tag singen!“ (Sara, GN 11/11,

³⁶⁰ Eintrag vom 16.2.15 mit Foto der weiß-gelben Blumen; siehe <https://www.facebook.com/Amritapuri/photos/champaka-flowers-are-found-in/10152583352136805/>, zuletzt geprüft am 27.9.18. Der 13. Name lautet: *Om campakasoka-pinnaga-saugandhika-lasat-kacayai namah*. Übersetzung: „Wir verneigen uns vor Ihr, deren Haar mit duftenden Campaka-, Asoka-, Punnaga- und Saugandhika-Blüten geschmückt ist“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2011: 41).

³⁶¹ Ein amerikanischer Langzeitbesucher hat eine ganz genaue Vorstellung zu dieser „Theorie“: Das Archana zu hören würde 30% des Nutzens bringen, es selbst zu chanten 100 % (GN 03/14). Dies basiert zwar auf seiner individuellen Erfahrung und Überzeugung, diese Ansicht erscheint mir jedoch weit verbreitet, wenn auch selten so präzise formuliert.

³⁶² Siehe Covertext der CD „Sri Lalitha Sahasranamam“, Mata Amritanandamayi Mission Trust, 2002.

Aussage mit einem ‚Augenzwinkern‘, aber durchaus ernst gemeintem Kern). Der Rezitation wird also eine direkte Beeinflussung des menschlichen Lebens und Alltags zugeschrieben, es erinnert an eine Art Allheilmittel, auch im eigentlichen Sinne als Mittel zur Heilung von Krankheit.³⁶³

Amma führt bezüglich des Nutzens der Namen und deren Wirkweise weiter aus:

Mit dem Rezitieren (...) wird die Energie in jedem Nerv unseres Körpers geweckt. Diese Puja vertreibt jeglichen schädlichen Einfluss, sei er entstanden durch den Unwillen unserer Vorfahren oder Verwünschungen von anderen Menschen. Danach besteht keine Notwendigkeit mehr für euch, meine Kinder, mit besonderen Ritualen diese negativen Effekte zu bekämpfen, denn die Kraft, die ihr mit dieser konzentrierten Puja erringt, kann kein Priester oder Mantravadin in tausend Jahren seines religiösen Dienstes erreichen. Wenn wir mit ganzem Herzen beten, verschwinden alle negativen Einflüsse und niemand muss sich mehr vor ihnen fürchten. (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2011: 5)³⁶⁴

Der Einfluss der Rezitation auf die Körper und Körperlichkeit der *devotees* wird hier explizit erwähnt. Die Verehrungspraxis zielt nicht nur auf eine transzendenten Dimension, sondern auch auf die immanente somatische Ebene der Ausübenden selbst. Zudem betont Amma, dass die *devotees* die Rezitation jederzeit autark ausführen können und keine religiösen Experten von Nöten sind. Sie schildert diese Praxis als äußerst machtvoll, da sie alle übrigen religiösen Praktiken ersetzen würde und die *devotees* „nichts weiter zu tun“ (ebd.) hätten. Es wird daher empfohlen, das *Lalita Sahasranama* täglich mindestens einmal zu rezitieren, was etwa eine Stunde in Anspruch nimmt.

Auch wenn die Rezitation von jedem und jeder durchgeführt werden kann und keine spezielle Initiation von Nöten ist, birgt das Rezitieren dennoch Herausforderungen und Barrieren in sich. Denn das Aussprechen der Namen gestaltet sich, vor allem für *westerners*, schwierig. Wilke und Moebus weisen darauf hin, dass vor allem unter den ersten 200 Namen sehr lange und komplizierte, schwierig auszusprechende Kombinationen auftauchen. Dies würde eine ‚natürliche‘, implizite Barriere hinsichtlich des Erlernens und Rezitierens des Textes darstellen und die Zugänglichkeit gewissermaßen kontrollieren, was in Übereinstimmung stünde zur Anmerkung des Kommentators Bhaskararaya, dass das Rezitieren eine tantrische Initiation erfordere. Auch die Warnungen hinsichtlich der negativen Konsequenzen falscher Aussprachen der Sanskritworte und unkorrekter Wiedergabe der heiligen Texte errichteten Hemmschwellen, die die Texte innerhalb kontrollierter Zirkel von Eingeweihten bewahrten (Wilke/Moebus 2011: 54). Amma spricht hingegen nicht von allzu drastischen Folgen

³⁶³ „Man glaubt, daß die Präsenz der Göttlichen Mutter immer in einem Haus bemerkt werden kann, in welchem Ihre 1000 Namen täglich rezitiert werden. Die Armut kehrt darin nicht ein, und die *devotees* versichern aufgrund eigener Erfahrungen, daß selbst ernste Krankheiten durch die tägliche gläubige Rezitation dieser Namen der Göttinmutter geheilt werden.“ (Dev 2000: 14).

³⁶⁴ Das Archana wird hier als Puja bezeichnet, da es sich auch um ein Verehrungsritual handelt.

falscher Aussprache, weist aber auf die Bedeutung eigener Anstrengung und Mühe hin, eine möglichst korrekte Aussprache zu erlangen.³⁶⁵

Das zum Abschluss des morgendlichen gemeinschaftlichen Archana gesungene *Mahishasuramardini Stotram*³⁶⁶ ist eines der am häufigsten, regelmäßig (mehrfach täglich) im Ashramalltag wie auch auf den internationalen Programmen gesungenen Lieder. Dieses Stotram ist dasjenige, welches vielen *devotees* sehr schnell sehr vertraut wird, auch wegen des eingängigen und eindringlichen Textes, Rhythmus‘ und der einfachen Melodie. Das Stotram kann bereits nach wenigen Sekunden identifiziert werden. Es bringt die Verehrung der Göttlichen Mutter in Form der schönen und schwer bewaffneten Durga zum Ausdruck und handelt von deren Kampf gegen und Sieg über die Dämonen. Nach Schilderung der Schlacht wird die Schönheit und unbeschreibliche Attraktivität der Göttin besungen. Das eher volkstümliche Lied ‚kombiniert‘ Tantra mit Bhakti, entstammt südindischer Tempelkultur und ist in Südindien äußerst populär. Die Hymne mit ungewissem Entstehungsdatum entstammt der anonymen Literatur. Die Sprache ist Sanskrit, aber, wie in vielen tantrischen Texten, umgangssprachlich und grammatisch nicht ganz fehlerfrei (ebd. 795). Auffällig ist vor allem der statische, motorhafte, monotone Rhythmus, der zum ‚Mitklopfen‘ oder Mitschunkeln veranlasst. Die einfache Melodie weist nicht die typische Ausschmückung indischen Gesangs auf, es kann gut mitgesungen werden. Das Stotram hat einen metallischen Charakter und ist von aggressiver Natur (vier Töne in dissonanter Harmonie). Die melodiöse Sprache allerdings beeindruckt durch lautmalerische Klangketten: „Es macht eine wahre Freude, diese Worte auszusprechen.“ (deutsche *devotee*, GN 12/13). Vor allem die vielen Wiederholungen gewisser Silben, wie der Endung ‚-ini‘, tragen neben dem Rhythmus zur hypnotischen Wirkung bei, die nach einer Weile einsetzt.³⁶⁷ Diese Musiksprache wirkt auf die Zuhörenden und kann deren Stimmung beeinflussen, auch wenn diese nicht die Bedeutung der Worte kennen. Das Stotram vermittelt die Atmosphäre von Durga in ihrer Funktion als Dämonenschlächterin.

³⁶⁵ Zur ‚Absicherung‘ gegen negative Folgen kann als Abschluss der Rezitation ein kurzes Sanskritgebet gesprochen werden, in dem Devi um Vergebung etwaiger Fehler gebeten wird und die eigenen besten Absichten kundgetan werden.

³⁶⁶ Die engl. Übersetzung lautet nach Wilke und Moebus (2011) „crusher of the buffalo demon slayer“, vgl. zu folgenden Ausführungen auch Wilke/Moebus 2011: 794ff. Das Stotram, von Amma gesungen, kann unter folgendem Link aufgerufen werden: https://www.youtube.com/watch?v=LkblsCL_5Y0; zuletzt geprüft am 1.10.18.

³⁶⁷ Zur Veranschaulichung eine Strophe des Stotram (aus Wilke/Moebus 2011: 795):

ayi girinandini nanditamedini viśvavinodini nandanute
girivaravindhyaśiro ‘ dhinivāsini viṣṇuvilāsini jiṣṇunute |
bhagavati he śitikanṭhakuṭumbini bhūrikuṭumbini bhūrikte
jaya jaya he mahiṣāruramardini ramyakapardini śailasute.

Die Formen der Lieder, die gesungen werden, stellen sozio-religiöse Repräsentationen dar. So repräsentiert das Mahishasuramardini Stotram einen Volkshinduismus und keinen elitären Hinduismus, eine populäre, kommunale Form und keine exklusive, individualistische. Hierfür spricht auch das fixe Muster (im Gegensatz zur freien Improvisation) und dass eine ‚orgiastische magische Ekstase‘ (und keine ‚apathische‘, nach der Unterscheidung von Max Weber)³⁶⁸ angestrebt wird. Ebenso steht Durga für eine populäre (und keine elitäre) Form eines Göttinnenbildes.³⁶⁹

Die Gesamtatmosphäre des Archana in den frühen Morgenstunden zeigt sich besonders ‚aufgeladen‘. Die Kühle und Frische des neuen Tages und die noch herrschende Dunkelheit tragen besonders dazu bei. Und auch, dass viele in jenen ersten Morgenstunden noch sehr empfindsam auf Reize reagieren. Ein *devotee* bemerkt, man sei noch unbeeindruckt vom Tag und innerlich „ruhig“ und „sehr offen“ (GN 12/13). Auch die Umgebung ist zu jener Zeit noch relativ still und ruhig. Das dämmrige Licht im Tempel und in der Halle sowie der monotone Gesang verbreiten während des Archana eine spezielle Stimmung. Und zu guter Letzt das Schwenken der Kampferflamme in der Dunkelheit: „Das Arati am Morgen ist eines meiner persönlichen Highlights. In der feierlichen Stille des Morgens, das Licht in der Dunkelheit, der Schein der Flamme, der Kalis Gesicht und ihre roten Augen und ihren Schmuck aufleuchten und funkeln lässt. Es macht mich sentimental und erinnert mich regelmäßig an Weihnachten.“ (deutsche Besucherin, GN 10/12). Während das Chanten meist im Sitzen abläuft, stehen zum Arati fast alle Anwesenden auf und viele gehen oder laufen zudem nach vorne, um dem Geschehen näher zu sein und dem Flammenschauspiel besser folgen zu können.

Der Einsatz des Körpers über die Stimme hinaus spiegelt sich auch in anderen Bewegungen während der Rezitation. Bei vielen *devotees* ‚singt‘ der ganze Körper. Die Rezitierenden beginnen nach einer Weile, den Oberkörper in einer wippenden Bewegung rhythmisch vor und zurück zu bewegen. Manche vollführen das Archana auch im Stehen oder Gehen beispielsweise während des Auf- und Ablaufens auf dem Wäschedach.

Die Archana-Bücher, die die Namen und weitere Texte enthalten, im Ashram gedruckt werden und auf vielen verschiedenen Sprachen erhältlich sind, sind oft sehr liebevoll gestaltet

³⁶⁸ Die orgiastische, magische Ekstase sieht Weber als Massenphänomen an und setzt sie in Beziehung zu populärer Volkskultur. Die ‚apathische Ekstase‘ sieht er als typisch für einen Brahmanischen Lebensstil und als Ausdruck der brahmanischen Zurückhaltung gegenüber Rausch, Ekstase, Besessenheit, Trance und ähnlichem (Wilke/Moebus 2011: 794).

³⁶⁹ Im Kontrast zu Durga zählt beispielsweise *Saundarya Lahari* zu einer elitären Form des tantrischen Hinduismus, der auf Kontemplation und private Verehrung abzielt (Wilke/Moebus 2011:794).

und verziert. Es werden handgefertigte Sonderexemplare verkauft. Viele *devotees* statthen ihr Archana-Büchlein zudem mit Bildern von Amma aus, damit sie ihr Abbild während der Rezitation permanent vor Augen haben. In Richtung jenes Bildes (und wenn kein Bild vorhanden ist, dann einfach vor dem Körper) wird häufig die Rezitation der Namen mit einer Handgeste des Opferns begleitet: Die rechte Hand wird, zu einer Art Trichter geformt mit einander berührenden Fingern, von der Brust weg in einem Halbkreis nach unten geführt. Alternativ werden auch beide Hände vor dem Körper in einer gebenden Geste über den Kopf nach unten geführt.

Auffällig ist allgemein, dass das Archana zum Teil sehr starke, oft mit Emotionen besetzte Reaktionen hervorruft: sowohl Abneigung, Wut oder Widerstand als auch positive Gefühle bis hin zu Ekstase. Es kann eine Anziehung ausüben, die so stark werden kann, dass manche von „Sucht“ sprechen. Vor allem regelmäßige Praxis bewirke eine Gewöhnung an die positiven Effekte: „Ich chante nun seit einem Jahr und bin nun ganz süchtig danach. Ich kann gar nicht ohne, ich freu‘ mich auch darauf, vor allem das gemeinsame Singen mit den Brahmacharis.“ (deutscher Langzeitbesucher).³⁷⁰ Auch anderen Rezitationstexten werden wie bereits erwähnt Wirkungen zugeschrieben, diejenige der *Sahasranama* jedoch wird besonders betont. Eine Erklärung hierfür könnte in der Länge des Textes liegen und in seiner bereits erwähnten „poetischen Schönheit“.³⁷¹

Rezitationen stellen eher fixe Formen dar, in welchen sich die Praktizierenden nicht darstellen und wenig individuellen Ausdruck verwirklichen, ebenfalls auch kaum individuelle Emotionen. Gefolgt wird einem kollektiv geteilten Muster und der Wiedergabe traditioneller Klangmuster, was jedoch den ästhetischen Effekt nicht mindert (Wilke/Moebus 2011: 803). Etwas anders verhält es sich beim in folgendem Unterpunkt verhandelten devotionalen Gesang.

³⁷⁰ Nicht alle *devotees* erfahren jedoch angenehme und positive Wirkungen. Eine deutsche Langzeitbesucherin zum Beispiel spürt während und nach der Rezitation „gar nichts“. Sie ist stattdessen gestresst durch ihre Schwierigkeiten mit der Aussprache. Bei ihr bleiben auch die typischen Effekte, die durch den Gebrauch der Stimme und das Singen ausgelöst werden, aus, da sie zu beschäftigt ist mit der Aussprache der Worte. Dennoch gibt sie nicht auf: „Nun hab‘ ich das Archana auf meinem I-Pod und höre es zumindest jeden Tag!“ (GN 03/14). Sie glaubt an den Nutzen der Praxis, wohl auch aufgrund der allgemeinen Hochschätzung. Aber auch der Gehorsam gegenüber der Guru spielt eine Rolle, denn die Rezitation ist schließlich eine Anweisung Ammas.

³⁷¹ Auffällig ist in Zusammenhang mit der äußeren Form des Textes zum Beispiel die Häufigkeit der Endung „-yai“ (Dativform für gewisse Wortgruppen). Diese Endung produziert einen eindrücklichen Ton, der sich durch die gesamte Rezitation zieht.

3.2.5.2.3 Bhajan-Singen

Das Bhajan-Singen³⁷² ist eng verknüpft mit der Stimmung des Bhakti und der Bhakti-Bewegung. „Bhaktis“ haben einst Sanskrit-Mantren dem „normalen“ Volk gelehrt und einfache Melodien dazu gesungen, unterstützt durch Klatschen und Instrumente. Und Bhajanlieder sind immer noch meist einfache Lieder mit kurzen, leicht zugänglichen devotionalen Texten, zum Beispiel Namen Gottes und Anrufungsformeln. Typischerweise sind sie mit eindringlichen Rhythmen, oft Tanzrhythmen, unterlegt, die beständig in ihrem Tempo ansteigen. Typisch ist auch die Begleitung durch Zimbeln, welche zum Off-Beat geschlagen werden und den Bhajanrhythmen ihren spezifischen Charakter verleihen (Wilke/Moebus 2011: 1042). Weitere Hauptcharakteristika von Bhajans sind der repetitive Charakter und die Form des Wechselgesanges („call and response“). Bhajanmusik entstammt der klassischen indischen Musik, die zur modalen Musik zählt. Sie ist auf *ragas*³⁷³ aufgebaut, die bekannt sind für ihre „emotionale Atmosphäre“ und „Türen öffnen zu einem spirituellen Raum, den die Zuhörenden betreten“ (Frembgen 2013).

Bhajans und Stotras dienen vornehmlich der Verehrungspraxis und einer angestrebten Verschmelzung mit dem Göttlichen: „Song has the capacity to create absorption, which in the religious context becomes spiritual lysis within the deity“ (Wilke/Moebus 2011: 792). Die Singenden sind nicht an theologischen Inhalten interessiert, sondern an „real affective experience of the deity in their inner world, and for them the Stotras and Bhajans are primarily means of ‚tuning themselves‘ into the deity“ (ebd. 793).

Das gemeinschaftliche Bhajan-Singen findet im Ashram jeden Abend von halb sieben bis acht Uhr statt, in Ammas Anwesenheit für alle Anwesenden gemeinsam in der großen Halle.³⁷⁴ An Darshantagen wird während des Darshans gesungen, an Nicht-Darshantagen nimmt Amma selbst häufig, jedoch nicht immer, am gemeinsamen Singen teil. Amma, Swami(ni)s sowie Musiker_innen finden sich auf der Bühne in der Big Hall ein. Begleitet wird das Singen in Amritapuri gewöhnlich durch ein Harmonium und Tablas. Meist singt Amma selbst oder ein Swami vor und die Anwesenden singen daraufhin im Chor denselben Text auf dieselbe Art und Weise nach. Aufgrund der einfachen Melodien kann jede und jeder mitsingen, ohne

³⁷² Neben Bhajans werden im Ashram auch Stotren, Hymnen und Gebete gesungen, die ebenfalls meist sehr eindrückliche Melodien aufweisen und in ihrer Wirksamkeit den Bhajans teilweise ähneln, aber in musikologischer Hinsicht zu unterscheiden sind. In diesem Abschnitt ordne ich andere Formen devotionaler Musik den Bhajans unter.

³⁷³ Skrt, „wörtlich ‚Leidenschaft, Grundmelodie‘; Tonarten der indischen Musik, die bestimmte Stimmungen ausdrücken und an genaue Tageszeiten gebunden sind.“ (Fischer-Schreiber 1986: 301).

³⁷⁴ In Ammas Abwesenheit singen die Männer in der Big Hall und die Frauen im Kali-Tempel. Bhajans werden aber auch außerhalb der offiziellen Bhajanzeit gesungen, von sich versammelnden kleineren Gruppen oder während der Arbeit.

besondere musikalische Fertigkeiten zu besitzen. Die Texte werden, jeweils mit englischer Übersetzung, auf große Leinwände projiziert. Nur die Aussprache so mancher Texte bereitet einigen internationalen *devotees* Probleme. Allerdings wird das Mitsingen durch viele Wiederholungen vereinfacht. Manche Bhajans bestehen aus nur wenigen sich repetierenden Zeilen, zumindest aber werden die Refrain-Zeilen häufig wiederholt. Auch wenn die Technik des Nachsingens eher simpel erscheint, gibt es Variationen und Abweichungen und die Technik birgt für Neulinge ‚Konfusionspotential‘.

Bhajan-Singen soll dazu beitragen, dass „sich der Geist auf die Namen, Eigenschaften und die Herrlichkeit Gottes konzentriert. Durch dieses ausgerichtet Sein verschwinden andere störende Gedanken und der Geist kann sich im Klang des Gesanges ausdehnen und uns so den Frieden und die Glückseligkeit unseres wahren Selbst erfahren lassen.“ (Bhajan-Buch der Münchener Satsang-Gruppe, S. 4). Vor allem aber soll das Singen die Singenden im Inneren beeinflussen, sie in gewisse Zustände versetzen, ihre ‚Herzen öffnen‘, die Gefühle der Hingabe, Sehnsucht und Liebe wecken und den Singenden einen Ausdruck dieser Emotionen ermöglichen. In einer Veröffentlichung des MAM heißt es: „The object of ritual is to create thoughts and vibrations of spiritual forces in and around us. This is best achieved by singing or chanting of mantras, performing certain actions and making offerings“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2004: 1). Durch lautes Singen würden andere externe, ablenkende Geräusche und auch der innere ‚Lärm der Gedanken‘ überwunden und Konzentration erreicht.

Amma empfiehlt daher regelmäßiges hingebungsvolles Singen und gibt hierfür genaue Anleitungen: „Kinder, zuerst reinigt die Atmosphäre, indem ihr die göttlichen Namen ohne Scheu singt. In diesem Zeitalter des Kaliyuga gewinnt man durch das Bhajan-Singen leichter Konzentration als durch Meditation. Bhajan, Konzentration, Meditation so ist die Reihenfolge des Fortschritts“ (Bhajan-Buch der Münchener Satsang-Gruppe, S. 4).³⁷⁵ Bhajans würden helfen, den „Geist auszudehnen und Energie zu gewinnen.“ (ebd.). Die positive Wirkung würde sich indes nicht nur auf die Praktizierenden auswirken: „Des Sängers Geist, der Geist des Zuhörers, die Atmosphäre und Natur – alle werden geheiligt. Solche Lieder erwecken den Geist in der richtigen Art und Weise.“ (ebd.).

Um die erwünschte innere Haltung des Bhakti zu verstärken und zum Ausdruck zu bringen, solle man vor Beginn des Singens niederknien und sich verbeugen. Bhajans müssten zudem mit voller Konzentration gesungen werden, sonst könne sich die Wirkung nicht entfalten. Zur

³⁷⁵ Kaliyuga ist das vierte der vier Weltzeitalter des Hinduismus, das auch oft als ‚dunkles Zeitalter‘ bezeichnet und welches als das momentane Zeitalter angesehen wird (vgl. Fischer-Schreiber 1986: 463).

Steigerung der Konzentration empfiehlt Amma, sich eine Gottheit im Geiste vorzustellen: „Wenn du Bhajans singst, dann stell dir vor, dass deine geliebte Gottheit direkt vor dir steht. Stell dir vor, dass Sie im Rhythmus des Liedes tanzt und dass du glückselig mit Ihr Hand in Hand tanzt. Auf diese Art und Weise werden wir mehr Konzentration gewinnen. Unser Herz wird sich mit reiner Liebe füllen.“ (ebd.). Das Singen von Bhajans wecke das „innewohnende Sein (das Selbst)“ und richte das persönliche Bewusstsein, sowie die „Ebenen von Körper, Fühlen und Denken“, auf das kosmische Bewusstsein aus (ebd.). Wird nicht mit erwünschter innerer Haltung und Konzentration gesungen, soll gar nicht gesungen werden, denn: „Werden die Bhajans nicht mit genug Liebe und Sammlung gesungen, ist Bhajan-Singen ein Verlustgeschäft. Ihr verliert dabei die Kraft, die ihr beim Meditieren gewonnen habt.“ (ebd. 5). Die Texte, die gesungen werden, sollten innerlich „mitgehört“ werden und es solle versucht werden, sie zu verstehen. Gesungen werden solle zudem mit geschlossenen Augen. Die *devotees* sollten „dabei wenigstens eine Träne zu Füßen des Herrn vergießen“ (ebd.). Die Anleitung zum Bhajan-Singen, die Amma gibt, betont also stark Ästhetik und Imagination sowie die Rolle des Körpers. Zur Steigerung der Konzentration wird eine innere Visualisierung empfohlen, die Texte sollen innerlich mitgehört werden, die Augen geschlossen bleiben. Zudem wird der Körper involviert durch die einstimmende Bewegung der Verneigung und es gilt als erstrebenswert, einen wahrnehmbaren, sichtbaren Ausdruck der inneren Haltung und Emotion in Form von Tränen zu produzieren.

Beim Singen ist es dabei nicht von Bedeutung, „richtig“, „gut“ oder „schön“ zu singen. Amma und andere betonen stattdessen immer wieder das „hingebungsvolle“ Singen, die innere Haltung der Hingabe. Eine Authentizität und Emotionalität in der Stimme und ein innerer Zustand werden angestrebt, nicht das Hervorbringen gewisser Töne. Der Körper soll dabei aber sichtbar eingesetzt werden und mit voller Kraft gesungen werden. Man soll sehen, dass man singt, und es nicht nur hören: „Amma möchte auch, dass wir alle mitsingen, laut und von ganzem Herzen–, sie hat mal gesagt, sie will sehen, wie wir den Mund weit aufsperren [Lachen] und sie will das auch hören. Jetzt hat sie da ein Mikrofon installieren lassen, wo alle singen, jetzt will sie's hören, wie wir singen.“ (ISA1). Zur besseren Wahrnehmung wird technische Hilfe in Anspruch genommen. Das Bhajan-Singen wird meist durch den Einsatz elektronischer Verstärker unterstützt, so dass es im gesamten Ashramgelände hörbar ist und

so auch ‚indirekt‘ ohne persönliche Anwesenheit am Bhajan-Singen teilgenommen werden kann.³⁷⁶

Die Texte der gesungenen Bhajans variieren bezüglich der Sprache. Neben Malayalam oder Sanskrit werden Bhajans auf Hindi, Tamil, Bengali und anderen indischen Sprachen sowie Englisch gesungen.³⁷⁷ Mit der Sprache variieren auch die Sprachmelodie und damit der Charakter der Bhajans. Besonders die Malayalam-Bhajans beispielsweise sind geprägt von langen Vokalen, die beim Singen besonders betont werden, wodurch Emotionalität und Hingabe einen besonderen Ausdruck finden. Dies führt zu einer bestimmten Singpraxis, die an Amma, aber auch an vielen *devotees*, beobachtet werden kann. Eine deutsche Besucherin beschreibt dies folgendermaßen: „Das ist sehr emotionsgeladen. Die Töne werden so rausgesungen, fast rausgepresst oder rausgewürgt, wie aus dem tiefsten Herzen und unter Schmerzen (...) Wenn Amma singt, sieht das aus, als würde sie die Wirbelsäule ‚raufsing‘, wenn sie sich so nach oben streckt beim Singen gewisser Worte.“ (GN 12/13).³⁷⁸

Zudem unterscheiden sich die Bhajans je nach besungener Gottheit. Welche Gottheit am meisten besungen wird, variiert von Tag zu Tag und richtet sich gegebenenfalls nach Festtagen (beispielsweise Geburtstag einer Gottheit).³⁷⁹ Immer wird jedoch mindestens jeweils ein Bhajan für Ganesha (meist ganz zu Anfang), Krishna, Shiva (meist nur einer, kurz und gegen Ende, aber sehr stimmungsvoll), Devi und für Amma, gesungen.³⁸⁰ Das Singen endet immer mit einem Gesang für eine Form von Devi, der auch die meisten Bhajans gewidmet sind. In den Texten werden Mythen um die jeweilige Gottheit wiedergegeben oder ihre Schönheit, Größe, Güte, Stärke und andere positive Eigenschaften glorifiziert. Sehr häufig wird auch die Sehnsucht nach Schau der Gottheit oder Vereinigung mit derselben, der

³⁷⁶ Viele *ashramites* fühlen sich allerdings durch den Einsatz elektronischer Verstärker gestört. Der Sound wäre zu laut, verfälscht und „unnatürlich“ (GN 12/13). Manche meiden aus diesem Grund mittlerweile die Bhajans, besuchen sie nur mit Ohrstöpseln oder verbleiben im hintersten Teil oder gar außerhalb der Halle. Die besondere Atmosphäre der Bhajans scheint für einige durch den Einsatz der Technik verändert zu werden.

³⁷⁷ Sara betont in Zusammenhang mit der Varianz der Sprachen, dass damit für „jeden Besucher was dabei ist“ (ISA1). Hier drückt sich erneut die personenbezogene und egalitäre Form der Praxis aus. Die Bhajans werden nicht ausschließlich auf Sanskrit, der ‚heiligen Sprache‘, gesungen, sondern, damit sie – zumindest teilweise – jeder verstehen kann und jeder mit einbezogen wird, auf vielen verschiedenen Sprachen. Durch die Sprache und das Verständnis entsteht wiederum Vertrautheit und Vertrauen. Die Eigenart von Klang als ein äußerst ‚partizipatorisches Medium‘ (vgl. Wilke/Moebus 2011) wird so unterstrichen.

³⁷⁸ Frembgen (2013) berichtet in seinem Vortrag über Sufi-Musik von ähnlichen Beobachtungen. Töne würden ‚rausgelassen‘, kämen von ‚tief drinnen‘, aus dem Bauch. Interessant ist an diesen Formulierungen, dass sie an einen Geburtsprozess erinnern. Töne werden demnach nicht ‚gezeugt‘, sondern sind im Inneren bereits vorhanden und ‚kommen raus‘. Vgl. hierzu die indischen Konzepte von Klang; *sphota* wird als schon immer im Inneren vorhanden gedacht (siehe Fischer-Schreiber 1986: 332).

³⁷⁹ Dies trifft nicht auf alle neohinduistischen Gemeinschaften zu. In der bekannten ISKCON beispielsweise werden ausschließlich Krishna-Bhajans gesungen.

³⁸⁰ Exemplarisch die Reihenfolge der gesungenen Bhajans am 28.2.14 in Amritapuri: *me khadi* (Krishna); *mother goddess*; *mother goddess*; *vilvattal architam* (Shiva); *kaisa sandesa* (Krishna); *oru nimisam enkilum* (Text über ‚Erleuchtung‘ und weltliche Begierden, „self-realization is your birth right“); *jaykalyani jay bhavani* (Devi).

Schmerz der Trennung, sowie die Liebe, Verehrung und Hingabe ihr gegenüber zum Ausdruck gebracht. Ab und an wird auch die unpersönliche Form *brahman* zum Inhalt des Textes. Weitere Themen sind der *mind* und dass er keine Zufriedenheit in der Welt erlangt oder die Leiden und der Schmerz, die die sinnlichen Genüsse mit sich bringen und dass diese Genüsse zu nichts führen.³⁸¹ Sinne und Sinnlichkeit, sinnliche Wahrnehmung und sinnliche Genüsse sind also häufige Motive der Bhajans. Auf die Sinnlichkeit von Verehrungspraktiken weist beispielsweise folgende Textpassage hin, die zwei sinnliche Ausdrucksmittel miteinander in Beziehung setzt: „In my daily worship music are the flowers.“ (FN 12/13). Die Gottheiten werden zudem vielfach über sinnliche Metaphern beschrieben oder es wird um die sinnliche Wahrnehmung Gottes gebeten. Die Bitte um direkte sinnliche Wahrnehmung des und somit Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen erfolgt dabei meist mit Anspielung auf den Sehsinn und ‚Gottesschau‘ oder *darsana*, wie hier in einem Shiva-Bhajan: „Lord of the universe, appear before me!“ (*darsana* im Original; FN 12/13). Ähnlich ein Textausschnitt eines Krishna-Bhajans: „*Mujhe darsan do bhagavan sri krsna dev bhagavan*“ („Oh Lord, please bless me with your vision! O Sri Krishna!“; FN 11/12). Vor allem die Göttliche Mutter und Krishna werden in vielen Bhajans mit ausdrucksstarker ästhetischer Metaphorik umschrieben – hier einige Beispiele: „Der Schoß unserer süßen Mutter ist so weich“ (aus dem Bhajan *Cenmile*); „Oh Gopala, der gutaussehende Knabe (...) Gott in menschlicher Form (...) der begnadete Tänzer (...) der Genießer frischer Butter (...) in der verführerischen Form (...) dessen Füße gesegnet und heilig sind“ (aus einem Krishna-Bhajan, FN 02/14).

Die Bhajans unterscheiden sich auch qualitativ. Krishna- und Shiva-Bhajans beispielsweise sind von schnellerem Rhythmus. Die Melodien sind meist einfach und harmonisch. Manche Devi-Bhajans vermitteln eine „gedrückte“ Stimmung, andere Bhajans sind „freudvoll und leicht, fast wie Schlager“ (deutsche Besucherin, GN 12/13).³⁸² Die verschiedenen Stimmungen werden in Verbindung mit ‚Energien‘ und ‚Richtungen‘ (oben/unten) gebracht: „Beim Amma-Bhajan verfalle ich oft in eine Art Meditationsschlaf, die sind ja eher frustlig, die Energie geht nach unten. Dann kam Shiva, total klar, energetisch, nach

³⁸¹ Beispielsweise im Bhajan *Maya loniki* (vgl. Bhajan-Buch der Münchner Satsang-Gruppe): „Ich habe genug von den Spielsachen, ich will Amma, ich will Ammas Liebe!“. Mit „Spielsachen“ werden die sinnlichen Genüsse und die sinnliche wahrnehmbare Welt im Allgemeinen bezeichnet. Dieser Bhajan bittet also um die Möglichkeit zur Abkehr von der sinnlich wahrnehmbaren Welt und Hinwendung zur Göttlichen Mutter. Ebenso eine Passage im Kannada-Bhajan *Silukisaridu Ni*: „Don‘t let me be caught in this world!“. In einem anderen Bhajan wird sinnlicher Genuss als Gefängnis bezeichnet: „Free us from the prison of sensual pleasure!“.

³⁸² Schlagerartig wirken auch manche Texte englischsprachiger Bhajans, wie der des Bhajans „Smile“: „Smile, smile, smile, be happy, smile, smile, smile, be worry free!“. Bei der Aussprache der Worte „smile“ und „happy“ ziehen viele Singende ihre Mundwinkel nach oben und die Zähne werden sichtbar. Die Aussprache von Wörtern beeinflusst immer auch die Mimik, welche wiederum weitere Wirkung nach sich ziehen mag.

oben.“ (österreichische *devotee*, GN 12/13). Die Bhajans hätten sich zudem, zum Verdruss so mancher *devotees*, über die Jahre geändert, früher wären sie ‚dynamischer‘ gewesen, was mit Ammas Älterwerden erklärt wird. Eine deutsche *devotee* bemerkt in dem Zusammenhang, dass Amma „mehr von Krishna zu Amma übergegangen ist, da das unsere Zeit braucht“ (GN 12/13). Das Singen von Bhajans wird hier in einen größeren Kontext gestellt und in Verbindung gebracht mit dem momentanen ‚Zeitalter‘, dem *Kaliyuga*, und dem aktuellen Weltgeschehen. Dies entspricht der Auffassung, dass das Singen von Bhajans den Sängern, den Zuhörern und der ganzen Welt dient.

Die verschiedenen Bhajans sind also von spezifischen Atmosphären umgeben oder beeinflussen die Atmosphäre auf unterschiedliche Weise. Dabei folgt jeder Gesang einem Spannungsbogen. Bereits bevor ein Bhajan beginnt, hört man das Stimmen der Instrumente, das ‚Zurechtklopfen‘ der Tabla. Wie auch vor klassischen Konzerten erzeugt diese Klangkulisse, die ungeordnet ist, aber schon in eine gewisse Richtung strebt, eine gespannte Vorahnung und Vorfreude auf das, was kommt. Man erkennt vielleicht schon die Melodie und beginnt sich zu freuen, aufgeregt und nervös zu werden. Dann setzt der Bhajan ein, anfangs ruhig, leise und langsam, um dann laut und rhythmisch schneller zu werden und nach einem ekstatischen Höhepunkt gegen Ende wieder abzuflachen in Lautstärke und Rhythmus.³⁸³ Während der Bhajans spielt sich, vor allem in Ammas Anwesenheit, eine eindrückliche Performance ab, die eine deutsche Besucherin als „*Bhakti pur*“ bezeichnet (GN 12/13). Amma verfällt im Laufe der Bhajans in mystisches Lachen und führt mysteriös anmutende Bewegungen aus, welche aussehen, als würde sie unsichtbare Bälle vor ihrem Körper in die Höhe werfen. Sie reckt die Hände nach oben, streckt ihre Arme gen Himmel und wirft den Kopf in den Nacken, oder sie hält die Hände vor ihrer Brust. Sie wiegt sich seitwärts von rechts nach links oder vor und zurück. Ab und an klatscht sie in ihre Hände, was viele *devotees* nachahmen, oder sie gibt den Takt durch das forsch Schlagen eines Taktstockes vor. Ammas Stimme ist eher rauchig und tief. Ab und an stimmt sie jedoch in höherer Stimmlage sehnsuchtsvoll und eindringlich klingende „*Mamamamama*“-Rufe an, welche einen sehr schnellen Rhythmus aufweisen.

Vor allem das Ende der Bhajans gestaltet sich zumeist sehr emotionsgeladen. Der letzte Bhajan ist fast immer ein Devi-, meist Kali-Bhajan, der ohnehin zu angeregter Stimmung führt. Dann setzt das kontrastreiche Finale ein: Der Swami verfällt in sehnsuchtsvolle

³⁸³ Jackson betont die Rolle von Rhythmus und dessen Veränderung: „Change of rhythm is far more significant than a change of melody in denoting change of mood (...) change of tempo can very effectively mark a transition within ritual, esp. toward a climax.“ (Jackson 1968: 296).

„Ammmmaaaaa“- oder „Maaa“-Rufe. Sodann erfolgt das *Mata Rani Ki Jai*, die Menge reißt die Arme in die Luft, danach ertönen noch einmal Ammas „Mamamamamamamamaaaaaa“-Rufe und ihr mystisches Lachen, wobei sie ihre Hände zum Hals führt. Rufe und Musik verstummen letztlich plötzlich und es folgt Stille, zum Abschluss das dreifache gemeinsame Singen der Silbe OM. Die Rufe und Schreie hört man dabei im gesamten Ashramgelände. Sie hinterlassen oft tiefe Eindrücke: „Ammas Rufe und Lachen haben wieder ganz tief angedockt. Ich habe es die ganze Nacht gehört.“ (deutsche Besucherin, GN 11/12). Auch von vielen Bhajans wird berichtet, dass „sie tief rein gehen“ und die „vibrations“ Tage lang nachwirken oder „Ohrwürmer“ zurückbleiben (GN 12/13). Viele *devotees* fühlen sich nach dem gemeinsamen Singen dementsprechend „sehr überwältigt und erfüllt“ (GN 12/13).

Das Bhajan-Singen abschließend findet das Arati statt. In Ammas Anwesenheit wird es direkt an ihrer Person durchgeführt, in ihrer Abwesenheit wird ihr Bild mit der Flamme gesegnet. Die *devotees* erheben sich von ihren Plätzen. Es entsteht Bewegung im Raum, da viele *devotees* nach vorne laufen, um möglichst nah an der Bühne zu sein. Während der Flammensegnung wird das Arati-Lied gesungen, ein eingängiges melodisches Lied zu Ehren Ammas, welches eine Steigerung des Rhythmus aufweist und durch Tablas, Zimbeln, das Läuten einer Glocke sowie Händeklatschen begleitet wird.³⁸⁴ Im Anschluss wird die Aratiflamme am Rand der Bühne platziert. *Devotees* bilden Reihen, um sich ihren Segen „abzuholen“, die meisten verbeugen sich vor der Bühne oder knien nieder. Viele *devotees* vollziehen aber auch die „Fernsegnung“ von der Stelle aus, an der sie stehen: Sie vollführen mit den Händen eine Geste in Richtung der Flamme und zurück zu sich selbst und über ihren Kopf. Die Segensübertragung durch die Flamme funktioniert auch aus der Ferne.

Obwohl das Singen überwiegend im Sitzen stattfindet, wird der Körper stark mit einbezogen. Die erlebten inneren Zustände spiegeln sich in manchen Körperhaltungen, die gleichzeitig die innere Haltung von Bhakti, die eingenommen werden soll, verstärken. Hände werden andächtig in Gebetshaltung vor dem sich wiegenden Oberkörper gehalten oder gen Himmel gereckt, das Gesicht nimmt eine sehnuchtsvolle Mimik an, manchmal auch etwas Leidvolles: „Bei einem Devi-Bhajan blickt eine junge Frau mit ausgestreckten Händen und sehnuchtsvoller Mimik nach oben, es wirkt etwas leidvoll, sie weint und wimmert leise.“ (FN 12/13). Eine ältere Inderin hält die Hände mit den Handflächen nach oben zeigend in „empfangender“ Haltung vor ihrer Brust, wiegt ihren Kopf und den ganzen Körper. Bei

³⁸⁴ Eine Aufzeichnung findet sich unter https://www.youtube.com/watch?v=oXmPxj5Os_4, zuletzt geprüft am 18.1.18.

Shiva-Bhajans bewegt sie ihre Arme abwechselnd vor ihrem Körper nach außen, wobei sie die Hände zur Faust hält und die Ellbogen angewinkelt sind. Eine junge Französin vollführt beim Singen ähnliche Bewegungen wie Amma: Sie wirft die Arme ab und an nach oben, hält sie manchmal auch länger in der Luft und wiegt ihren Oberkörper. Andere wirken wie in tranceartigem Zustand: Eine Europäerin sitzt mit geschlossenen Augen und halb geöffnetem Mund, den Kopf in den Nacken gelegt.³⁸⁵ Eine junge Inderin beginnt bei einem Bhajan, mit dem ganzen Körper zu zittern. Diesen Zustand verlässt sie sofort abrupt, als der Bhajan zu Ende geht, sie steht auf und beginnt ein Gespräch (FN 12/13). Dies ist nicht immer so. Manche *devotees* wirken nach dem Ende der Bhajans nicht selten völlig entrückt und orientierungslos. Jenny aus Belgien antwortet zum Beispiel nach den abendlichen Bhajans auf mehrere erfolglose Versuche einer Gesprächsaufnahme in der Warteschlange zur Essensausgabe: „Sorry, I’m still in the energy of bhajans. It was very strong.“ (GN 04/10). Das Bhajan-Singen insgesamt bietet also eine besondere Atmosphäre, die viele Anwesende in eine besondere Stimmung zu versetzen scheint. Viele scheinen diese Stimmung zu genießen, was sich zum Beispiel in Gesichtsausdrücken spiegelt, sie wirken entspannt und zufrieden. Das Bhajan-Singen wird oft als „magisch“, „außerordentlich“, „herzöffnend“, „bewegend“, „gewaltig“, „unglaublich schön“, „intensiv“, „vibrierend“ oder „kraftvoll“ umschrieben. Auf europäischen Programmen, wo ab und an getanzt wird, wird die Stimmung manches Mal mit einem Rockkonzert verglichen. Allerdings stellen manche Anwesenden auch fest, dass die Stimmung „gebremst“ wirkt und nicht ihren Erwartungen bezüglich Ausgelassenheit und Ekstase entspricht (so zum Beispiel Bernie, GN 02/14). Es kann von ‚kontrollierter Ekstase‘ gesprochen werden. Die Musiker_innen wirken zum Teil zurückhaltend in Bezug auf Tempo oder Lautstärke. Die ekstatische Klimax wird häufig nicht lange ausgereizt. Dies könnte mit einer ambivalenten Einschätzung derartiger Techniken zusammenhängen. Laut Frembgen (2013) gibt es einen Diskurs, in dem stilles Gebet dem Körpersausdruck gegenübergestellt wird – „Säkulares contra Weltliches“ – und das „mystische Konzert“ sei umstritten (vgl. ebd.).

Wie ersichtlich wird, zielen die verschiedenen Klangpraktiken auf verschiedene Wirkungen ab, wenn sie auch einige Effekte gemein haben. Während Bhajans auf die Entwicklung von Hingabe und den Ausdruck von Bhakti abzielen und ein starkes Gemeinschaftserlebnis

³⁸⁵ Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass nicht alle Anwesenden derartiges Verhalten zeigen und die äußerlich beobachtbaren Reaktionen auf das Singen und die Musik äußerst unterschiedlich ausfallen können: Direkt neben jener Europäerin wirkt ihre männliche Begleitung völlig unbeteiligt, blickt gelangweilt umher und schaut dann eine Weile seiner Sitznachbarin zu.

darstellen, zielen Mantrawiederholung oder Archana auf eine ‚Klärung des *minds*‘, Steigerung der Konzentration und die Entfaltung der Wirkung, die dem Klang zugeschrieben wird. Gemein sind den Praktiken die physischen und psychischen Effekte der Klangproduktion.

3.2.5.3 Wirksamkeit

Um die beeindruckende mögliche Wirkung von Klang zu veranschaulichen, berichtet Kermani von ekstatischen Verzückungen von Sufis beim Hören des Koran: Ohnmachtsanfälle, spontane Glaubensbekundungen, sogar Todesfälle wären eingetreten (Kermani 1999: 365ff.). Wie ersichtlich wurde, werden auch in Amritapuri den Praktiken erstaunliche Wirkungen zugeschrieben und können beobachtet werden.

Vor allem das lange Wiederholen von immer demselben Mantra, also einiger weniger oder nur einer Silbe, führt zu erstaunlichen Wirkungen: „Es ist ein bisschen, als würde eine Platte hängenbleiben, als würde die Zeit stehen bleiben. Man tritt irgendwie aus dem normalen Raum-Zeit-Gefüge heraus. Man spult sich ein, man tritt weg nach einiger Zeit, man verlässt das normale Bewusstsein – und steigt auf in andere Sphären.“ (deutsche *devotee*, GN 12/13). Ein anderer *devotee* beschreibt seinen Zustand während des Chantens und danach als „leer, angenehm leer. Entspannt. Das Gehirn rastet ein, es rastet. Ich transzendierte – mich selbst, meinen Körper, die Welt. Oft starre ich nur noch auf einen Punkt oder schließe die Augen, und kann nicht anders, will auch nicht anders. Nicht mehr wollen, alles wird egal.“ (GN 02/14). Probleme und Sorgen würden relativiert und erschienen nicht mehr so wichtig. Es sei wie auf Wellen und auf Wogen getragen zu werden, die Melodie spiele sich automatisch wie von alleine ab, „immer und immer wieder“, womit der repetitive und monotone Charakter von Mantra-Japa angesprochen wird. Die Wiederholungen verursachen nicht nur eine Art Trance, sondern bei vielen auch Gefühle der Sicherheit und Vertrautheit: „Ich fühle mich auch geborgen. Man kann sich fallen lassen, die Gedanken abschalten, muss nichts steuern und kontrollieren, der nächste Schritt beziehungsweise Ton ist klar.“ (deutsche *devotee*, GN 12/13). Ähnlich umschreibt ein bekannter amerikanischer Mantra-Sänger die Wirkung des Kirtans (Bhajan-Singens): „Singing, we move ourselves into a field out beyond questions and answers. Encountering bliss, the mind is still.“ (Dave Stringer, siehe unter <http://davestringers.com/philosophy-of-kirtan/>; zuletzt geprüft am 1.10.18). Auch Sara betont, dass die Praxis „den *mind* klärt“ (GN 12/14).

Die längere Rezitation bringt auch eine Reihe intensiver somato-sensorischer Erfahrungen mit sich. Hören und Singen gehen oft mit körperlichem Spüren einher, oft ein Kribbeln, manchmal auch Frösteln oder Gänsehaut. Andere sprechen von ‚Leuchten im Herzen‘, sich

ausbreitender Wärme, Ruhe und Frieden oder dem Gefühl, dass der Körper sich auflöse, also einer Art Verlust des Körpergefühls.

Viele *devotees* berichten zudem von einer Art Beruhigung und einer Verbesserung der „Stimmung“. In diesem Zusammenhang werde ich von einer deutschen *devotee* auf die Ähnlichkeit der Worte „Stimme“ und „Stimmung“ hingewiesen, was für sie einen Beweis für deren Zusammenhang darstellt (GN 12/13). Ebenfalls begegnet die Überzeugung von der „Heilkraft der Stimme“ (ebd.) oder die Betrachtung der Stimme als „inneres Organ“ (amerikanische *devotee*, GN 02/14).

Eine deutsche Besucherin spricht besonders eindrücklich von einer Art „Koma“, in welches sie während der Rezitation verfalle und welches eine Weile nachwirke. Eine andere deutsche Langzeitbesucherin erklärt hinsichtlich des Archana: „Es ist schon erstaunlich. Die Wirkung zieht sich durch den ganzen Tag. Ein gewisser innerer Friede, Ausgeglichenheit, und die Dinge gehen mir leichter von der Hand, die *tamasic* Tendenz, die Trägheit, ist nicht so stark. Ich hab‘ mehr Energie und bin auch leistungsstärker.“ (GN 10/12). Die Wirksamkeit wird dabei nicht weiter hinterfragt und gilt vielen als nicht erklärbar: „Es tut einfach unheimlich gut. Wir wissen ja gar nicht, was da alles passiert, wie das wirkt. Man fühlt sich jedenfalls leicht danach, und heiter.“ (GN 06/15).

Ein weiterer körperlicher Effekt wird als „inneres Vibrieren“ umschrieben. Neben der äußeren Wahrnehmbarkeit erzeugen die Techniken laut wiederkehrender Aussagen eine innerlich wahrnehmbare Vibration, eine innere Wahrnehmung des Tones. Dieses innere Vibrieren umschreibt eine deutsche *devotee* als „innere Massage“ und betont das wohlige, befreite, entspannte Gefühl, welches dadurch hervorgerufen wird. So würde beispielweise das OM „direkt wirken“ und „heilsam“ sein (GN 11/13). Eine andere *devotee* formuliert eindrücklich:

Das Gefühl nach dem Singen war wieder phänomenal, das sind echt Geschenke und kleine mystische Erfahrungen. Körperlich fühlt es sich an, als würde der ganze Brustraum frisch durchblutet, man spürt die Nachwirkung der Vibration. Es ist ein freies Gefühl, das sich bis zum Bauch runterzieht, und auch im Kopf. Mental bin ich immer sehr verstrahlt, leicht verwirrt, zerstreut oder entrückt, schwer zu beschreiben. Brauche jedenfalls immer ein bisschen, um runter zu kommen und wieder ansprechbar zu sein. (GN 01/14)

Es wird von „innerem Beleben“ gesprochen, dem Gefühl, dass „jede Zelle schwingt“, vom „Spüren der eigenen Stimme“, die zum Teil „wie in einem Hohlraum“ wahrgenommen wird. Auch Formulierungen wie „das geht tief rein“ oder „dickt ganz tief an“ (hier in Bezug auf Bhajans, GN 12/13) bringen zum Ausdruck, dass die Musik nicht nur äußerlich wahrgenommen wird, sondern als in das Innere der Körper eindringend erfahren wird. Ein derartiges inneres Erleben der Stimme spricht auch Carpenter an, wenn er von der Verstärkung der Wirkung von Klängen spricht, indem die Schwingung „nach innen“

gerichtet‘ wird. So würden sich in Neuguinea Sänger ab und an die Ohren verstopfen und einen ‚Innere-Stimme-Effekt‘ erzeugen, der die Klänge als Schwingungen fühlbar werden lässt. Carpenter erwähnt des Weiteren die Wirkung von Rock-Musik, die oft mit dem ganzen Körper gespürt würde (Carpenter 1994: 35).

Neben der weiter oben angesprochenen körperlichen Reaktion der Beruhigung und Entspannung können Chanten und Singen auch zu Auf- und Anregung bis hin zu Ekstase führen. Vor allem die Inszenierungen der Bhajans rufen bei den Anwesenden starke Effekte hervor: „Höher, lauter, schneller – das ist die Steigerung, das macht auch was mit einem, man wird leicht nervös, die Leute bewegen sich mehr, klatschen, das Herz schlägt etwas schneller, das Blut wird in Wallung versetzt.“ (FN 04/15). Eine deutsche *devotee* bemerkt: „Es ist ein wenig wie ein Orgasmus, da es sich langsam steigert und dann zu einem Höhepunkt kommt, woraufhin es wieder entspannt. Das Herz schlägt wilder und manchmal wird mir gar heiß, ich kann mich nicht mehr still halten. Alles um mich herum wird egal, ich vergesse es, es gibt nur noch die Musik und das Singen, nur noch den Moment, alles wird eins.“ (GN 09/12). Viele berichten von einem Verlust des Gefühls für das alltägliche Raum-Zeitgefüge. Auch die Atmung verändert sich, wird schneller, kürzer, heftiger. Manche singen bis zur Atemlosigkeit und es kann „Sauerstoffmangel“ eintreten: „Bei manchen Bhajans, wenn man mitsingen möchte, kommt man fast in Atemnot, aus Zeitmangel, zum Beispiel bei der endlosen schnellen Wiederholung von *jay jay ma*. Manchmal wird mir etwas duselig und schwindlig.“ (GN 01/14). Derartige physiologische Veränderungen der Herz- und Atemfrequenz führen auch zu veränderter Wahrnehmung. So bemerkt eine *devotee*: „Bei mir verändert sich auf einen Schlag alles! (...) Die Musik katapultiert einen schlagartig in andere Sphären, Dimensionen, Wahrnehmungsweisen.“ (GN 11/16). So ist auch der Vergleich von spiritueller Musik mit Drogen nicht überraschend: „Früher habe ich Drogen konsumiert, jetzt sind Bhajans meine Drogen. So mit 25, da war ich am ziemlich absteigenden Ast, viel *drugs and Rock'n'Roll*. Dann habe ich dieses Mantra gehört, zum ersten Mal, und das hat mein Leben verändert, um 180 Grad.“ (männlicher *devotee* aus der Schweiz, GN 12/13).

Trance- oder ekstaseartige Zustände können zum Teil durch eine neurophysiologische Wirkung von Musik erklärt werden. Vor allem Rhythmen weisen starke neuronale Wirkung auf das Gehirn auf (vgl. Münster 2001: 122). Laut Münster kann jene neurophysiologische Wirkung das Vorkommen und die Bedeutsamkeit von Rhythmen und rhythmischer Stimulierung in Religionen daher erklären. Der Alltag würde sich zwischen den Extremen der Stille und des Lärms/rhythmischer Stimulation abspielen, die beide neurophysiologische

Effekte hätten. Um den Alltag zu transzendieren, bediente sich der Mensch dieser Extreme als Mittel (ebd.).

Des Weiteren rufen viele Klangpraktiken starke Emotionen hervor. Singen gilt als „Herz öffnend“. Manche *devotees* brechen in Tränen aus, sie überkommt nach eigener Aussage ein „tiefes Sehnsuchtsgefühl“, „Sehnsucht nach Gott und Erkenntnis der Wahrheit“, manche empfinden eine Art „Erlösungszustand“, tiefe Hingabe und Demut, Dankbarkeit oder Liebe. Weitere beobachtbare Reaktionen sind ebenfalls Ausdrücke starker Emotionen: Schütteln, Seufzen, Schreien, Lachen.³⁸⁶

Viele sprechen von spürbaren Wirkungen, auch wenn Bhajans oder Rezitationstexte nur gehört oder mitgelesen werden. Bei eigener Rezitation wird aber von wesentlich stärkerer Wirkung berichtet. Es gilt: „Besser leiern als gar nicht!“ (Sara, GN 12/14). Auch nach vielen Jahren der Praxis und auswendiger Rezitation schleiche sich keine „Routine“ oder Wirkungslosigkeit ein. Im Gegenteil würde die Wirkung stärker, wenn „man sich nicht mehr ständig auf die richtige Aussprache konzentrieren muss und sich auf das Chanten einlassen kann“ (ebd.). Zwar würde die Praxis laut Sara „mechanisch“, aber immer wieder kämen neue und „immer tiefere Phasen der Hingabe“ (ebd.). Auch wenn sich verschiedene Phasen abwechselten, würde sich die Wirkung im Laufe der Jahre intensivieren.

Nach längerer Praxisausübung treten jene Wirkungen nach Aussagen von Praktizierenden zudem schneller ein als zu Beginn, es findet eine Veränderung oder „Konditionierung“ statt: „Mittlerweile reicht es, wenn ich es einmal denke, und ich komme sofort in einen anderen Zustand. Ich erinnere mich wohl an den Zustand, der eintritt, wenn man es lange chantet, was wir oft getan haben. Es legt sich ein Schalter im Gehirn um, es ist wirklich wie eine Konditionierung.“ (deutscher *devotee*, GN 02/14).

Des Weiteren wird häufig von „Einheitserfahrungen“ berichtet, einer „Verschmelzung“ und „Auflösung des Ego“: „Es ist eine Art Aufgehen im Sound, man wird eins mit dem Sound und auch mit den anderen. Das ist so harmonisch, eine echte Einheitserfahrung! Man singt aus ganzer Kehle und hört sich nicht, verschmilzt, die eigene Stimme verschmilzt, alles wird eins.“ (deutsche Langzeitbesucherin, GN 11/16). Und über das gemeinsame *Omkara*, „die Verschmelzung im OM“, bemerkt eine andere *devotee*: „Das ist auch echt erhebend, in dem Moment gibt es nur das OM, die Schwingung, ich fühle mich oft aufgelöst, frei, leicht. Mich

³⁸⁶ Diese Emotionen können für manche auch belastend sein: „Mir ging es danach auch schon manchmal nicht so gut, da ich mit den Emotionen, die hoch kamen, nicht klar kam oder Traurigkeit überhandnahm.“ (österreichische Besucherin, GN 02/14).

gibt es in dem Moment eigentlich nicht mehr. Das heißt, das Ego ist weg!“ (GN 12/13). Jene Formulierungen erinnern an den von den *devotees* angestrebten Zustand der ‚Erleuchtung‘.

Auf die ‚tatsächliche‘ Möglichkeit einer Transzendenzerfahrung weist ein österreichischer *devotee* hin, wenn er bemerkt, dass „man sich ja irgendwie wirklich selber transzendentieren“ würde „über die Stimme“ (GN 12/13). Die eigene Stimme vermischt sich mit vielen anderen und wird zu einem „Einheitsbrei“, es entsteht ein Tonkorpus. Von besonderer Bedeutung ist bei gemeinsamer Singpraxis daher ein sozialer Effekt: „Singen verbindet wie nicht so viel anderes – wenn man sich darauf einlässt“ (deutscher *devotee*, GN 12/13). Es entsteht ein Gefühl von Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit, „wenn eine ganze Halle voll singt, klatscht, omt.“ (ebd.). Auch der bereits zitierte Dave Stringer nennt das Singen von Bhajans eine „individual-dissolving Eastern tradition“ (<http://davestringer.com/philosophy-of-kirtan>; zuletzt geprüft am 1.10.18). Das Moment der Gruppensolidarität nennt Wilke eine „Institutionalisierung des Gefühls bis zur ekstatischen Trance“ und führt es auf wechselnde Tempi, Rhythmen und Tonhöhen zurück (Wilke 2001: 104). Die Wirkung erfolgt aber nicht nur über die gemeinsame Singpraxis und die Musik, sondern die Synchronisierung auch anderer Körperpraktiken. So weist ein englischer *devotee* darauf hin, dass gemeinsames Singen auch gemeinsames Atmen bedeute, da die Atemrhythmen einander angleichen würden. Noch ein weiterer Effekt lässt sich durch die Gruppendynamik beobachten. Eine deutsche *devotee* erzählt, dass beim Chanten in großer Gruppe die einzelne Person nicht auffalle: „Man kann sich daher gehen lassen, ohne Scham.“ (GN 12/13). Abfall von Scham und Peinlichkeit und ein relativ hemmungsloser Ausdruck bringen wiederum Entspannung mit sich.

Wenn auch die Menschenmenge für das individuelle Gesangserlebnis entscheidend ist, ist gleichzeitig festzustellen, dass die Gruppe in Amritapuri weniger zu spüren ist, als dies bei kleineren Singgruppen der Fall ist. Was den Gemeinschaftseffekt etwas abschwächt, ist der Umstand, dass man in Amritapuri nebeneinander sitzt und alle Anwesenden nach vorne blicken, ins eigene Bhajan-Buch oder nach oben, auf die Bildschirme und/oder auf Amma, die erhöht auf der Bühne sitzt. Die Anwesenden nehmen also andere Teilnehmenden weniger wahr, sie sehen einander kaum. Allerdings kann die Anwesenheit der anderen anderweitig körperlich erfasst werden – durch etwaigen Körperkontakt aufgrund der Enge oder ‚Erreichen‘ des Sitznachbarn. Vor allem aber kann die Menschenmenge gehört werden. Einzelne Stimmen sind selten wahrnehmbar (bis auf die der Vorsänger_innen), aber man hört die Menge, das Mit- und Ineinander vieler Stimmen, und dieses Hörerlebnis beeindruckt.

Laut Laack ermöglicht Musik den „Akteuren, durch den Einbezug ihres Körpers eine Identifizierung mit einer kollektiven Identität vorzunehmen, die vermutlich eine höhere Relevanz besitzt als die Auseinandersetzung mit kognitiven Inhalten.“ (Laack 2011: 625). Die Besonderheit jener Identifizierung läge dabei in ihrer temporären Aktivierung und intensiver Wahrnehmung. Sie ermögliche die Befriedigung der Bedürfnisse nach Gemeinschaft und Gruppenbindung bei gleichzeitiger Wahrung persönlicher religiöser Freiheit (vgl. ebd.). Allerdings ist auch eine gegenteilige Wirkung beobachtbar. Wie wir im Abschnitt über das Bhajan-Singen bereits festgestellt haben, wirken viele Teilnehmende schon währenddessen und auch nach dem Singen sehr entrückt, für sich, in sich versunken, in „isolierter Stimmung“ (deutsche *devotee*, GN 12/13). Dies ist nun gerade nicht Ausdruck von Vergemeinschaftung und Verbundenheit, sondern eher von Vereinzelung und Trennung. Dieser Effekt ist zum Teil so stark, dass kaum Kommunikation möglich ist, die Leute nicht auf Anrede reagieren, mit den Blicken ausweichen oder einen Gesprächsversuch abblocken. In beiden Fällen tritt eine außergewöhnliche Wirkung ein, die von den Praktizierenden zumeist religiös-spirituell ausgelegt und mystifiziert wird.

3.2.6 Meditation

Die Praxis der Meditation zählt in vielen hinduistischen Traditionen zu den wichtigsten spirituellen Übungen.³⁸⁷ Als bedeutender Teil des *Raja Yoga*³⁸⁸ wird sie als „Königsweg“ unter den spirituellen Techniken angesehen. Auch im MAM genießt die Meditation herausragende Bedeutung. Für die Entwicklung und das Wohlergehen des – spirituell oder weltlich orientierten – Menschen wird ihr enorm hoher Wert beigemessen:

Meditation is the art of mastering the mind. The way we perceive the world around us completely depends upon our mind. In our search for happiness, we essentially have two options – modify the entire world so that everything turns out exactly the way we want it or modify our mind so that we are able to be happy, content and peaceful, regardless of what happens in the external world. The former is obviously

³⁸⁷ Auch in vielen anderen religiösen Traditionen werden Meditationsformen praktiziert. Meditation gilt als sehr alte menschliche Praxis, laut Carrington (1980) gar als „eine der ältesten Praktiken des Menschen“ (21). Obwohl es Hunderte verschiedener Formen und Techniken gibt, nennt sie als gemeinsamen Nenner „das Vermögen, einen besonderen Zustand frei schwebender Aufmerksamkeit hervorzurufen, in dem rationales Denken vermieden und Worte viel weniger Bedeutung haben als im täglichen Leben“ (ebd. 23). In der Hindu-Tradition finden sich erste Hinweise auf diese Technik bereits 3500 v. Chr. (Ausgrabungen von Skulpturen im Industal). In der Folge beziehen sich zahlreiche Schriften, darunter die *Upanishaden* oder das sechste Kapitel der *Bhagavad Gita*, explizit auf die Praxis der Meditation. Den einflussreichsten und bekanntesten unter diesen Texten stellt das *Yogasutra* von Patanjali dar (ca. 200-400 n.Chr.; vgl. Chapple 2009: 822ff.).

³⁸⁸ Das Konzept des *Raja Yoga* wurde vor allem durch Swami Vivekananda bekannt, der sich auf die *Yogasutren* von Patanjali und dessen achtstufigen Yoga bezieht. Die acht Stufen bestehen aus *yama* (Verhaltenskodex bestehend aus fünf ethischen Regeln); *niyama* (fünf Regeln der Selbstdisziplin); *asana* (Schulung und Reinigung des Körpers mittels Yogastellungen); *pranayama* (Atemkontrolle); *pratyahara* (das Zurückziehen der Sinne von der Außenwelt); *dharana* (Konzentration auf nur einen Gedanken); *dhyana* (Meditation, Kontemplation); *samadhi* (Einheitsbewusstsein).

impossible. (...) The only hope for happiness lies in controlling the inner world. (<http://www.amritapuri.org/activity/cultural/iam>; zuletzt geprüft am 18.1.18)

Der menschliche Geist oder *mind* gilt als manipulativ, beeinflussbar und schwach. Um dieses zentrale Objekt der Meditation mitsamt seinen Eigenschaften vorzustellen, wird im IAM-Einführungskurs eine Geschichte von einer schwarzen Ratte erzählt, in deren Anschluss die Teilnehmer_innen die Augen schließen sollen. Die Frage, an was sie nun denken, beantworten viele mit der schwarzen Ratte. Diese Übung soll die Beeinflussbarkeit des *mind* illustrieren. „Den *mind* zu stärken“ ist eine Zielsetzung der Meditation (IAM-Lehrer, FN 11/12).

Auch *awareness* – Aufmerksamkeit oder Bewusstheit – gilt als Ziel der Meditation. Im bewussten Zustand würde der ‚Fluss der Gedanken‘ stoppen und die Praktizierenden erfahren *mana-laya*, eine zeitweise Auflösung des *mind*, wobei sie eine Vorstellung des Segens erhielten, welcher ‚unsere wahre Natur‘ ist (vgl. <http://www.amritapuri.org/3711/arati.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18).³⁸⁹ Zentrale Technik der Meditation stellt das Fokussieren der Wahrnehmung dar – auf Objekte, Töne oder Empfindungen. Dabei wirke sich die Anwesenheit und physische Nähe eines oder einer Guru positiv aus, denn der *mind* eines oder einer *mahatma* sei so friedlich, dass der Friede sich auf die Umgebung übertragen würde, weshalb viele leichter tiefe Meditation erlangen würden (ebd.). Viele *devotees* betonen dementsprechend, dass sie in Ammas Anwesenheit eine Stille und innere Ruhe spüren. Ihr Anblick oder auch nur ihre gefühlte oder imaginierte Präsenz bei geschlossenen Augen würde sie beruhigen.

Amma selbst definiert Meditation in einem weiten Sinne, ihr geht es laut Swami Amritaswarupananda im Allgemeinen nicht um strenge stille Meditation: „Meditation is not to be serious, but to realize the joyfulness.“³⁹⁰ Meditation sei ‚wie Öl von einem Gefäß in ein anderes zu gießen‘, sie sei ein konstanter ununterbrochener Strom. Auch intensives konstantes Denken oder sich Erinnern an geliebte Menschen oder an Apfelkuchen wäre Meditation (allerdings sei der Unterschied, dass dabei kein ‚peace of mind‘ erfolge). Die Bedeutung des *mind* und daher auch die Bedeutung der Praxis der Meditation weisen zudem laut Amma weit über die einzelnen Praktizierenden hinaus: „The fight in individual minds is responsible for the wars.“ (<http://www.rediff.com/news/2002/aug/02inter1.htm>, zuletzt geprüft am 4.10.18). Meditation trägt so gesehen zum Weltfrieden bei.

³⁸⁹ Interessant ist hier die Formulierung im Original („In mana-laya you get a taste of the bliss which is our true nature“), die auf den Geschmackssinn verweist.

³⁹⁰ Vgl. http://www.youtube.com/watch?v=lLzhHs2PjGw&list=UU0BkLhy5_JmLSABIYJs_SwQ&index=4, Min.6:42; zuletzt geprüft am 4.10.18.

Im Ashramalltag sind gewisse Zeiten für Meditation vorgesehen – jeweils eine Stunde morgens vor dem Frühstück und abends vor den Bhajans. Dienstag gilt als ‚Meditationstag‘, an welchem sich verstärkt auf jene Praxis konzentriert und weniger Seva ausgeführt werden soll. An diesem Tag findet vormittags im Tempel ein Satsang mit anschließender gemeinsamer, angeleiteter Meditation statt.

Die täglichen Meditationen werden von den *ashramites* individuell durchgeführt. Es gibt präferierte Meditationsorte: im Tempel, besonders vor Kali, auf dem Tempeldach, auf einer der Bänke am Strand, in der Strohdachhütte oder auf der Bühne während Ammas Darshan. Viele meditieren auch auf ihren Zimmern vor privaten kleinen Altären. Je nach ausgewähltem Ort sind die Meditierenden von unterschiedlichen ästhetischen Settings umgeben. Hier exemplarisch die Beschreibung einer Meditation am Strand, die verbunden ist mit intensiven sinnlichen Eindrücken:

Das Spüren der Wärme der Sonne im Rücken, der Anblick von Amma (eine *devotee* nennt sie ‚Fels in der Brandung‘), die Geräuschkulisse – Wind, Rascheln der Palmenblätter, Meeresrauschen, Rufe von Krähen und Seeadlern, Hupen von Autos, Motorengeräusch, Räuspern und Husten, die beruhigende, hallende (Mikrofon-)Stimme des Brahmachari, der die Meditation anleitet, schreiende Kinder, das Klingeln eines Handys. Das alles hat einen gewissen Rhythmus, da es immer wieder anschwellt und abklingt, sowohl das Meer (Wellen), als auch das Hupen und die Stimme. Zudem spürt man die Hitze der Luft, das Kribbeln von Ameisen auf der Haut, den Sand unter den Füßen und auch die Bewegungen, Rascheln, Berührungen anderer Menschen. Irgendwann geht die Sonne unter, alles erstrahlt im ‚goldenem Licht‘ und am Horizont der glühende Ball. (FN 12/12)

Ein Problem für einige Besucher_innen stellt in diesem Zusammenhang dar, dass sie „keinen ruhigen Ort“ (deutscher Besucher, GN 09/12) zum Meditieren finden, da häufig – wie in beschriebenem Beispiel – viele sensorische Einflüsse oder ‚ästhetische Ablenkungen‘ auftreten: Geräusche, Gerüche, die Anwesenheit anderer Menschen. So riecht man dienstags während der gemeinsamen Meditation regelmäßig plötzlich das Essen, welches im Anschluss an alle ausgeteilt wird, was eine deutsche Besucherin folgendermaßen kommentiert: „Das reißt mich jedes Mal aus der Medi. Essen und meditieren geht für mich nicht zusammen!“ (GN 09/12).³⁹¹ Derartige Sinneseindrücke wirken für manche irritierend und störend, denn die sich durch eine gewisse Ästhetik ergebende Atmosphäre mag für manche nicht zur meditativen Praxis passen. In der Erwartungshaltung der *devotees* bestehen

³⁹¹ Bei der Meditation am Dienstag ist zudem der Ablauf über ästhetische Zeichen erkennbar. An einem Dienstag frägt mich Inka am Ende der Meditation überrascht, woher man jetzt wisse, dass es zu Ende sei. Ich erkläre ihr, dass Amma die Meditation wohl beendet habe, indem sie ihre Augen geöffnet und sich bewegt habe, was die Leute vor allem in den ersten Reihen bemerken, und dann eine Bewegung oder ein ‚Raunen‘ durch den Raum geht (FN 12/13). Inka als ‚Neuling‘ kann jene Zeichen noch nicht deuten. Bei der Dienstagsmeditation ist zudem eine Geruchssequenz beobachtbar. Während der Meditation fällt oft ein Rosenduft auf, der unter anderem von Amma ausgeht, sodann der Essengeruch, der das baldige Ende signalisiert.

oft konkrete Vorstellungen über die angemessene Ästhetik einer (idealen) Sadhana-Situation, weshalb es leicht zu Irritationen kommen kann.³⁹²

In der Gemeinschaft der *devotees* begegnen unterschiedliche Formen von Meditation. Viele praktizieren die von Amma entwickelte Meditationsmethode IAM (*Integrated Amrita Meditation Technique*), die später näher ausgeführt wird.³⁹³ Manche haben bereits meditiert, bevor sie Amma begegnet sind und haben ihre ursprüngliche Methode beibehalten.

Die geeignete Form gilt als individuell verschieden. Amma kann um Rat gefragt werden bezüglich der persönlichen Meditationsform. Eine mögliche Anweisung stellt zum Beispiel dar, auf ihre Form zu meditieren, sich also Amma im Geiste vorzustellen. Alternativ kann ein Licht imaginiert werden zwischen den Augenbrauen oder im Herzen (Sara, GN 12/13) oder (stille) Rezitation und Mantra-Wiederholung ausgeführt werden. Die „MA-OM-Meditation“, die eigentlich eine Form des *pranayama*³⁹⁴ darstellt – beim Einatmen wird im Geiste MA rezitiert, beim Ausatmen OM – wird regelmäßig in Satsangs oder auf öffentlichen Programmen angeleitet.³⁹⁵ Auch die von Amma empfohlene *manasa puja*, eine imaginäre Verehrungstechnik, gilt als Meditationsart beziehungsweise „die Verehrung der geliebten Gottheit in der Meditation“ (Mata Amritanandamayi Mission Trust 2011: 6). Sie wird bei indischen Programmen öffentlich angeleitet, manchmal von Amma selbst.

Meditationen gelten als „daily mental maintenance system“ (<http://www.amritapuri.org/3711/arati.aum>, zuletzt geprüft am 18.1.18), als mentale Übungen, deren vorrangiges Ziel eine mentale Stärkung und Kontrolle ist. Daher könnte man annehmen, dass Körper und Sinne wenig involviert werden. Die meisten Meditationsanweisungen

³⁹² Dabei ist zu beachten, dass Amritapuri kein auf die Praxis der Meditation spezialisiertes Ashram ist wie beispielsweise *Vipassana*-Meditations-Zentren, in welchen reizarme Meditationsorte auffindbar sind (vgl. <https://www.dhamma.org/de/index>, zuletzt geprüft am 4.10.18). (Stille) Meditation ist in Amritapuri nicht die am meisten praktizierte Sadhanaform, da davon ausgegangen wird, dass sie für die meisten Menschen heutzutage schwierig zu praktizieren ist. Allerdings gibt es laut Sara andere Zentren des MAM (zum Beispiel in Timadai, Tamil Nadu), in welchen Rückzugsorte („Hütten“) zur Verfügung stehen und den ganzen Tag meditiert werden kann.

³⁹³ Dass Amma eine eigene Meditationstechnik entwickelt hat, ist nichts Ungewöhnliches. Viele moderne Gurus haben eigene Methoden entwickelt. Besonders bekannt im Westen sind die Dynamische und die Kundalini-Meditation nach Osho (vgl. zum Beispiel Horn 1982: 92-94) oder die Transzendentale Meditation nach Maharishi Mahesh Yogi (vgl. zum Beispiel den Dokumentarfilm „David wants to fly“ von David Sieveking).

³⁹⁴ *Pranayama* (Skr., wörtlich ‚Beherrschung des Prana‘) bezeichnet yogische Atemübungen (Fischer-Schreiber 1986: 293).

³⁹⁵ Auf den deutschen Programmen wird die gemeinsame Meditation von einem langjährigen *devotee* mit sanfter Stimme angeleitet. Zunächst werden die Anwesenden aufgefordert, die Augen zu schließen. Sodann wird dreimal in Folge gemeinsam die Silbe OM gesungen. Der Fokus solle dann nach ‚innen gekehrt‘ und auf die Atmung gerichtet werden, die *devotees* sollten sich auf den ‚Punkt zwischen den Augenbrauen‘ konzentrieren. Es folgen einige Minuten der MA - OM -Meditation, welche abgeschlossen wird durch ein an die göttliche Mutter gerichtetes Gebet: „Ich bin blind, wie ein Neugeborenes. Ich sehe die Welt und die Wahrheit nicht. Halte mich in deinem Schoß, lass mich nicht fallen, lass mich nie fallen und halte mich in deiner göttlichen Umarmung.“ (FN 11/11).

beziehen sich jedoch auch explizit auf Körper und Sinne. Häufig heißt es aber nur, dass eine ‚aufrechte, bequeme Haltung‘ eingenommen und im Übrigen der Körper am besten vergessen werden solle. Körper und Sinne sollen ruhig gestellt beziehungsweise ausgeschaltet, die Aufmerksamkeit von der äußeren Welt abgezogen und in das Innere der Meditierenden gelenkt werden.³⁹⁶

Die erwünschte Körperhaltung wird oft als bewegungslos und aufrecht umschrieben (so zum Beispiel im sechsten Kapitel der Bhagavad Gita). Verschiedene Techniken unterscheiden sich in der genauen empfohlenen Meditationshaltung – verschiedene Sitzarten, Liegen oder auch Stehen sind möglich. In Amritapuri präferieren viele *devotees* den Schneidersitz oder gar den Lotussitz,³⁹⁷ also disziplinierte Körperhaltungen – Wirbelsäule und Kopf sind aufrecht, die Hände im Schoß oder auf den Oberschenkeln, optional in einer *mudra* (bei der Meditation häufig eine Fingerstellung, bei welcher sich Daumen und Zeigefinger berühren). Allerdings sind auch weniger disziplinierte Körperhaltungen beobachtbar (manche lehnen sich an die Wände, besonders Ältere sitzen auf Stühlen).

Häufig werden spezielle Körperregionen hervorgehoben. So spielt die Stelle zwischen den Augenbrauen (*bhrumadhyā*) eine besondere Rolle. Auf jenen Punkt, an welchem auch das ‚dritte Auge‘, mit welchem die ‚Wahrheit geschaut‘ werden kann, vermutet wird, soll die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Ebenso erhöhe es die Konzentration, wenn der Blick (mit geöffneten oder geschlossenen Augen) in Richtung der Nasenspitze (*nasikagra*) gelenkt würde (vgl. BG VI. 10-13). Die Augen werden oft geschlossen gehalten.

Um die Meditation zu erleichtern und zu vertiefen, soll darauf geachtet werden, dass wenig Störeinflüsse von außen auf die Meditierenden eindringen und die Umgebung still ist. Ungeübte reagieren häufig empfindlich auf jegliche Reize von außen. Das leiseste Geräusch, aber auch Gerüche oder Berührungen, stören die Konzentration und erschweren die Meditation.

Der Körper befindet sich während vieler Meditationsarten also meist in Ruhe, jegliche Bewegung wird möglichst unterlassen und Sinneseindrücke vermieden oder ausgeblendet. Es

³⁹⁶ Bhagavad Gita und Yogasutra beispielsweise betonen die Abkehr der Sinne von der äußeren Welt, das in sich Kehren, die Erlangung von Gleichmut gegenüber äußeren Einflüssen wie Hitze, Kälte, Freude oder Schmerz. Um die Sinne auszuschalten und dem Meditierenden den Rückzug in sich selbst zu ermöglichen, wurden und werden in verschiedenen religiösen Traditionen zahlreiche Meditationstechniken beschrieben. Besonders bekannt in Deutschland sind unter anderen buddhistische Formen wie Zen- oder Vipassana-Meditation. Dabei kann angemerkt werden, dass auch die angestrebte aktive, bewusste Abkehr von den Sinnen diesen gleichwohl große Aufmerksamkeit zuteil werden lässt. Die Sinne werden im Vergleich zum alltäglichen Leben sogar teilweise besonders stark thematisiert.

³⁹⁷ Eine Sitzhaltung, bei welcher der rechte Fuß auf dem linken Oberschenkel und der linke Fuß auf dem rechten Oberschenkel abgelegt werden. Abbildungen des Lotussitzes begegnen bereits bei Ausgrabungen der Industal-Kultur, die auf 3500 v.Chr. datiert werden (vgl. Chapple 2009: 822).

begegnen jedoch auch Techniken, die Körper und Sinne aktiv mit einbeziehen, um den Zustand der Meditation und die Beruhigung des *mind* hervorzurufen. Zu derartigen Methoden gehört auch die IAM.³⁹⁸

Bei der IAM, die markenrechtlich geschützt ist und nur in von autorisierten Lehrer_innen durchgeführten Kursen erlernt werden kann,³⁹⁹ handelt es sich um eine Mischung aus verschiedenen Techniken, die jeweils Bezug auf traditionelles Wissen aus der hinduistischen Philosophie und Praxis nehmen, um eine „Kombination aus Yoga, Pranayama und Meditation“ (siehe www.iam-meditation.org, zuletzt geprüft am 18.1.18). Die Methode wird im System des Yoga verortet, eines der sechs klassischen philosophischen Systeme Indiens. Damit wird die Technik auf traditionelles ‚wissenschaftliches‘ Wissen zurückgeführt.⁴⁰⁰ Letztlich entstamme die spezifische Meditationsform aber einer „göttlichen Eingebung“ (IAM-Lehrer, GN 11/12) von Amma. Die Methode würde ein Bedürfnis ihrer *devotees* bedienen, denn zu „lange gab es keine Meditationsanleitung, nur ‚meditate with the heart‘, also eine devotionale Haltung einzunehmen.“ (ebd.).

Trotz des Traditionsbezugs will die IAM eine ‚moderne‘ zeitgemäße Technik darstellen, die den Ansprüchen und Bedürfnissen des ‚zeitgenössischen Individuums‘ gerecht wird: „The technique is a synthesis of traditional, time-tested methods suited for the current mental conditions, time-constraints and needs of modern man.“ (<http://www.amritapuri.org/activity/cultural/iam>, zuletzt geprüft am 18.1.18).⁴⁰¹ Der

³⁹⁸ Eine andere verbreitete körperbetonte Meditationsform stellt die dynamische Meditation nach Osho dar. Die *Vipassana*-Meditationstechnik bezieht den Körper insofern mit ein, als man sich voll und ganz auf die Körperwahrnehmung konzentrieren soll, jeden Teil des Körpers ‚scannet‘, wobei der Körper während der gesamten Meditation regungslos bleibt.

³⁹⁹ Es gibt keine Lehrmedien wie Bücher, DVDs oder offiziell zugängliche Beschreibungen. Die Kurse sind kostenlos beziehungsweise auf Spendenbasis, der indischen Tradition entsprechend, nach welcher spirituelles Wissen nur unentgeltlich weitergegeben werden soll. Jeder und jede kann einen derartigen Kurs besuchen, die Technik ist für alle Menschen zugänglich. Ich habe einen Einführungskurs im November 2012 in Amritapuri besucht. Die Einführung dauert zwei Tage, darüber hinaus gibt es Wiederholungs- und Auffrischungskurse.

⁴⁰⁰ Yoga wird häufig als ‚Wissenschaft (vom Geist)‘ bezeichnet. Der Traditionsbezug spiegelt sich in vielen Hinweisen mit Bezug auf die IAM. So entsteht eine Rückbindung an alte Traditionen, die die IAM in eine Linie mit alten spirituellen Weisheiten stellt, was sie fundierter, vertrauens- und glaubwürdiger erscheinen lässt. Gleichzeitig binden sie den Einzelnen an die Technik. Wer ‚spirituell fortschreiten‘ möchte, nimmt derartige Ratschläge freudig auf und versucht, jene traditionellen Gebote einzuhalten.

⁴⁰¹ Diese Orientierung am ‚modernen Menschen‘ spiegelt sich auch im Logo der IAM, welches klar und schlicht gestaltet ist und durch runde Formen, sanfte Farben und einen modernen Schriftzug besticht. Der Halbkreis, der das in Form einer meditierenden Person gehaltene ‚i‘ und das ‚a‘ umfasst, wirkt gleichzeitig dynamisch wie auch integrierend, was die Kombination traditioneller mit innovativen Elementen in der IAM zum Ausdruck bringt. Auch dass die Buchstaben ‚a‘ und ‚m‘ ineinander verwoben dargestellt sind, erinnert an die Tradition und Moderne integrierende Absicht der IAM, wie auch die Integration von verschiedenen spirituellen Lehren und Techniken und von (meditierendem) Individuum und einem größeren Ganzen. Das verbundene ‚am‘ erinnert zudem an die ‚heilige‘ Silbe OM. Die Pastelltöne vermitteln einen weichen unaufdringlichen Eindruck und vermitteln, wie das Logo insgesamt, ein Gefühl von Leichtigkeit.

versprochene Nutzen ist enorm: totale Kontrolle des Geistes und damit totale Kontrolle über die eigene Wirklichkeit(swahrnehmung), erhöhte Konzentrationsfähigkeit, tiefere Entspannung, Steigerung der Kreativität und Leistungsfähigkeit, antidepressive Wirkung, vielerlei positive physische Auswirkungen wie verbessertes Immunsystem, Blutdruckregulierung und Cholesterinspiegelsenkung,⁴⁰² Vitalität und Verjüngung. Damit werden viele mit der Moderne assoziierte Problemfelder angesprochen und Versprechungen gemacht, die für leistungs- und effizienzorientierte Individuen attraktiv erscheinen.

Da davon ausgegangen wird, dass dem reizüberfluteten ‚modernen‘ Menschen das Meditieren in Form von Kontemplation und Konzentration, des Zurückziehens der Sinne von der Außenwelt und des stundenlangen Sitzens in Stille und Gedankenleere schwerfällt, befriedigt Ammas Meditationsmethode ein Erlebnisbedürfnis. Auffällig ist, dass die gesamte IAM-Technik sehr auf die Sinne und den Körper ausgerichtet ist. Verschiedene Übungen rufen starke sensorische Erfahrungen hervor. Mehrfach wird die Körperhaltung und -stellung verändert (Wechsel von Stehen, Bewegung, Sitzen, Liegen). Es wird nicht (wie in vielen anderen Meditationsformen) in einer Haltung verharrt, der Körper wird nicht ‚abgestellt‘, sondern ist Teil der Meditation.

Die Technik will ganz im Sinne von Ammas Lehre ein für alle zugängliches ‚neues spirituelles Instrument‘ (<http://www.amritapuri.org/9610/integrated.aum>; zuletzt geprüft am 18.1.18) bieten: „IAM is made for ordinary people not for yogis, for modern goal-focused men!“ (IAM-Lehrer, FN 11/12). Die Praktizierenden selbst stimmen dem bei Nachfragen zu: Die Kürze und Klarheit der Anweisungen seien Vorteile, die es „dem modernen Durchschnittsmenschen“ (deutscher *devotee*, GN 11/12), dessen Hauptziel und vorrangige Beschäftigung nicht Meditation und Spiritualität darstellten, ermöglichen und erleichtern würden zu meditieren. Die Technik sei simpel, unkompliziert und leicht zu erlernen, es bedarf keiner langen Studierphase – erlernt würde die Methode ohnehin durch das Praktizieren selbst, so betont ein IAM-Lehrer: „Let the practice be your guide!“ (FN 11/12). Daher sei die Methode für eine breite Masse zugänglich und gut im Alltag von Familie und Beruf zu integrieren: „Like everything Amma teaches, it’s at the same time very simple and very profound. It is smooth for people to practice“ (ebd.).

⁴⁰² Hierzu wurden wissenschaftliche Untersuchungen am „Amrita Institute of Medical Sciences“ der „Amrita University“ durchgeführt, in denen bei täglicher IAM-Praxis zumindest im Falle des Adrenalins eine signifikante Abnahme nachgewiesen werden konnte (siehe unter www.hindawi.com/journals/ecam/2011/379645/; zuletzt geprüft am 18.1.18).

Gleichzeitig wird darauf verwiesen, dass die Methode nicht unterschätzt werden sollte: „It is not as simple and stupid as it looks, it's very powerful!“ (ebd.). Die Übungen seien ‚machtvolle Instrumente‘, deren Wirkung ins Nachteilige umschlagen könnte, wenn man sie falsch, zu lange oder zu intensiv praktiziere. Sie aktivierten unter anderem die *Kundalini*-Energie, welche zu psychischen und mentalen Störungen führen könne, wenn sie zu schnell und unkontrolliert ‚erwache‘. Vor allem *pranayama* wäre ein „playing with the fire“ (ebd.) und dürfe nur von einem oder einer *mahatma* erlernt werden. Daher müsse unbedingt Ammas Anweisung genau befolgt und vor einer Abänderung oder Intensivierung der Praxis ihre Zustimmung eingeholt werden. Die IAM ist daher eine relativ kontrollierte Meditationsform, die ein dichtes Regelwerk umgibt. Im Gegensatz zur dynamischen Meditation nach Osho beispielsweise gibt es keine Sequenz, in der man sich ‚ausleben‘ kann oder soll. Jede Bewegung und Übung ist vorgegeben, es gibt kaum individuellen Variationsspielraum.

Die Rolle der Guru ist hinsichtlich des Erfolges der Meditation entscheidend. Das Gelingen der Praxis stehe und falle letzten Endes mit der Gunst der Guru. Daher sind an sie gerichtete Gebete um ihre Unterstützung und ihren Segen Teil der Praxis. Die Technik und ihre Wirkungsweise sind aufgrund der Gururolle nicht zu hinterfragen. Auf Nachfragen, weshalb was wie gemacht werden solle, begegnet nicht selten die Antwort: „Because Amma says so!“ (indische Brahmacharini, GN 11/12). Verwiesen wird auf den erfahrbaren Nutzen, zum Beispiel die ‚Aktivierung guter Qualitäten der Nerven‘ (IAM-Lehrer, FN 11/12). Die Wirkungsweise der Methode gilt als intellektuell nicht zu erfassen, sie erschließe sich nur in der und durch die Praxis: „To really understand you have to practice.“ (ebd.).

Das Wissen um diese als machtvoll angesehene Meditationstechnik wird geschützt und bewahrt – durch das Abschließen eines ‚Vertrages‘⁴⁰³ bei Absolvieren eines Kurses und weiterer eindringlicher Maßnahmen. So wird im Einführungskurs gleich zu Anfang und im Laufe des Kurses wiederkehrend betont, dass alles, was wir lernen, hören, sehen, vertrauenswürdig zu behandeln sei. Sehr eindringlich ist dies dann nochmals formuliert auf einer der im Kurs ausgehändigten Erinnerungskopien unter der Überschrift ‚Very important‘: Nachdem die Technik verinnerlicht wurde, sollten die Kopien vernichtet werden, indem sie

⁴⁰³ Im Vertrag wird festgehalten, dass die Technik nicht weitergegeben werden darf und nur mit *devotees*, die ebenfalls eingewiesen worden sind, über die Technik diskutiert werden solle. Am besten solle die Methode vor Nicht-Eingeweihten gar nicht erwähnt werden. Man darf die Methode keinesfalls selbständig weitergeben, in irgendeiner Weise verändern oder andere darin unterweisen. Es wird auf das „Trade Secret“ verwiesen und den „Trade Merchandise Act“ sowie den „Copyright Act“. Die Praxis eines Vertragsabschlusses kann als stark vereinfachte Ausprägung der alten Tradition verstanden werden, nach der indische spirituelle Aspiranten sich zunächst einer Initiation und/oder extensiven Trainings oder Tests unterziehen mussten, bevor sie von Gurus in Wissen, Techniken und Praktiken (zum Beispiel des Yoga) eingewiesen wurden (vgl. zum Beispiel Singleton/Goldberg 2013: 4).

entweder verbrannt oder in ein fließendes Gewässer gestreut würden.⁴⁰⁴ Die Häufigkeit und Intensität, mit welcher auf die Geheimhaltungsregel hingewiesen wird, hinterlässt Eindruck und führt dazu, dass sich Teilnehmer_innen als ‚Teil eines Geheimbundes‘ fühlen (englischer *devotee*, GN 11/12). Durch jene Geheimnisinszenierung teilen *devotees* untereinander ein ‚Geheimwissen‘, welches verbindet.⁴⁰⁵ Prinzipiell kann jede und jeder einen IAM-Kurs belegen, unabhängig von Vorwissen oder Verbundenheit gegenüber Amma, jedoch sind die meisten Teilnehmenden Amma-*devotees* (eine Ausnahme bilden die Kurse, die in öffentlichen Institutionen wie Schulen oder beim Paramilitär durchgeführt wurden und werden).⁴⁰⁶ Umgekehrt ist davon auszugehen, dass ein(e) Amma-*devotee* die IAM-Technik kennt. Dieses Wissen wird also unter den *devotees* als Allgemeingut geteilt.

Der Ablauf der IAM kann grob in drei Teile untergliedert werden: einen körperbetonten Teil mit Übungen, die an *Hatha-Yoga* angelehnt sind, einen Visualisierungsteil und einen stillen Meditationsteil. Dazwischen erfolgen Entspannungssequenzen im Liegen. Der gesamte Durchlauf beansprucht mindestens 20 Minuten.⁴⁰⁷ Empfohlen wird, die Meditation nur einmal täglich, nur mit wirklich leerem Magen und immer zur selben Zeit und am selben ruhigen, ungestörten Ort auszuführen. Üblicherweise wird die Technik individuell ausgeführt.

Obwohl ihr Zielobjekt der Geist ist, widmet die IAM also einen beachtlichen Teil (12 Minuten, ein Drittel der empfohlenen Meditationszeit und zusammen mit dem letzten Teil der

⁴⁰⁴ Auch auf jedem einzelnen Blatt der ausgehändigten Kopien ist nochmals vermerkt: „Strictly confidential; Don't Circulate!“. Als offizielle Erklärung gilt, dass so vermieden werden soll, dass die Technik verfälscht weitergegeben wird und so zu unbeabsichtigten, ungewollten Wirkungen führen könnte. Außerdem sei es wichtig, dass das Wissen von den *devotees* wertgeschätzt wird, daher müssten sie eine gewisse Anstrengung oder einen Aufwand betreiben, also einen Kurs besuchen, eine Spende leisten und den Vertrag abschließen. Zudem, und hier wird wieder auf ‚Tradition‘ verwiesen, sei die ‚erste spirituelle Qualität‘ Loyalität. In spirituellen Traditionen sei die Wissensweitergabe immer kontrolliert. Eine unautorisierte Weitergabe sei schlecht für den Schüler und noch schlechter für den Lehrer (FN 11/12).

⁴⁰⁵ Vgl. Assmann/Assmann 1997: 8. Das geteilte geheime Wissen steigert, wie bereits bezüglich der Geheimhaltung des persönlichen Mantras bemerkt, die Bedeutung und Wertigkeit der Praxis und fördert auch die ‚religiöse Dimension‘. Die Einweisung in das ‚Geheimwissen‘ wurde in den Anfangsjahren der IAM noch deutlicher als Initiierung mit Ritualen zelebriert (heute sind nur noch die Geheimhaltungsregel und der Vertrag übriggeblieben): „Es war, wie einen Vertrag mit Amma abzuschließen, den ich auch noch nie gebrochen habe. Es gab eine große Feuerzeremonie, wir waren draußen, alle im Kreis, alle in Weiß. Es war sehr feierlich, magisch. Wir haben Blumen ins Feuer geopfert und gebetet. Und wir mussten was unterschreiben.“ (deutsche *devotee*, GN 09/12).

⁴⁰⁶ Die IAM wird an Institutionen und in Organisationen des öffentlichen Bereichs, in Bildungseinrichtungen oder Gefängnissen und in Wirtschaftsunternehmen gelehrt. Der MAM hat zudem im Jahre 2007 Indiens 2,5 Millionen Menschen umfassendes paramilitärisches Personal in dieser Technik unterwiesen (vgl. <http://www.amritapuri.org/activity/cultural/iam>, zuletzt geprüft am 18.1.18).

⁴⁰⁷ Vgl. <http://www.iam-meditation.org/>, zuletzt geprüft am 18.1.18. Die Summe der empfohlenen oder vorgeschriebenen Zeiten der einzelnen Teile ergibt knappe 37 Minuten. Eine italienische *devotee* wies mich allerdings darauf hin, dass Amma anweise, dass nur 25 Minuten aufgewendet werden sollten. In diesem Punkt scheint es verschiedene Interpretationen von Ammas Anweisung zu geben. Auf Nachfragen wurde mir die Zeitbegrenzung mit dem Hinweis auf die Gefahren zu intensiver Meditation erklärt.

längste Abschnitt) explizit körperlichen Übungen.⁴⁰⁸ Diese sollen den Meditierenden den Ausstieg aus dem Alltag und den Einstieg in die Meditation erleichtern, die Anspannung des Alltags abbauen und eine meditationsbereite Stimmung schaffen. Verschiedene Körperteile werden bewegt und gedehnt, die einfach gehaltenen Bewegungen wirken entspannend und wohltuend. Der Bewegungsradius ist klein und es wird darauf hingewiesen, dass man die Bewegungen sehr langsam und bewusst ohne Anstrengung durchführen soll. Die Übungen sind nicht Selbstzweck, sondern dienen dazu, die Gedanken zu bündeln und zu konzentrieren, um den Geist auf die Meditation vorzubereiten. Sich zunächst auf körperliche Übungen zu konzentrieren, fällt vielen leichter, als sich auf Gedanken, den Atem oder die Gedankenleere zu fokussieren. Von der Geschäftigkeit des Alltags direkt in die Stille der Meditation umzuschalten, ist vielen oft unmöglich. Die Körperübungen bilden so eine Brücke zwischen Alltag und Meditation. Es wird noch ‚etwas getan‘, jedoch mit stark reduzierter Geschwindigkeit und erhöhter Konzentration, mit ruhiger Atmung und verstärkter Bewusstmachung von Details. Die Körperübungen werden mit einer kurzen Entspannungssequenz (*savasana*) beendet, bei der eine Beobachterrolle eingenommen werden und Körper und Geist observiert werden soll.

Im Anschluss wird der halbe oder ganze Lotus- oder Schneidersitz eingenommen. Nach einer kurzen Atemübung (*pranayama*) und visuellen Fokussierung eines einzigen Punktes in der Umgebung, werden die Augen geschlossen. Die Konzentration verlagert sich nun von der Außenwelt des Körpers auf dessen Innenwelt. Die nächste Übung stellt ein Tönen dar (*makara*). Mit zugehaltenen Ohren und geschlossenen Augen wird fünfmal ein Ton gesummt, wobei dem Ton selbst die Aktivierung positiver Eigenschaften zugeschrieben wird:

Wir tönen einen mm-Sound, wobei die Lippen leicht aufeinandergelegt werden sollen, mit einem kleinen Spalt dazwischen, so dass sie leicht vibrieren. Diese Vibration sollen wir genau wahrnehmen. Der Sound soll aus der Herz-Chakra-Gegend kommen – da wäre eine ‚Säule‘ oder Kanal, da hinein sollen wir einatmen und daraus soll der Ton kommen. Wenn man sich darauf konzentriert, zumal mit geschlossenen Augen und Ohren, kommt es einem tatsächlich so vor, als wäre da eine Säule, und es gelang mir nach einigen Malen, da hinein zu atmen und dort heraus zu tönen. Und nicht nur die Lippen vibrieren, sondern auch diese Säule und bald der ganze Körper, zumindest der obere Bereich, der Ton durchdringt einen förmlich. (FN 11/12)

Das Tönen wird zu einem sinnlich-körperlichen Erlebnis, welches zu intensiven inneren Eindrücken und Erfahrungen führen kann, die durch das Schließen von Augen und Ohren

⁴⁰⁸ Praktizierenden mit Erfahrungen in anderen Meditationstechniken fällt auf, dass die IAM keine extremen oder unangenehmen körperlichen Elemente beinhaltet, wie sie in Methoden anderer Traditionen anzutreffen sind: Bei manchen verursacht das stundenlange monotone Sitzen der *Vipassana*-Meditation starke körperliche Schmerzen und erwähnt seien zudem Praktiken unter extremen Bedingungen wie die Meditationen für ‚Fortgeschrittene‘ in großer Kälte oder Hitze bei *Ananda Marga*. Derartige körperliche Strapazen liegen der IAM fern, die vergleichsweise ‚gemütlich‘ erscheint. Auch dies entspricht Ammas Lehre, die den gemäßigten Mittelweg, der für den ‚Durchschnittsmenschen‘ begehbar ist, propagiert.

verstärkt werden. Ein Verlust des Raum- und Zeitgefühls und Erfahrungen von Weite und Unendlichkeit können eintreten. Ein Teilnehmer des IAM-Kurses fühlt sich „like in a church“ (GN 11/12). Das Tönen versetzt ihn in seiner Vorstellung in einen großen, hohen Kirchenraum mit seiner spezifischen Akustik.

Nach dem Tönen wird mit einer weiteren Übung die Nachwirkung des *makara* noch verstärkt. Die rechte Hand wird auf den Kopf gelegt – bei allen Einsätzen der Hand wird, der indischen Konvention entsprechend, ausschließlich die rechte Hand benutzt – und der „grace of the master and God“ soll vorgestellt werden:

Es wäre wie eine kalte Dusche an einem warmen Sommertag – „a very freshly and nice experience“. Auch jene „Erfahrungsanweisung“ funktioniert. Es fühlt sich tatsächlich an wie ein Fließen vom Kopf abwärts, sehr erfrischend und entspannend. Als würde ein Durchblutungsstoß durch den Körper gehen, der Kreislauf angeregt. Die Vorstellung einer kalten Dusche bei dieser Hitze ist natürlich gut gewählt! (FN 11/12)

Positive Assoziationen werden hervorgerufen und wiederum durch Körpereinsatz, diesmal die Hand, verstärkt. Die über den Kopf gehaltene Hand symbolisiert Segen und Schutz, stellvertretend für den Guru oder Gott wird die eigene Hand verwendet.

Es folgen weitere Imaginationen und Visualisierungen. Vorgestellt wird nicht nur Bildhaftes, sondern auch Gefühle und „Vibrationen“. Von Bedeutung sind bei diesen Vorstellungen die Chakren, Energieknotenpunkte der yogischen Lehre, sowie das *prana*, die Lebensenergie. Die Visualisierungen stellen einen Bezug zum Körper her – etwa wenn sich vorgestellt werden soll, dass der ganze Körper von goldenem Licht durchdrungen wird – beziehungsweise zu bestimmten Körperteilen, in welchen etwas imaginert werden soll. Nicht nur in einem „geistigen Raum“ oder in der Phantasie sollen die Imaginationen stattfinden, sondern lokalisiert im Körper.

Die IAM wird abgeschlossen mit Gebeten und einer stillen Meditation im Sitzen, bei welcher Ammas Form oder diejenige der präferierten Gottheit imaginert werden soll. Das stille Sitzen am Ende stellt den einzigen Teil dar, welcher persönlich variiert werden kann, sowohl hinsichtlich der Dauer (mindestens 10 Minuten oder länger, kein Limit) als auch bezüglich des Inhaltes der Imagination. In jener Zeit soll sowohl akustische wie auch körperliche und geistige Ruhe bewahrt werden (nicht sprechen, sich nicht bewegen und nichts denken), denn: „Stillness and silence go hand in hand.“ (IAM-Lehrer, FN 11/12). Der erstrebte Gemütszustand von Ruhe und Frieden wird mit dem ästhetischen Zustand der Stille und Bewegungslosigkeit in Entsprechung gesetzt. Über Körper und Ästhetik sollen die Ziele der Meditation erreicht werden.

So soll die Konzentration in der Meditation völlig auf den Moment gerichtet, der Augenblick fokussiert, im „Hier und Jetzt“ verweilt werden. Aufmerksamkeit und Achtsamkeit sollen gesteigert werden. Dies erfolgt unter anderem durch Beobachtung des eigenen Körpers: „Observing our mental and vital functions, we gain awareness.“ (IAM-Lehrer, FN 11/12). Aber nicht nur Beobachtung, sondern auch Kontrolle und Regulierung von Körperfunktionen, besonders der Atmung, spielen eine prominente Rolle: „IAM integrates the moment, breath and awareness.“ (ebd.). Atmen gilt als direkte Verbindung zwischen Körper und Geist: „Breathing is the bridge – the link between body and mind.“ (ebd.). So wird bei den Anleitungen zu den Übungen beständig auf den Atem, dessen bewusste Ausführung und Steuerung hingewiesen.

Auch Bewegungen sollen kontrolliert und bewusst ausgeführt werden, um Aufmerksamkeit zu verwirklichen: „Speed is not the criteria but awareness; awareness initially decreases speed!“ (ebd.). Der von mir besuchte Einführungskurs beginnt beispielsweise mit Körperübungen zur Aufmerksamkeitssteigerung. Die Teilnehmenden sollen den Arm heben und senken oder durch den Raum schreiten. Diese Bewegungen werden zunächst von den Anwesenden sehr schnell ausgeführt. Durch Hinweise des Lehrers, die volle Aufmerksamkeit auf die Bewegungen zu richten, werden diese sehr viel langsamer.

Langsamkeit, die ein Gegenstück zum gewöhnlichen Alltag darstellt, erhöht laut der Lehre der IAM die Aufmerksamkeit. Aufmerksamkeit bedeutet Gewahrwerden von Details, Emotionen, Gefühlen sowie eine Steigerung beziehungsweise Intensivierung der Wahrnehmung: „Be deeply inside your body, fully aware of sensual experiences and every sensation!“ (ebd.). Über Langsamkeit soll auch ein weiteres Ziel der Meditation, nämlich Entspannung, erreicht werden: „Slow, slower, more relaxed! (...) When the body is relaxed, automatically the mind is relaxed. (...) Reach the mind through your body which can be controlled!“ (ebd.). Hier wird die Rolle und Funktion des Körpers nochmals direkt angesprochen. Über den Körper, das „Kontrollierbare“, soll der schlecht kontrollierbare *mind* erreicht werden. Es werden Zusammenhänge hergestellt zwischen Handlung und Gefühl, des Weiteren zwischen langsamer Bewegung, Atem, Körper, Geist und Bewusstsein.

Die IAM-Lehrenden schulen die Aufmerksamkeit durch wiederkehrendes Erinnern an die sinnlich-körperliche Wahrnehmungsebene sowie durch Anleitungen und lebendige Beschreibungen eigener Erfahrungen. Ein Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll eines Einführungskurses soll die Lehrweise veranschaulichen:

Auch das Gehen, eine ganz alltägliche Handlung, die meist unbewusst abläuft und auf die nicht weiter geachtet wird, kann ein höchst sinnliches Erlebnis werden. Beim simplen Gehen passiert so vieles! Es war

gewissermaßen, als wäre ich das erste Mal gegangen. Unter Anleitung unseres Lehrers schritten wir zunächst ‚normal‘, wie wir es im Alltag tun, durch den Raum, die meisten von uns ziemlich flott. Dann wies er uns an, mit ‚vollem Bewusstsein‘ zu gehen. Einen Fuß vor den anderen zu setzen, zu spüren, wie kurz beide Füße gleichzeitig am Boden verweilen, das Gewicht von einem auf den anderen Fuß verlagert wird und, erst wenn das Gewicht völlig auf dem vorderen Fuß ist, der hintere angehoben und nach vorne geführt wird, wobei immer die Ferse zuerst aufgesetzt wird. Welche Muskeln beteiligen sich, wie fühlt sich der Boden an, wie die Bewegung im Inneren des Körpers? Diese starke Konzentration auf jede kleinste Bewegung und Empfindung war für viele befreiend und entspannend, einige haben sich gar glückselig danach gefühlt. Die Wirkung dieser simplen Übung hat viele überrascht. (FN 11/12)

Welche vielfältigen, alle Sinne ansprechenden Erfahrungen, von welchen die meisten unbewusst bleiben, die Alltagshandlung der Nahrungsaufnahme beinhaltet, zeigt ein IAM-Lehrer anhand einer beeindruckenden Beschreibung des sinnlichen Erlebnisses des Essens auf. Allein bis das Essen im Mund ist, zählt er eine Menge an Sinneseindrücken auf. Zunächst der visuelle Reiz: Wie sieht das Essen aus, welche Farben, Formen hat es? Sodann der Geruch, der vom Teller aufsteigt und die Nase anspricht. Und schließlich das ästhetische Erleben im Mund:

Slowly touch the food, is it hot or cold, feel grains falling down, feel the weight of food on your tongue. Things appear bigger if you close your eyes! Then, slowly, the aroma gets stronger. Are the lips gradually open? Then the sense of touch – where is it touching? The sensation of touch, is it hot, cold, where is it in the mouth, is it moving forward, backward? Listen to the sound you are making while eating – only you can hear it! Then the taste, sweet you feel at the end of the tongue, what do you feel on the side of the tongue? This is your homework! Is it like paste or pieces before you swallow it, then it is going down the throat, travelling down the gullet, if you have hot or cold food, you feel it! (...) So many things you can feel when you put full awareness in every action of life! (ebd.)

Die permanenten Anweisungen, Anmerkungen und detaillierten Beschreibungen führen zu einer Intensivierung des ästhetischen Erlebens, welches voll und ganz ausgereizt und bestenfalls auf das gesamte Leben ausgeweitet werden soll („Enjoy it to the maximum! Feel it as strong as possible!“, IAM-Lehrer, FN 11/12). Jede Tätigkeit würde dann zu Meditation („Our whole life becomes IAM!“, ebd.). Wird das ganze Leben zu Meditation, hätten wir keine negativen Gedanken mehr und ein zufriedenes Leben. Diese Maximierung des ästhetischen Erlebens könnte zudem zu ungeahnten Ereignissen und Erlebnissen führen, die das Alltägliche und Weltliche übersteigen, also zu transzendenten Erfahrungen („In this deep state of awareness miracles can happen!“, ebd.). In der Tat stellt eine derartige Veränderung oder Intensivierung der Wahrnehmung sowie der Körperfunktionen (Bewegung, Atmung) eine außertägliche ‚andersartige‘ Erfahrung dar.

Die meisten Befragten schätzen die Meditationsmethode der IAM sehr: „Ich kann echt sagen, das hat mein Leben verändert!“ (deutsche *renunciate*, GN 09/12); „Ich praktiziere die IAM jeden Tag, seitdem ich sie gelernt habe vor zehn Jahren! (...) Das ist ein Geschenk von Amma an uns!“ (deutscher *devotee*, GN 11/13). Die Meditationserfahrung wird überwiegend als wohltuend, angenehm oder schön beschrieben: „Heute habe ich starke *vibrations* gespürt,

Licht gesehen, und der *grace*-Schauer, ach! (...) Ein Gefühl des Friedens und des ‚alles ist gut‘ breitet sich aus“ (deutsche *devotee*, GN 11/12). Ein *devotee* bezeichnet Meditation gar als „fun“: „Meditation is fun definitely, it is something through which you learn how to find the fun within yourself (...) for enjoying yourself, for enjoying being alive, for just being happy actually.“ (vgl. <http://www.iam-meditation.org/experiences.html>, zuletzt geprüft am 18.1.18).⁴⁰⁹

Als erfahrene Wirkungen geben viele Meditierende zudem ‚Ruhe des Geistes‘, ‚Friede‘, ‚Entspannung‘ und ‚Erfrischung‘ an, des Weiteren ‚geistige Klarheit‘, ‚Gelassenheit‘, ‚Leichtigkeit‘, ‚Distanzierung von Alltag und Problemen‘ oder ein ‚Gefühl der Verbundenheit – mit Amma, mit dem Ozean, mit allem, was ist‘ (deutsche *devotee*, GN 11/12). Die IAM helfe, den Tag zu strukturieren und Herausforderungen zu meistern und schärfe die Konzentration. Sie versetze in eine Gestimmtheit, die jeden Tag ‚bewusster‘, ‚erfüllter‘ und ‚intensiver‘ werden lasse. Einige *devotees* berichten von außertäglichen ‚anderen Zuständen‘ – veränderten Bewusstseinszuständen, in welche sie während der Meditation verfallen: „Wie als würde es ‚Klick‘ machen und man ist etwas entrückt, wenn auch leider nicht ganz gedankenlos.“ (deutsche *devotee*, GN 11/12). Andere *devotees* geraten in einen schlafähnlichen Zustand, in einen ‚stillen, leeren, gedankenlosen Raum‘ (deutscher *devotee*, GN 12/12), der als sehr angenehm erlebt wird. Manche *devotees* erfahren auch besondere Wahrnehmungen in der Meditation, wie Visionen, innere Bilder, ein inneres ‚Spüren‘.

Auch körperliche Reaktionen sind feststellbar, so fühlen sich manche ‚leichter‘, ‚fast schwerelos‘ (GN 11/12) oder ‚befreiter‘: „Like some weight has been lifted from me, even physically I can experience that I’m much lighter than before the meditation.“⁴¹⁰ Manche erleben eine ‚unendliche Weite, als würde sich der Körper ausdehnen in unendliche Weite oder die Weite in den Körper oder wie auch immer!‘ (deutsche *devotee*, GN 12/12). Manche verlieren auch jegliches Körpergefühl.

Meditation verändere zudem die (alltäglichen) Wahrnehmungsweisen. Vieles wird laut Aussagen von Praktizierenden intensiver wahrgenommen.⁴¹¹ So könne bei der

⁴⁰⁹ Diese Ausdrucksweise erinnert an die Umschreibungen moderner Gesellschaft als ‚Erlebnis-‘ und ‚Spaßgesellschaft‘ (zum Beispiel Schulze 2005, Christmann 2001), deren Bedürfnisse die IAM zu erfüllen scheint.

⁴¹⁰ Dieses Zitat stammt aus einem Video, in welchem mehrere *devotees* befragt werden (siehe <http://www.iam-meditation.org/experiences.html>, zuletzt geprüft am 18.1.18).

⁴¹¹ Diese Beobachtung mag durch die erhöhte Konzentration während der Meditation erklärt werden und dadurch, dass durch das häufig erfolgende Schließen der Augen, also das Ausblenden des sonst so dominanten Sehsinnes, andere Sinneseindrücke wie Gerüche oder Geräusche stärker wahrgenommen werden. *Devotees* berichten manchmal aber auch von trance-artigen Zuständen, in welchen sinnliche Wahrnehmungen nicht mehr bewusst

Dienstagsmeditation beispielsweise Ammas Rosenessenz gerochen werden, selbst wenn sich die Meditierende am anderen Ende des Tempels befindet: „Durch die Meditation wird man echt bewusster und es gehen einem die Sinne auf“ (deutsche *devotee*, GN 12/12). Die Veränderung beziehungsweise Intensivierung der Wahrnehmung kann sich auch unangenehm auswirken:

Nach der Meditation ist mir oft alles ‚zu viel‘, ich nehme die Reize der Umgebung intensiver wahr, ich höre lauter, sehe die Farben intensiver, rieche vor allem viel besser. Das kann auch stressig werden. Aber gleichzeitig kann ich auch irgendwie toleranter sein, da die innere Ruhe stärker ist und mich äußere Faktoren weniger stressen. (österreichische Besucherin, GN 10/12)

Diese Erfahrung klingt etwas widersprüchlich, drückt jedoch genau das aus, was mit Meditation erreicht werden will: eine intensive Wahrnehmung der Welt bei gleichzeitigem *non-attachment*. Häufig wird jedoch auch von intensivierter Wahrnehmung ohne die ‚innere Gelassenheit‘ berichtet, was für einige *devotees* zum Problem werden und teilweise zum Erleben von Reizüberflutung und psychischer Überforderung führen kann, in deren Folge manchmal gar psychiatrische und medikamentöse Hilfe aufgesucht wird.⁴¹²

Die Verstärkung der Aufmerksamkeit und der Wahrnehmung bezieht sich auch auf propriozeptive Vorgänge und Motilität wie Atmung, Herzschlag oder das Gefühl des Körperinneren:

In der Stille und Bewegungslosigkeit der Meditation fällt der Atem besonders auf. Die Aufmerksamkeit soll ohnehin auf den Atem gelenkt werden, und man nimmt ihn intensiv wahr, das Heben und Senken des Brustkorbs, das innere Rauschen, das Füllen und Leeren. Es ist wie eine innere Berührung, ein durchaus sinnliches Erlebnis. (AT 11/12)

Die Wahrnehmung des eigenen Körpers und der eigenen Körperlichkeit – über Geräusche von Bewegungen, Körpervorgänge, aber auch beim Tönen – wird in der Stille der Meditation und in der relativen Bewegungslosigkeit verstärkt.

Die somato-sensorische Ebene wird in der IAM also, wie ersichtlich wurde, stark einbezogen – durch die körperlichen Exerzitien, das Atmen und Tönen, welches ebenfalls mit starken körperlichen Sensationen verbunden ist, die Visualisierungen, die ‚innere Sinne‘ oder die Vorstellungskraft ansprechen und auf Körperteile bezogen werden. In den Anleitungen wird ausdrücklich immer wieder darauf hingewiesen, dass die sinnlich-körperlichen Erfahrungen bewusst aufgenommen werden sollen, die kleinsten Details beachtet und die sensorische

aufgenommen werden, die Wahrnehmungsintensität also abnimmt. In jedem Fall wird häufig eine Veränderung im Vergleich zur alltäglichen sinnlichen Wahrnehmungsweise betont.

⁴¹² Während meines Ashramaufenthaltes erleidet beispielsweise eine junge deutsche *renunciate* nach mehreren Jahren in Amritapuri ein *Burn-out*, welches ihr vom Psychiater diagnostiziert und welches medikamentös und stationär behandelt wird. Laut ihrer eigenen Aussage führt sie es unter anderem auf die Intensivierung der Wahrnehmung zurück bei gleichzeitiger starker sinnlicher Belastung im Ashram. Die *renunciate* stellt angeblich keinen Einzelfall dar. Es wäre bereits mehrfach der Fall eingetreten, dass *devotees*, die viele Stunden am Tag meditiert hätten, in die Psychiatrie eingeliefert worden wären (FN, GN 11/12).

Wahrnehmung verschärft werden soll. Dabei ist jedoch nicht das erklärte ‚eigentliche‘ Ziel, sinnlicher zu werden, ‚sondern bewusster, um dann über die Welt der Sinne hinaus zu wachsen‘ (FN 11/12). Somato-sensorische Erfahrungen werden also in direkten Zusammenhang mit Bewusstsein oder Bewusstheit gebracht, welche über die Körper- und Sinneswahrnehmungen gestärkt werden und schließlich zu transzendenten, über die Sinne und den Körper hinausweisenden Erfahrungen – letztlich, im günstigsten Fall zur ‚Erleuchtung‘ – führen. In jedem Fall sorgt die veränderte und intensivierte Wahrnehmungsweise zu außergewöhnlichen, nicht-alltäglichen Körper- und Bewusstseinszuständen.

3.2.7 Seva

Selbstloser Dienst, auch Seva oder *Karma-Yoga* genannt, gilt in Amritapuri als eine der wichtigsten spirituellen Übungen. *Karma-Yoga* stellt laut der *Bhagavad Gita* einen der vier *Yoga*-Wege dar. Es umfasst den Dienst am Nächsten, an der Gesellschaft, der Umwelt und Gurus oder Gott(heiten) gegenüber.

Verschiedene Guru-Bewegungen integrieren Seva in ihre Lehren und religiöse Praxis. Seva gegenüber dem beziehungsweise der Guru selbst oder gegenüber verschiedenen Gottheiten findet sich früh in devotionalen hinduistischen Traditionen. Seva als Dienst am Menschen tritt laut Warrier erst im späten 19. Jahrhundert auf und wird von ihr auf Asketen der *Swaminarayan*-Tradition zurückgeführt (Warrier 2003b: 265). Swami Vivekananda (1863-1902) verhilft dem Ideal des Seva als Dienst am Nächsten dann im frühen zwanzigsten Jahrhundert zu großer Popularität. Auch die spirituelle Praxis des *Ramakrishna*-Ordens ist durch das Ideal des Seva geprägt (vgl. ebd.).

Amma bezeichnet Seva neben dem *Bhakti-Yoga* als den einfachsten *Yoga*-Weg, der gerade deshalb so wichtig ist. Jede(r) habe die Fähigkeit, Seva auszuüben. Es sei einfacher als beispielsweise die Meditation, da die Konzentration im konkreten Tun leichter aufrechterhalten werden könne. Zudem beseitige Seva das ‚Ego‘ am schnellsten und verbrenne negatives Karma. Auch schlechte Gedanken würden „in den Flammen des selbstlosen Dienstes zu Asche“ (Amma, FN 11/11) verbrennen. Zudem bringe es Segen in das Leben der *devotees* und ist Ausdruck von Mitgefühl, einer angestrebten und wichtigen spirituellen Eigenschaft. Somit beschleunige Seva den spirituellen Entwicklungsprozess und wird von den *ashramites* im Allgemeinen positiv bewertet. Seva sei „etwas Schönes (...) Wir sollten froh sein, es machen zu können. Amma braucht es ja nicht, das ist ja gut für uns.“ (ISA2). Es wird daher auch als etwas Besonderes angeboten und mitunter damit ‚gehandelt‘ wie mit einer wertvollen Kostbarkeit.

Seva ist wichtiger Bestandteil des *Brahmacharya*. Brahmachari(ni)s verpflichten sich dazu, der Welt und dem „world peace“ (IBH) zu dienen.⁴¹³ Was Seva von gewöhnlichen Dienstleistungen oder Taten am meisten unterscheidet, ist denn auch die Haltung der Selbstlosigkeit, welche aber, wie Sara ausführt, sehr schwer zu erlangen ist:

Das Ideal is‘ ja, dass man nicht an die Früchte der Handlungen angehaftet ist, und das wirklich nicht – einfach macht mit der richtigen Einstellung, um Gott zu dienen oder um zu, zum Wohl der Gemeinschaft oder was auch immer. (...) Und das kommt eigentlich immer auf die richtige Einstellung drauf an, dass man das mit Liebe ausführt, egal was man tut, das versucht, möglichst gut zu machen, aber eben ohne dran angehaftet zu sein, was dabei dann rauskommt später, egal, was die anderen sagen, ob man Anerkennung bekommt oder nicht. (ISA1)

Als spezielle Form von Arbeit erfordert Seva nicht nur das Ausführen gewisser Handlungen oder eine bestimmte Anstrengung, sondern auch die „richtige innere Einstellung“ (ISA1), eine Haltung der Selbstlosigkeit und Liebe, sowie des Gehorsams. Es soll sich weder mit der Tätigkeit an sich noch mit deren Ergebnissen identifiziert werden und keine Gefühle wie Stolz, Freude oder Ärger hinsichtlich des Ausgangs der Handlungen empfunden werden sowie keine Erwartungen von irgendwelchen Formen der Gegenleistung, Anerkennung oder Förderung gehegt werden. Seva ist idealerweise ein Tun ohne jeglichen unmittelbaren persönlichen Vorteil oder Nutzen.

Darin liegt ein starker Kontrast zu den Beweggründen des Handelns im Alltag, laut Amma vor allem in der „westlichen“ Welt, die von rationalistisch-ökonomischen Prinzipien durchdrungen sei und in welcher die Individuen in ihren Handlungen hauptsächlich ihren persönlichen Vorteil und Nutzen verfolgten. Allerdings kann auch im vermeintlich selbstlosen Dienst ein „Ziel“ oder „Endzweck“ entlarvt werden: als Verehrungspraktik der Erwerb der Gunst des Göttlichen oder das persönliche Erleuchtungsmoment, die Selbstbefreiung, womit das Motiv eines Nutzens oder einer Nützlichkeit unterstellt werden kann. Warrier sieht im Seva, wie es im MAM praktiziert wird, einen signifikanten Unterschied zum Ideal des selbstlosen, anonymen Dienstes ohne Erwartung einer Anerkennung (Warrier 2003b: 278).⁴¹⁴

⁴¹³ In diesem Zusammenhang ist immer wieder zu hören, dass der Tsunami-Vorfall von 2004 große nachhaltige Veränderungen im Verhalten und der Einstellung vieler Brahmachari(ni)s mit sich brachte. Zuvor wäre eine „Laissez-faire“-Attitude verbreitet gewesen, wie es Mahima schildert: „Mir ist es damals vorgekommen wie in einem College. Viel Getratsche. Nach dem Tsunami haben sich die Brahmacharinis total verändert. Sie haben nur noch gearbeitet; sie haben realisiert, dass sie sich dem selbstlosen Dienst verschrieben haben, dem Service.“ (GN 11/12). Auch Bhavamrita erzählt häufig von jener Zeit: Eineinhalb Jahre lang wären sie mit dem Wiederaufbau beschäftigt gewesen: „One and a half year – I did not sit! Working all the time.- We didn’t work for ourself, we worked for world peace.“ (IBH).

⁴¹⁴ Ein weiterer Unterschied ist, dass viele Produkte, die durch Seva hergestellt werden, vermarktet werden. Die Einnahmen dieser Vermarktung kommen dem Ashram und der MAM als Gesamtheit zugute, es liegt also keine persönliche Bereicherung eines oder mehrerer Individuen zugrunde. Jedoch wird dadurch zwangsläufig der kapitalistisch-modernen Marktlogik gefolgt, beispielsweise erkenntlich am Prinzip der Gewinnmaximierung, Effizienz und Zeiteinsparung, welchem im Umgang mit Arbeit versucht wird zu folgen (wenn auch nicht immer

Seva erfülle aber eine wichtige praktische Funktion, denn es versichere die enthusiastische Teilnahme der *devotees* an den „institution-building activities“ (ebd. 279). Seva wirke als sich selbst antreibende Kraft innerhalb des MAM, die dessen kontinuierliches Wachstum und Verbreitung garantiere. Die Ethik des Seva, wie sie von der Mata vertreten und kundgetan wird, sei die Hauptmotivation für das persönliche Engagement der *devotees*, beim Auf- und Ausbau des MAM als Organisation und Institution beizutragen. Die Ethik des Seva wäre zudem vor allem auf *devotees* der urbanen Mittelklasse zugeschnitten, da Amma exzessives Konsumverhalten, das im Alltag der „lay devotees“ fast unvermeidbar ist, als Hauptursache für die Anhäufung ihres negativen Karmas, der Quelle aller ihrer weltlichen Sorgen, sieht. Seva ist in dieser Logik ein effektives Mittel, um diesem Karma entgegenzuwirken (ebd.).⁴¹⁵

Denn Seva gilt als spirituelle Reinigungs-Aktivität, die sowohl ein glücklicheres Leben in dieser Welt als auch weiteres spirituelles Wachstum fördert. So ist am *seva desk*, der zentralen Arbeits-Vergabestelle folgendes Zitat von Amma zu lesen: „In this age of selfishness, selfless service is the only soap that truly purifies.“ (FN 10/12). Seva gilt dabei als so stark reinigend, dass in Zusammenhang mit dem selbstlosen Dienst andere Reinheitsgebote, wie dasjenige des Einhaltens von Sauberkeit und Hygiene, vor allem im Kontakt mit heiligen Gegenständen und bei Verehrungspraktiken, außer Kraft gesetzt zu sein scheinen. So findet auf der Kompostieranlage am Ende des Arbeitstages eine gemeinsame Puja mit Gebeten vor dem dortigen Altar statt. Üblicher Weise werden religiöse Zeremonien nur in sauberem Zustand durchgeführt. Die *sevaites* jedoch nehmen verschwitzt, ungewaschen und in schmutziger Arbeitskleidung auf Matten vor dem Altar Platz. Auf irritiertes Nachfragen erhielt ich von einer Supervisorin die Antwort: „You are at the compost, you did seva! Mother likes you like that!“ (GN 11/13)

In Amritapuri ist häufig die Zurschaustellung ernsthaften Strebens nach Selbstlosigkeit beobachtbar. So begegnet der Ausdruck der Haltung von Bhakti, Hingabe, Demut, Selbstvergessenheit und Mitgefühl während des Ausführens von Tätigkeiten, häufig auch körperlich inszeniert. Ein Inder um die fünfzig Jahre, klein und von zierlicher Statur, fegt beispielsweise jeden Morgen alleine die gesamte große Halle (FN 2012, 2014). Der Besen, den er verwendet, ist um einiges größer als er selbst. Immer wieder unterbricht er das Fegen,

erfolgreich). Auch die Ashramarbeit ist, um den treffenden Ausdruck von Ritzer zu verwenden, „mcdonaldisiert“ (Ritzer 2006).

⁴¹⁵ Laut Warrier wäre es zudem auch vor allem die urbane Mittelklasse, die Seva leisten könne, welches den Erfordernissen des MAM besonders gerecht würde – aufgrund ihrer privilegierten Stellung in der indischen Gesellschaft, Bildungsqualifikationen, Berufsfähigkeiten, sozialen Beziehungen, ihres Einflusses in politischen und ökonomischen Netzwerken und materiellen Wohlstands.

legt seinen Besen beiseite und verneigt sich, wirft sich mit dem ganzen Körper nieder auf den Boden, mit ausgestreckten Händen, in Richtung der Bühne, auf welcher sich Ammas Altar befindet, greift sich an die Ohren oder verharrt in betender Haltung und leise murmelnd.

Amma selbst, ihr Leben und Handeln, gelten als Idealtypus des Seva. Der einzige Sinn und Zweck ihres Lebens läge darin, vollkommen uneigennützig der leidenden Menschheit zu dienen. Interessanter Weise findet sich auch in diesem Zusammenhang wieder eine ästhetische Metapher: „Just as an incense stick spreads its fragrance as it burns itself out, Amma (...) wants to give Herself to others. Amma’s only wish is that Her hand should always be on someone’s shoulder, caressing and consoling them, and wiping their tears. Amma’s whole life is an offering to the world.“ (zit. nach Warrier 2003b: 258). So würde Amma nie ruhen und rund um die Uhr den Menschen dienen, ohne je auf ihr eigenes Wohlergehen zu achten, ja selbst ohne zu schlafen, zu essen oder zu trinken (ISW). Diesem Ideal streben ihre *devotees* nach, die eine mehr, der andere weniger erfolgreich, was in manchen Fällen auch zu Überarbeitung und *Burn-out* führt, da sich Pausen oder Ruhe teilweise schwer rechtfertigen lassen.⁴¹⁶

Internationale Besucher_innen werden gleich nach ihrer Ankunft darauf hingewiesen, dass von ihnen erwartet wird, mindestens zwei Stunden Seva am Tag zu absolvieren und dass sie sich möglichst sofort am *seva desk* einfinden sollen, um ein Seva zugeteilt zu bekommen. Bei Krankheit ist sich vom Dienst abzumelden. *Renunciates* und *residents* leisten je nach Aufgabengebiet erheblich mehr Stunden Seva pro Tag. Vor allem während Ammas Abwesenheit und in der besuchsarmen Zeit zwischen April und August gibt es sehr viel Arbeit und zu wenige Leute, da auch viele der *residents* mit Amma auf Tournee gehen. Indische Besucher_innen üben ebenfalls selbstlosen Dienst aus, allerdings erfolgt dies auf freiwilligerer Basis. Offiziell wird dies damit begründet, dass sich indische *devotees* der

⁴¹⁶ Dies liegt auch daran, dass sich aus der Logik des Seva kein „Gebot der rituellen Ruhe“ ableitet, wie es sich laut Durkheim aus seiner Definition von Arbeit ergibt: „Arbeit ist aber die erste und sichtbarste Form der profanen Tätigkeit. Sie hat keinen anderen erfindlichen Zweck als den täglichen Bedürfnissen des Lebens abzuhelfen. Die Arbeit bringt uns allein mit den profanen Dingen in Berührung.“ (Durkheim 2010: 451). Seva stellt zwar zweifellos eine Form von Arbeit dar (Definition laut Duden: „Beschäftigung, Anstrengung, Mühe“, vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Arbeit>, zuletzt geprüft am 18.1.18). Im Ashram werden die Begriffe Seva und Arbeit auch als Synonyme gebraucht. Allerdings greift die Trennung in „spirituelle“ oder „heilige“ und „profane“ Welt nicht. Seva ist in beiden Sphären verankert, da es eine spirituelle Übung darstellt, die Tätigkeit selbst aber „profan“ ist. Dementsprechend existiert im Ashram keine Einteilung in „Arbeit(szeit)“ und „Freizeit“, welche die „rituelle Ruhe“ in der modernen Gesellschaft häufig abgelöst hat. Das „Gebot der Ruhe“ wird überflüssig und daher entfallen „selbstverständliche“ Entspannungs- oder Erholungszeiten, es gibt beispielsweise keinen „heiligen Sonntag“.

spirituellen Bedeutung des Seva bewusster wären und daher kein Ausüben von Druck notwendig wäre.⁴¹⁷

Einige *westerners* nehmen nicht nur Druck, sondern Stress wahr, da sie sich ständig mit Arbeitsaufforderungen und ‚schlechtem Gewissen‘ konfrontiert sehen:

Ich habe hier immer das Gefühl, dass ich was tun sollte, müsste. Überall ist immer Arbeit. Man wird ständig gefragt, kannst du da mal kurz helfen, kannst du dies, da mal einspringen. (...) Immer so ein latenter Stress, und schlechtes Gewissen, wenn ich mal nix mache. Deswegen muss ich manchmal paar Tage raus, ans Meer oder so. Da kann ich entspannen. Hier fällt mir das schwer.
(Deutsche Langzeitbesucherin, GN 12/13)

Arbeitsangebote finden sich zahlreich: Zentral im Essensbereich ist eine große Informationstafel angebracht, auf welcher Neuigkeiten in Bezug auf Seva kundgetan werden. Tagsüber, vor allem zu den Essenszeiten, begegnen *devotees* mit *seva bords*, auf denen zu lesen ist, wo und wann am jeweiligen Tag dringend Hilfe benötigt wird. Auch auf Leinwänden in der großen Halle sind immer wieder Aufrufe zu lesen wie: „Help needed for unloading vegetables at the kitchen now! A unique opportunity to do seva and chant your mantra at Amritapuri!“ (FN 12/13). Derartige ‚Werbekampagnen‘ für Seva begegnen des Öfteren, zum Beispiel der in ein Herz gerahmte Ausspruch: „Special offering! 50% discount seva!“ auf dem *seva-bord* (FN 02/14). Besonders angepriesen wird Seva auch an Ammas Geburtstag, zu welchem aufgrund der großen Feierlichkeiten besonders viel Arbeit anfällt. An keinem Tag sei die göttliche Energie so stark zu spüren, an diesem Tag verrichtete Arbeit wäre „high-shakti seva – Amma pumps you with shakti.“ (FN 09/12).

Das Ausführen von Seva vermittelt innerhalb der Ashramgesellschaft soziale Anerkennung und stellt ein häufiges Gesprächsthema dar.⁴¹⁸ ‚Sichtbares‘ Seva wie das Backen von Kuchen führt zu größerer Anerkennung als ‚unsichtbares‘, welches keine geschätzten Produkte hervorbringt und häufig auf ‚Nebenschauplätzen‘ des Ashrams stattfindet (wie beispielsweise das Recycling am Strand, welches ausgegliedert ist aus dem Ashramhauptgelände). Am meisten Anerkennung erbringt Seva, welches in Ammas Nähe stattfindet. Je näher ein(e) *sevaite* beim Ausführen der Dienste an Amma heranrückt, desto mehr Anerkennung begegnet ihr oder ihm. Zudem stellt jenes Seva eine Möglichkeit dar, die begehrte physische Nähe zur

⁴¹⁷ Die ungleich strengere Vorgehensweise und Kontrolle internationalen *devotees* gegenüber soll angeblich auf Ammas Wunsch hin nun geändert und gelockert werden (ISA2).

⁴¹⁸ Häufig wird nach dem ausgeführten Seva gefragt oder davon erzählt. Zudem wird darüber diskutiert, was und wieviel Seva geleistet werden soll, muss beziehungsweise kann. Die Meinungen hierzu divergieren stark. Viele nehmen die Aufforderungen zum Seva sehr ernst, einige aber auch nicht. Dass es eine Art sozialer Kontrolle gibt und es zumindest für Langzeitbesucher_innen nicht so leicht ist, sich des Sevas zu entziehen, auch wenn es gute Gründe dafür gibt, berichtet eine deutsche Langzeitbesucherin, die an einer Dissertation arbeitet: „Es war schon ein Kampf, bis ich durchgesetzt habe, weniger Seva machen zu müssen. Ich bin angeschrien und angefeindet worden. Dann aber hat eine *renunciate* zu mir gesagt, ich solle mir nix scheißen, es wäre so viel Laufkundschaft da, die die ganze Arbeit machen könnte“ (GN 01/14).

Mata herzustellen. Daher sind Dienste, die den persönlichen und direkten Kontakt mit Amma oder ihren persönlichen Gegenständen erlauben, wie beispielsweise diejenigen der Darshanassistentinnen und -helper_innen, sehr begehrte.⁴¹⁹ Auch die Positionen der ‚Hauptverantwortlichen‘ oder Supervisor_innen führen zu besonderer Anerkennung (Seva ist streng hierarchisch organisiert, in jedem Bereich gibt es Hauptverantwortliche oder Supervisoren, welche auch häufig als ‚Chef‘ oder ‚Chefin‘ betitelt werden). Auf Veranstaltungen sind die übernommenen Dienste und Positionen durch Markierungen, Schilder mit Aufschrift oder Schals einer bestimmten Farbe sichtbar gemacht. Seva ist also mit sozialen Rollen und damit verbundenen Statusunterschieden verbunden, welche sich auf das Selbstwertgefühl und Verhalten der *devotees* auswirkt: „So ein Schild macht wichtig“, wie es eine österreichische Langzeitbesucherin ausdrückt, die zudem bemerkt, dass ihr mit „sehr viel mehr Respekt“ begegnet würde, seitdem sie „mit der Liste auf der Bühne“ sitzt, um ein Seva auszuführen (GN 12/13).

Seva ermöglicht häufig den Zugang zu bestimmten Bereichen. Durch die Übernahme von Aufgaben und Arbeit werden Zugänge zu sonst versperrten Bereichen ermöglicht – dem *Backstage* oder als besonders heilig erachteten Bereichen des Ashrams und vor allem zu jenen in der Nähe von Amma. So kann man beispielsweise Amma sehr nahe kommen, wenn man ihren *path* putzt oder ein *stage seva* (Dienst auf der Bühne) übernimmt. Seva gewinnt natürlich auch an Attraktion und Wert, wenn dadurch größere Nähe zu Amma erlangt werden kann, wobei auch der mögliche Blickkontakt – „ob Amma einen sehen kann“ (österreichische *devotee*, GN 01/14) – von großer Bedeutung ist. So ist das *chair seva*⁴²⁰ vor allem deshalb so begehrte, da Augenkontakt mit der Mata aufgenommen wird: „Amma looks at you“ (GN 01/14) – wenn sie über Blicke signalisiert, wann ein Stuhl für eine(n) *devotee* benötigt wird.

Amma lässt ihren *devotees* bei der Auswahl ihres Sevas relative Freiheit, ab und an wird Arbeit zugewiesen. Die verschiedenen Tätigkeitsfelder im Ashram sind dabei vielfältig. Individuelle Fähigkeiten und Kenntnisse können in vielen unterschiedlichen Bereichen genutzt werden: Druckerei, Medien, Marketing, Öffentlichkeitsarbeit, Besucherbetreuung, Gastronomie, Verwaltung, Verkauf, Gärtnerei, Landwirtschaft,⁴²¹ Haushalt, Recycling⁴²² und

⁴¹⁹ Für diese ‚Jobs‘ muss man sich in Listen eintragen, wofür man oft lange Warteschlangen in Kauf nehmen muss. Auffällig ist hinsichtlich des Seva in unmittelbarer Nähe Ammas, dass es überwiegend von *westerners* ausgeführt wird.

⁴²⁰ Das *chair seva* umfasst die Aufgabe, am Rand der Bühne zu sitzen, den Darshan zu beobachten und bei Bedarf einen Stuhl herbeizuholen und die Umarmten zu unterstützen. Dieses Seva ermöglicht freie Sicht auf Amma und den Darshan.

⁴²¹ Im Ashram werden vor allem ayurvedische Heilkräuter wie Tulasi und Gemüse angebaut; zudem werden einige Kühe gehalten.

Kompostieren,⁴²³ Handwerk, Architektur, Informatik, Design, Veranstaltungstechnik, Wirtschaftswissenschaft, Medizin oder im sozialen Bereich (Betreuung alter oder kranker *ashramites*, Unterrichten von Kindern). Dabei können eigene Fertigkeiten und Erfahrungshorizonte erweitert werden: „Um Amma herum entsteht ein Feld, in dem man sich selbst und alles Mögliche ausprobieren kann. Man kann Beleuchtter sein, Dekorateur, Parkwart oder Ordner, große Maschinen bedienen. Man übernimmt verschiedene Rollen – ein Experimentierfeld.“ (deutsche *devotee*, GN 11/11). Die relativ offene Struktur bietet Raum für eigenes Engagement und Innovation. Den *devotees* wird so die Möglichkeit einer aktiven Teilhabe an der Entwicklung des Ashrams gegeben, ein Umstand, der mehr Souveränität und Handlungskompetenz vermittelt als in manch anderem Ashram, wenn auch die letzte Entscheidungsinstanz immer Amma darstellt.

Kein Seva wird als ‚Zufall‘ interpretiert und immer eine Botschaft Ammas und wichtige Lektionen darin vermutet: „Man bekommt genau das Seva, das man braucht.“ (Veronika, GN 11/12). Jede Arbeit beinhaltet wichtige Informationen für die persönliche Entwicklung.⁴²⁴ In den Augen der *devotees* weist Arbeit neben dem sinnlich wahrnehmbaren, materiellen immer auch einen immateriellen, spirituellen Aspekt auf. Es wird ein sinnlich nicht wahrnehmbares ‚Dahinter‘ oder ‚Innen‘ vermutet. Die Tätigkeit des Putzens beispielsweise fände „niemals

⁴²² Im Ashram gibt es eine Recyclingstation, die immer weiter ausgebaut wird. Besonders internationale *devotees* managen den Recyclingsektor und bringen das Wissen und die Praktiken aus ihren Ländern ein. Seva rund um die Mülltrennung beinhaltet das Einholen der Tonnen, Trennen, Sortieren, Reinigen der Tonnen et cetera. Der gesamte Müll des Ashrams wie auch des Colleges wird in Amritapuri – per Hand – getrennt, sortiert und anschließend verkauft. Obwohl an den Müllstationen verschiedene Plastikcontainer zum Trennen aufgestellt sind und alle *ashramites* angehalten werden, den Müll zumindest grob zu trennen, ist eine nachträgliche Sortierung des Mülls unabdingbar. Aus Müll werden zum Teil auch neue Dinge kreiert (wie Geldbeutel aus Reistüten), was als Verkehrung der ‚instrumentellen Logik des späten modernen Kapitalismus‘ (vgl. Howes 2003: XVI) wie auch derjenigen der traditionellen indischen Reinheitslehre angesehen werden kann. Über das Ashram hinaus werden regelmäßig andere ‚Müllprojekte‘ organisiert (unter dem Namen Amala Bharatam Campaign, kurz ABC, einer Kampagne zur Säuberung öffentlicher Plätze, Verbesserung des Müllmanagements und Steigerung des Bewusstseins der Bevölkerung gegenüber der Müllproblematik; siehe unter <https://www.amritapuri.org/activity/nature/abc>, zuletzt geprüft am 18.1.18). *devotees* tragen zum Teil Tonnen an Müll zusammen (2012 beispielsweise haben 5000 Helfer an einem Pilgerort in Kerala in 72 Stunden 50000 Müllsäcke befüllt).

⁴²³ In Amritapuri fallen pro Tag zwischen 500 kg und 2 Tonnen Essensabfälle an, welche in der Kompostieranlage verarbeitet werden. Der MAM unterhält weitere Analgen, so im Engineering College oder im AIMS-Hospital, wo bis zu fünf Tonnen Abfälle pro Tag verarbeitet werden. Auf dem Collegegelände befindet sich auch eine Biogasanlage. Das Kompostierprojekt wurde 2009 von einem amerikanischen *devotee* initiiert. Der gewonnene Humus wird in Ashrams und Ashramfarmen des MAM verteilt, der Überschuss und der hochwertigste ‚Wurmkompost‘ (siehe www.amrita-earthworms.info, zuletzt geprüft am 18.1.18) werden verkauft. Die Arbeitsprozesse erfolgen immer effizienter und professioneller, mittlerweile unter Zuhilfenahme mehrerer Maschinen, was allerdings die sinnliche Erfahrung der Arbeit im Kompost – den Kontakt mit den Substanzen und Gerüchen – etwas eindämmmt.

⁴²⁴ Dieses Motiv der Arbeit als Lehrmittel findet sich auch bei Mohandas Karamchand Ghandi, der beabsichtigte, „den Menschen eine Lektion in Sachen Menschlichkeit zu erteilen, sie die Arbeit tun zu lassen, die sie so sehr verachteten“ (Ghandi 1999: 100). Gerade unangenehme oder ‚niedere‘ Tätigkeiten wie die Säuberung der Toiletten böten den größten Lerneffekt, da sie das Ego am stärksten belasteten und am meisten zur angestrebten Reinigung beitragen.

nur im Außen“ statt. So berichtet Karthika nach dem stundenlangen Putzen einer Treppe freudig:

Ich fühl‘ mich jetzt so gut! Amma gibt einem immer das Richtige. Mir kam das einfach so plötzlich in den Sinn zu putzen. (...) Was ich im Außen tue, hat immer eine Wirkung auch im Inneren. Wenn ich die Treppe putze, macht es was mit mir, (...) ich reinige mich auch innerlich. Es kommt ein Tränenfluss in Gang, etwas drückt sich aus, etwas wird geheilt. (...) Es ist den Müll im Inneren, im *mind* beseitigen. (GN 11/12)

Nach Mary Douglas verstößt Schmutz gegen Ordnung und stellt die Beseitigung von Schmutz eine positive Anstrengung dar, die Umwelt zu organisieren (Douglas/Luchesi 1992). Neben einer derartigen Organisation der Umwelt könnte gewisses Seva auch als Versuch angesehen werden, die ‚innere Unordnung‘ aufzuheben und das Innenleben zu organisieren.

Einen für die *devotees* wichtigen Sevabereich stellt das *stage seva* dar. Um das Darshangeschehen herum hat sich eine ausgefeilte Logistik entwickelt und es gibt zahlreiche Seva-Möglichkeiten, allein auf der Bühne circa 30 verschiedene, wovon die meisten für die Öffentlichkeit nicht wahrnehmbar sind. Hinsichtlich der Schaffung und Verteilung der vielen Aufgaben spricht ein deutscher *devotee* von der „seva making machine“ (GN 01/14), die unter anderem hervorbringt: *stage monitor* (Überwachung des Geschehens auf der Bühne, Platzieren der *devotees*), Sicherheitspersonal, *catcher* und *puller* (*devotees* vor und nach der Umarmung unterstützen und ‚positionieren‘ beziehungsweise von Amma wegziehen). Allein das ‚Prasadgeben‘⁴²⁵ umfasst vier bis acht verschiedene Positionen (wie den *prasad queue assistant* zur Einweisung der Prasadgeber oder den *timer* zum Stoppen der Zeit des Prasadgebens). Derartige sehr beliebte Sevas werden nur von erfahrenen, ‚vertrauenswürdigen‘ *devotees* und nur in makelloser weißer Kleidung ausgeführt und bedürfen häufig spezieller Schulung. Manchmal ist das Ausführen derartiger Dienste kräftezehrend und *devotees* gelangen an körperliche Grenzen, wenn Darshansessions die ganze Nacht andauern. *Stage seva* wird von *devotees* sehr unterschiedlich bewertet, gilt aber gemeinhin als wichtige Erfahrung (so werde ich auf einem deutschen Amma-Programm von einer Supervisorin im Hinblick auf meine Forschungsarbeit mehrfach aufgefordert, zum Prasadgeben zu gehen und jene Erfahrung zu sammeln, FN 11/11). Manche bezeichnen *stage seva* als „Show“ (deutscher *devotee*, GN 12/13), eine österreichische *devotee* meidet jenes Seva, da sie „das Gehabe und Gewusel um Amma rum, die Ellbogenhaltung, das Gezicke und die Dominanz von einigen auf der Bühne“ (GN 12/13) nicht ertrage. Eine italienische Langzeitbesucherin meint hingegen:

⁴²⁵ Während Ammas Darshan können *devotees* ihr das Prasad reichen, welches die Mata an die Person, die gerade Darshan erhalten hat, weitergibt.

Da passiert schon viel auf der *stage*, das ist die Welt in Miniatur. Da begegnest du allem, wie im Leben auch, und die Energie ist so stark da oben, dass man es nicht viele Stunden aushält. Und was oben passiert, erfährt man nur, wenn man ein Seva übernimmt. In Europa ist es nicht einfach, rauf zu kommen, in Indien sehr viel einfacher. (GN 12/13)

Auch die soziale Anerkennung steigt mit dem Aufsteigen auf den räumlich erhobenen Bühnenbereich. Auf der Bühne wird man zu einer „wichtigen offiziellen Person“ (deutscher Besucher, GN 11/12) und zu einem oder einer engen *devotee*.

Der Einbezug von Körper und Sinnen, die Sinneswahrnehmung und -stimulierung variieren je nach Seva-Typus, jedoch lässt sich zunächst allgemein feststellen, dass beim aktiven Seva die Sinne direkter angesprochen werden als in der Meditation oder im Studium heiliger Schriften. Swami Sivananda⁴²⁶ hebt genau aus diesem Grund das Karma-Yoga gegenüber den anderen Yogaarten hervor. Karma-Yoga sei aufgrund der sinnlichen Inanspruchnahme leichter auszuführen und für spirituelle Aspiranten besonders wichtig, damit der *mind* ruhiger würde, was die Voraussetzung darstelle für weiteres Sadhana wie Meditation. Ganz ähnlich formuliert Sara:

Und diese ganzen Seva-Möglichkeiten, das ist ja damit wir unseren *mind* reinigen können auch, (...) das ist ja für uns einfach Möglichkeit, dass wir uns da ausleben. Ich mein, das können einfach die wenigsten Leute können acht Stunden am Tag meditieren, das ist einfach so. (ISA1)

Amma selbst greift in folgender Schilderung über die Attraktion des selbstlosen Dienstes auf eine ästhetische Metapher zurück: „Once we taste the sweetness of selfless service, we never want to stop it“ (FN 01/14). Sie bringt Seva in Verbindung mit Sinneswahrnehmung, genauer mit dem gustatorischen Sinn und süßem Geschmack, und vergleicht es mit sinnlichem Genuss. Seva ist also mit äußerst unterschiedlichen sinnlichen Erfahrungen und Stimulierungen verbunden, die Arbeiten fordern die Sinne auf verschiedene Weise. So verlangt zum Beispiel das *worm harvesting*⁴²⁷ die besondere Anstrengung des Sehsinnes, da über Stunden die sich farblich kaum abhebenden Würmer in der Erde gesucht werden müssen. Die Arbeit im Garten – an der frischen Luft, der Witterung ausgesetzt, mit den Händen in der Erde und in direktem Kontakt mit Pflanzen, umgeben von duftenden Blumen und Kräutern und in relativer Einsamkeit und Stille – unterscheidet sich stark von der Arbeit in der Mülltrennung und im Kompost. Letztere konfrontiert mit intensiven Gerüchen, die manch einer noch Jahre später „in der Nase“ hat und „nie vergisst“ (deutscher Besucher, GN 11/15) und auch der Anblick

⁴²⁶ Swami Sivananda (1887-1963) war ein indischer Yogameister, der die heute weltweit verbreitete *Divine Life Society* gründete und durch dessen Inspiration zahlreiche Yoga-Zentren sowie Ashrams entstanden sind (vgl. https://www.sivananda.org/?page_id=113, zuletzt geprüft am 9.10.18). Das indirekte Zitat entstammt einem Satsang im Münchner Sivananda Yoga Vedanta Zentrum (FN 05/11).

⁴²⁷ Dieses Seva findet in der Kompostieranlage statt: Aus der bereits kompostierten Erde werden die Würmer „geerntet“, um sie für weitere Kompostierprozesse zu nutzen.

und das taktile Spüren des Mülls sind nicht angenehm.⁴²⁸ Und beide Sevaarten gestalten sich qualitativ nochmals äußerst unterschiedlich zum *stage seva*, bei welchem in sauberer, weißer Kleidung und umgeben von guten Düften Amma Rosenblätter gereicht oder Geschenke in Empfang genommen werden, die *sevaites* allerdings oftmals stickiger Luft, grellem künstlichem Licht und großem Gedränge und Lärm ausgesetzt sind.

In den mit jeder Arbeit verbundenen und assoziierten Ästhetiken spiegeln sich soziale Werte und Rollen. Howes nennt als Beispiel die klassische geschlechtliche Trennung, wonach die Frau im Haus arbeitet, Hausarbeit überwiegend Berührung, Geschmack und Geruch anspricht, und der Mann das Haus verlässt und ‚die Welt sieht‘, also der visuelle Fernsinn besondere Bedeutung erlangt (Howes 2014: 6). In den verschiedenen Ästhetiken der Sevaarten und in der Arbeitsverteilung spiegeln sich in Amritapuri weniger geschlechtliche Unterschiede, aber sehr wohl zum Beispiel nationale Unterschiede oder die ashraminterne Hierarchie. Auffällig ist, dass gewisse Arbeiten – wie die Arbeit im Recycling oder im Kompost, Tellerwaschen, Gemüseschneiden – überwiegend von internationalen Tourist_innen und Kurzzeitbesucher_innen ausgeführt werden.⁴²⁹ Nie oder äußerst selten begegnen Swami(ni)s, Brahmachari(ni)s oder auch Brahmanen im Recycling oder Kompost. Swami(ni)s üben ‚gehobeneres Seva‘ aus, welches die Sinne zum Teil wenig involviert und wenn eher Seh-, Hör- oder Tastsinn: (unter anderem) das Verfassen von Texten, Unterrichten, Musizieren und Komponieren, die Leitung der Matruvani-Zeitschrift, die Produktion von Schmuck.

Auch in den gewisse Aufgaben betreffenden Anweisungen und ästhetischen Vorgaben wird eine Reihe von Hintergrundannahmen und Werten transportiert. Ein gutes Beispiel liefert das bereits erwähnte ‚Prasadgeben‘. Der Prasadgeber sitzt direkt neben Amma und legt ihr, sobald sie die Hand aufhält, das Prasad in ihre Hand. Damit man diese Bewegung richtig ausführt, wird man zuvor kurz geschult. Und auch jedes Mal, bevor man Prasad geben darf, erfolgt eine erneute Einweisung mit Kontrolle. Am Rand der Bühne befindet sich ein(e) *prasad-queue-assistant*, die oder der den *devotees*, die Prasad geben möchten, das erste zu reichende Prasad überreicht, welches ihr oder ihm probeweise zurück in die Hand gegeben werden muss, und zwar genau dann, wenn die Hand leicht geöffnet wird. Man muss die Hand also, wie später

⁴²⁸ Der Gestank ist zum Teil sehr penetrant, da sich sehr viele Essensreste oder ab und an auch Tierkadaver im Müll befinden. Bei schönem Wetter erfolgt das früh morgens stattfindende besonders unangenehme Vorsortieren vor der Recycling-Halle am Strand, wobei während der unangenehmen Arbeit die schöne Aussicht auf den Ozean genossen werden kann und die Geruchsbelästigung im Freien etwas abgemildert wird.

⁴²⁹ Laut Aussage einiger *ashramites* spiegelt sich in der Hierarchie des Seva auch die traditionelle indische Kastenordnung, die laut Ammas Lehre und offizieller Haltung des MAM allerdings strikt abgelehnt wird. ‚Inoffiziell‘ würde aber auch in der Ashramgemeinschaft dem Kastensystem gefolgt: „Putzen oder sowas, das machen alles Niedrigkastige, auch wenn das offiziell verpönt ist. (...) Du wirst nie einen Brahmanen im Recycling sehen, der fasst dir das einfach nicht an!“ (deutsche Langzeitbesucherin, GN 02/14).

Ammas Hand auch, sorgfältig beobachten und die leichte Öffnungsbewegung erkennen, um adäquat und auf die gewünschte Weise zu reagieren. Das Prasad (meist ein Bonbon, eingewickelt in ein Rosenblatt) soll ‚sehr sanft‘ (so die Anweisung) in Ammas Hand gelegt werden, genau zwischen Daumen und Zeigefinger. Die vorsichtige Bewegung soll aber gleichzeitig schnell und gezielt ausgeführt werden, denn Zeit darf in keinem Fall verloren werden. Einen englischen *devotee*, welcher den Anforderungen offenbar nicht Genüge geleistet hat, fordert die *prasad-queue-assistant* auf: „Softer, do it very gently and softly, like butterfly!“ (FN 02/14). Mit diesen Anweisungen wird vermittelt, dass Amma äußerst kostbar, verletzlich und schützenswert und ihre Zeit wertvoll ist.

Ein weiteres Beispiel bietet das Kehren der Bereiche vor Ammas Haus und des Wohnbereiches der Swami(ni)s. Diese Tätigkeit muss barfüßig und in absoluter Stille ausgeführt werden, es werden spezielle, nur für diesen Bereich verwendete und gekennzeichnete Besen und Schaufeln verwendet. Dadurch werden die Bedeutung dieses Sevas sowie die Bedeutung der Orte und gewisser Personen gesteigert. In der Ästhetik spiegelt sich eine gewisse Wertigkeit und Hierarchie.

Die Arbeit lenkt zudem die Bewegungsabläufe und -spielräume der *ashramites* in hohem Maße, da sie die meiste Zeit des Tages mit Seva zubringen. Es regelt die Art und Weise, in welcher sie sich bewegen und an welchen Orten sie sich aufhalten (dürfen). Mancher Dienst muss in unangenehmer Körperhaltung durchgeführt werden, wie zum Beispiel das *positioning*, bei welchem während der Darshans neben Amma in äußerster Enge auf dem Boden gekniet werden muss, um die Füße der Umarmten zurechtzurücken. Auch erfordert manches Seva, die Bewegungen der Mata genau zu beobachten und die eigenen anzupassen oder im Vorhinein über ihr Verhalten zu spekulieren.⁴³⁰

Arbeit beziehungsweise ihre spezifischen Bewegungsabläufe schreiben sich darüber hinaus in die Körper ein und verändern sie. So formt die den Körper und Bewegungssinn stark ansprechende Gartenarbeit nach und nach die ausführenden Körper: Die Haut an den Fingerkuppen verfärbt sich nach einigen Wochen der Arbeit im Tulasi-Garten durch den Kontakt mit den Blättern gelblich, Muskeln verändern sich besonders durch das Kraft erfordernde Jäten oder Umgraben.

Seva kann zudem die Qualität der Sinneswahrnehmung beziehungsweise deren Bewertung verändern. So verschwindet bei vielen der anfangs empfundene Ekel beim Müllsortieren oder beim *worm-harvesting* – „man wird hemmungsloser“ (deutscher Besucher, GN 10/12).

⁴³⁰ Beispielsweise wird regelmäßig aufgereggt darüber diskutiert, wo und wann genau Amma auf dem Weg zur Bühne entlang gehen wird, da ihr *path* kurz zuvor geputzt werden muss.

Gerüche oder die taktile Erfahrung des Kontakts mit den Würmern werden mit der Zeit weniger intensiv oder weniger abstoßend wahrgenommen.

4 Conclusio

Der rote Faden dieser Arbeit sind ästhetische und atmosphärische Ausdrucksformen, Erfahrungen und Wahrnehmungsweisen im sozio-religiösen Kontext des MAM und vor allem in dessen Hauptsitz, dem Ashram Amritapuri. Dabei kann ein spezifisches ästhetisches Design oder ein ästhetischer Stil identifiziert werden, der verschiedenste Bereiche somato-sensorischer Erfahrung durchdringt. Auch spezifische Körperpraktiken und ein Körpergefühl können aufgezeigt werden.

Amritapuri oder auch die internationalen Programme sind Orte und soziale Settings, wo unterschiedlichste Menschen aus unterschiedlichen Kulturen zusammenkommen. Dabei ist auffällig, dass die heterogene internationale Gefolgschaft auf ähnliche Weise wahrnimmt und interpretiert. Obwohl die *devotees* aus verschiedensten sozio-kulturellen Kontexten stammen, erkennen und leben sie einen gemeinsamen ‚Spirit‘. Kulturell bedingte Wahrnehmungsunterschiede begegnen erstaunlich selten und nur vereinzelt, so zum Beispiel in Bezug auf die Wahrnehmung und Erfahrung von Menschenmassen, Nähe und Enge. Die kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten können mit dem ästhetischen Design und der Atmosphäre erklärt werden, welche einen erheblichen Einfluss auf die *devotees* auszuüben scheinen. Die ästhetischen Ausdrucksformen spiegeln und vermitteln auf unterschiedliche Weise, in den unterschiedlichsten sinnlich wahrnehmbaren Formen, Werte und Ideologie des MAM.

Das ästhetische Design, das im MAM von einigen wenigen bestimmt und geformt wird, zeichnet sich aus durch ein Vorherrschen weicher Stoffe und zarter Materialien, runder, weicher Formen, sanfter Berührung, harmonischer Klänge, süßer Düfte (wie Rosenduft), süßer Geschmäcker (zum Beispiel des Prasads oder des *Amrita Herbal Teas*). Die Architektur weist überwiegend gerade Linien und rechte Winkel auf, welche Orientierung und Sicherheit bieten. Dies alles verstärkt den Charakter einer eigenständigen, geschlossenen Welt des Friedens und Mitgefühls im Ashram, die sich von der Welt ‚draußen‘ unterscheidet, mit welcher aus Sicht der *devotees* (soziale) ‚Kälte‘, ‚Härte‘, Gewalt oder Leid verbunden wird. Somit wird über ästhetische Mittel das Ashram als heiliger Ort oder Heilsort konstruiert.

Ästhetische und atmosphärische Faktoren spielen im MAM eine zentrale Rolle in der religiösen Praxis, der religiösen Erfahrung, der Herstellung religiöser Wirklichkeit (Transzendenzerfahrung, Erleuchtungs-Erlebnis). Es findet sich ein vielfältiger Einsatz von ästhetischen Mitteln für religiöse Zwecke sowie begegnet die Sinnlichkeit der religiösen Praxis (zum Beispiel das Füttern). Alle Formen des Sadhana sind gebunden an sinnlich

wahrnehmbare Formen (Amma selbst, Götterabbildungen, heilige Gegenstände). Die spirituelle Praxis kann aber auch auf imaginäre, in der Imagination oder im ‚Geiste‘ wahrgenommene Formen gerichtet sein. Das Repertoire an ästhetischen Mitteln spricht alle Sinne an und umfasst: Musik und Klang, Bilder, Skulpturen, Malas, die Amma-Puppe, Vibhuti, Räucherwerk, Essenzen, Feuer, Blumen, Prasad, Bindis, Architektur.

Dabei wird im MAM mit wiederkehrenden (repetitiven) ästhetischen Elementen gearbeitet. *Devotees* können den eingesetzten Elementen (wie Musik oder Gerüchen) an den verschiedensten Orten zu den verschiedensten Zeiten wiederbegegnen und diese wiedererkennen. Die Erfahrung kann so im Inneren ‚andocken‘, Erinnerungen früherer Erlebnisse werden aktualisiert, ein Gefühl der Vertrautheit und Verbundenheit entsteht. Die *devotees* werden so auch an die Organisation gebunden.

Ein weiteres ästhetisches Konzept, welches an verschiedenen Stellen dieser Arbeit immer wieder begegnet, ist ‚Schönheit‘. Schönheit ist von Belang in der Guru-*devotee*-Beziehung – Amma gilt als schön, ihre Schönheit wird besonders zu Devi Bhava betont. Auch Devi oder Kali und Formen des Göttlichen im Allgemeinen gelten als schön, ihre Schönheit wird in Bhajans oftmals besungen. Und auch in Bezug auf Pujas und Homas wird deren Schönheit betont. Das Erleben von Schönheit kann als intensives ästhetisches Erlebnis bezeichnet werden, das zu einem spirituellen Erlebnis führen kann. So transzendieren *devotees* nach eigener Aussage durch das intensive Erleben von ‚Schönheit‘ ihr Alltagsbewusstsein. Darüber hinaus findet auch eine gewisse Gegenüberstellung der Hässlichkeit und Leidhaftigkeit der Welt mit der Schönheit des Göttlichen und Leidfreiheit der Erlösung statt, so zum Beispiel durch das Sprechen über das leidvolle weltliche Leben in Kontrast zur Darstellung der Schönheit Ammas beziehungsweise des Göttlichen.

Die herausstechende Besonderheit des MAM ist die Möglichkeit der Nähe, der körperlichen Berührung, des körperlichen Kontaktes mit dem Göttlichen – in Form von Ammas Person, die ihren Anhänger_innen ein ‚Anfassen des Un-Fassbaren‘ ermöglicht. Der intensive körperliche Kontakt, den die Umarmungen, aber auch andere Praktiken des MAM ermöglichen, durchbricht dabei Tabus, Reinheitsnormen und Konventionen der indischen Gesellschaft und der hinduistischen Kultur. Körperkontakt wird zum vorrangigen Mittel der Vermittlung religiöser Inhalte.

Die Bedeutung von Berührungen erfährt hinsichtlich der Religiosität und als religiöse Praxis häufig keine oder kaum Beachtung. Die vermeintlich dominanteren (beziehungsweise als dominanter angesehenen) Sinneseindrücke der Schau und des Hörens scheinen die Berührung

vergessen zu lassen (so bei Wilke/Moebus 2011, Pinard 1991). Jedoch ist in ganz Indien beobachtbar, dass heilige und verehrte Gegenstände wie Götterbilder von Gläubigen unterschiedlichster Richtungen berührt werden. Mit dieser Geste zollt man seinen Respekt und seine Ehrerbietung und stellt eine Verbindung und Verbundenheit zum Göttlichen dar und her.

Neben Berührung werden im MAM auch die anderen vier ‚klassischen‘ Sinne bedient. Der Sehsinn ist dabei der Sinn, der am meisten mit Wissen und Verstehen in Verbindung gebracht wird, so bedeutet Amma zu sehen auch, Amma zu verstehen und (als göttliche Inkarnation oder spirituelle Meisterin) zu erkennen. Auch dem Gehörsinn kommt große Bedeutung zu. Die ‚Wahrheit‘ kann auch gehört werden, oft innerlich. Die Stimme Ammas zu hören ist für *devotees*, auch wenn sie aufgrund von Sprachunkenntnis nichts vom Gesagten verstehen, bedeutsam. Devotionale Musik und das Singen von Bhajans genießen hohe Anerkennung. Amma oder dem Göttlichen werden bestimmte Gerüche und Geschmäcker zugeschrieben (süß und angenehm). Die Theorie ist verbreitet, dass Kommunikation mit Göttern vor allem über Duft stattfinden kann, da auch Götter einen Geruchssinn haben. Geister können durch Geruch Nahrung aufnehmen, auch Gottheiten nehmen durch Geruch Prasad auf (dies erkläre laut Sara die Verwendung von Räucherwerk, GN 11/15). Gleichzeitig wird Geschmack oft als Herausforderung und Hindernis auf dem spirituellen Weg bezeichnet. Sara beispielsweise stellt den Schokoladenkuchen (und damit den gustatorischen Genuss) der Erkenntnis der Wahrheit gegenüber („Will ich den Kuchen oder will ich die Gottesverwirklichung“, ISA1). Man könne den ‚Geschmack des Herzens‘ nicht erfahren, wenn man nicht den ‚Geschmack der Zunge‘ aufgibt. Das Ziel spirituell Strebender wäre der „taste of the heart“, das Herz zu schmecken, also Liebe, Mitgefühl und Erkenntnis zu erlangen (ebd.).

Da Amma verbreitet als inkarnierte Gottheit angesehen wird, kann das Göttlich unmittelbar über die menschlichen Sinne wahrgenommen werden. Andererseits wird den Sinnen und der Sinnlichkeit im Allgemeinen aber auch misstraut, denn mit den Sinnen kann letztlich nur *maya* (eine Illusion) erfasst werden. Wichtiger sei, innerlich zu spüren, ‚mit dem Herzen wahrzunehmen‘. Devotees sprechen daher häufig von ‚alternativen Sinneswahrnehmungen‘ oder Sinnesarten. Denn gerade hinsichtlich spiritueller Erfahrungen, der ‚Wahrnehmung des nicht-Wahrnehmbaren‘, kommen aus Sicht der *devotees* häufig mehr Sinne ins Spiel. Neben der ‚Wahrnehmung mit dem Herzen‘ wird ein ‚Spüren‘ erwähnt, häufig lokalisiert in der Bauchregion. Es wird von Körperempfindungen im Bereich des Brustraumes berichtet, also im Bereich des Herzens (ein Ziehen, Druck oder Schmerz). Das Spüren taucht auch häufig in

Zusammenhang mit ‚Atmosphäre‘ oder ‚Stimmung‘ auf, zum Beispiel mit der ‚spirituellen Atmosphäre‘ im Ashram, die sehr geschätzt wird. Zudem wird ‚Energie‘, ‚Kribbeln‘ oder ‚Leuchten‘ wahrgenommen, in oder vor der Stirn, im Scheitel. Interpretiert wird dies häufig als Wahrnehmung des Göttlichen beziehungsweise des *brahman* als Energie, die man spüren kann, zum Beispiel als Lebensenergie (*prana*). Körperlich geht damit auch eine wohlige Entspannung einher, ein allumfassendes Wohlgefühl, wobei die Wahrnehmung einzelner Körperteile oder des konkreten Körpers oft abnimmt.

Es konnten einige Wirksamkeiten und Funktionen ästhetischer Elemente ausgemacht werden. Durch die Versinnlichung des Göttlichen oder des Transzendenten im Allgemeinen wird es zunächst möglich, mit dem Göttlichen in Kontakt zu treten, Nähe herzustellen, eine Beziehung einzugehen, Kommunikation aufzunehmen (und damit das eigene Schicksal potentiell zu beeinflussen).

Die sinnlich ansprechenden Elemente sollen bezaubern, eine sinnliche Reizung und Befriedigung der *devotees* hervorzurufen. Auffällig ist an mehreren Stellen, dass die Ästhetik des Feldes von der alltäglichen abweicht, was auch durch die Bezeichnungen ‚Parallelwelt‘ oder ‚Mikrokosmos‘ deutlich wird. Die ästhetische Beschaffenheit und sensorische Ordnung dieser Parallelwelt, wie auch deren Schönheitskonzept und Wertigkeiten weichen von der ‚Normalwelt‘ in vielen Punkten ab. Sie bringen auch bestimmte außergewöhnliche Atmosphären mit sich und versetzen die *devotees* in bestimmte Stimmungen, führen zu spezifischen Gefühlen und letztlich zu außergewöhnlichen Erfahrungen, die die *devotees* häufig spirituell interpretieren. Dabei spielt auch eine Rolle, dass es sich häufig um gesamtsinnliche Arrangements handelt. Durch das Ansprechen aller Sinne kann religiöse Erfahrung als multimodale Erfahrung entstehen. Laut Sarukkai führt die ‚Versunkenheit in alle Sinne‘ zu einem Gefühl der Einheit. Einheit und Integration der Sinne hätten die Fähigkeit, neue Erfahrungen wie religiöse Erfahrung zu kreieren, wenn alle Sinne zusammenarbeiten, könnten wir ‚tatsächlich eine neue Welt sehen‘ (Sarukkai 2014: 300). Die *devotees* interpretieren vor allem die Erfahrung des Darshans, die mehr als die Umarmung beinhaltet und ein multisensorisches Ereignis darstellt, als eine spirituelle Einheitserfahrung und eine Art Erleuchtungserlebnis.

Durch ästhetische Elemente werden Narrative, Konzepte und Ideologien der Lehre des MAM bestätigt und bekräftigt. Mit ihrer Hilfe kann an den Lebensalltag angeschlossen werden, sie stellen eine Verknüpfung her zwischen spiritueller und alltäglicher Lebenswirklichkeit, Alltagserfahrung wird so zum spirituellen Erlebnis und zur göttlichen Begegnung. Ein

Beispiel stellen die Blüten einer Blume auf dem Ashramgelände dar, die ein Symbol für die Göttliche Mutter darstellen und im Text des Archana Erwähnung finden. Die Göttliche Mutter wie auch die Verehrungspraxis werden im Ashramalltag durch die Präsenz der Blüten immer wieder erinnert.

Ästhetische Mittel sollen zudem Gefühle evozieren, das ist beabsichtigter Zweck des Einsatzes ästhetischer Mittel im Ashram, wie uns in aller Deutlichkeit einige Male kundgetan wurde. Anders als äußere Ge- und Verbote und Regeln wird so in das Innenleben der Akteure auf subtilere Weise eingegriffen. Gewisse Gefühle, Gedanken und in der Folge auch Verhaltensweisen sollen hervorgerufen werden, indem sinnliche Eindrücke und Formen zu gewissen Stimmungen führen, wie die Entwicklung von Bhakti, Hingabe, Demut, Liebe. Auch Sadhana wie die Meditation oder Yoga verändert zum Teil die Wahrnehmung der *devotees*, die Bewegungen und Körper (zum Beispiel Yoga: Eine Disziplinierung des Körpers erfolgt über Überzeugungen, wie dass das *prana* nur durch eine gerade Wirbelsäule aufsteigen kann und dies zu Erleuchtung führt). Dabei verändern sich nicht nur Körper – Devotees berichten von Veränderungen ihrer inneren Haltung, von einer Intensivierung von Gefühlen der Hingabe und Liebe sowie einer Verfestigung ihrer religiösen Einstellung durch regelmäßige Körperpraktiken wie Niederknien, Niederwerfungen oder auch Yoga.

Eine gewisse Ambivalenz zwischen der Lehre und der ästhetischen Dichte der spirituellen Praxis ist im MAM auffällig. Der Körper – und damit auch Ästhetik – sollen laut der Lehre überwunden werden, gleichzeitig wird er stark eingesetzt, um die *devotees* (über ästhetische und atmosphärische Mittel) zu binden.

Häufig wird eine Deutung spiritueller Praktiken und Erlebnisse abgelehnt, zu viel Wissen als bedrohlich (für die spirituelle Erfahrung) angesehen und die Erfahrungsebene oder ein inhärenter ‚ästhetischer Sinn‘ (vgl. Münster 2001) in den Vordergrund gestellt. Dennoch ist eine über das körperliche Erfahren hinausgehende Deutung und Wirkung vorhanden. Sinn oder Sinnhaftigkeit werden zugeschrieben, wenn auch häufig nicht konkret und klar ausformuliert. Die Erfahrungen werden zu einem Wissens- und Überzeugungshintergrund in Beziehung gesetzt (letztlich zum *Advaita Vedanta*). So werden Körper und Ästhetik in der spirituellen Praxis in Verbindung mit etwas über sie Hinausweisendes gebracht, ein ‚spiritueller Mehrwert‘ wird immer mitgedacht. Ein indischer *devotee* bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „We go beyond the senses through the senses“ (GN 08/12). Wir sollten die Sinne voll auskosten, um sie dann loslassen zu können. Nur das, was man kenne, könne man bewusst ablegen oder meiden. Nur wenn man sinnlich genieße, würde man

sich der Vergänglichkeit des sinnlichen Genusses bewusst. Und nur was man bewusst wahrnehme (und je stärker ein Reiz ist, desto leichter ist er bewusst wahrzunehmen), könne man beiseitelegen und überwinden. So stellen die Sinnesfreuden – aus Sicht der *devotees* – letztlich ein Mittel zum Zweck ihrer Überwindung dar. Ob dies gelingen mag oder nicht, sei dahingestellt. Im Vorangegangenen wurde dargelegt, wie wirkmächtig Atmosphären und Ästhetik sind – hinsichtlich der Bindung der *devotees* an die religiöse Gemeinschaft, Lehre und Praxis des MAM, aber auch hinsichtlich der sozialen Wirkung von Ästhetik und Atmosphäre, die die *devotees* auch untereinander binden und Gemeinschafts- und Solidaritätsgefühle entstehen lassen.

5 Literaturverzeichnis

- Abraham, A. (2002): Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag. 1. Aufl. Wiesbaden: Westdt. Verlag.
- Adorno, T.W.; Leppert, R.D. (2002): Essays on music. Unter Mitarbeit von Susan H. Gillespie. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Alkemeyer, T. (Hg.) (2003): Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Apfelauer, G. (2011): Singen und Sprechen. Musikwissenschaftlich-linguistische Unterschiede der beiden menschlichen Lautäußerungsformen. München: Utz.
- Appadurai, A. (1995): The production of locality. In: Richard Fardon (Hg.): Counterworks. Managing the diversity of knowledge. London, New York: Routledge, S. 204–225.
- Assmann, A.; Assmann, J. (Hg.) (1997): Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit. Band 1.
- Augé, M.; Herzlich, C. (Hg.) (1995): The meaning of illness. Anthropology, history and sociology. Australia: United States; Harwood Academic (v. 5).
- Babb, L. A. (1981): Glancing: Visual Interaction in Hinduism. In: Journal of Anthropological Research Vol. 37 (4), S. 387–401.
- Babb, L. A. (1983): The Physiology of Redemption. In: History of Religions (22, 4), S. 293–312.
- Barlösius, E. (2000): Über den gesellschaftlichen Sinn der Sinne. In: Koppetsch, C. (Hg.): Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität. Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, S. 17–37.
- Bäumer, B. (1969): Schöpfung als Spiel. Der Begriff *lila* im Hinduismus, seine philosophische und theologische Deutung. München: Uni-Druck.
- Baumgarten, A.G. (1986): Aesthetica. 3. Nachdruckauflage der Ausgabe Frankfurt a.d. Oder 1750. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
- Baumgarten, A.G.; Schweizer, H.R. (1983): Texte zur Grundlegung der Ästhetik. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: F. Meiner.
- Baumgarten, A.G.; Schweizer, H.R. (1988): Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58): Lateinisch-Deutsch. 2. Aufl. Hamburg: F. Meiner.
- Becker, J. (2013): Drücken an Drücken. Knuddel-Guru „Amma“ in Berlin. Hg. v. spiegel online. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/panorama/amma-in-berlin-besuch-beim-indischen-schmuse-guru-a-930344.html>, zuletzt geprüft am 22.10.18.
- Bendix, R. (2006): Was über das Auge hinausgeht: Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Band 102, Heft 1). S. 71–85.
- Berger, P.; Heidemann, F. (Hg.) (2013): The modern anthropology of India. Ethnography, themes and theory. London, New York: Routledge.

Biernacki, L. (2004): Shree Maa of Kamakkhya. In: Karen Pechilis (Hg.): The graceful guru. Hindu female gurus in India and the United States. New York: Oxford University Press, S. 179–202.

Blake, R. (2011): Ethnographies of Touch and Touching Ethnographies: Some Prospects for Touch in Anthropological Enquiries. In: Anthropology Matters Journal (Vol. 13 (1)), S. 1–12.

Bluma, L. (2012): Kontrollierte Arbeit - disziplinierte Körper? Zur Sozial- und Kulturgeschichte der Industriearbeit im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld: Transcript.

Böhme, G. (1995): Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böhme, G. (2006): Architektur und Atmosphäre. München: Fink.

Bossinger, W. (2013): Chanten. Eintauchen in die Welt des heilsamen Singens. München: Irisiana.

Bourdieu, P. (2012): Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Breidenstein, G.; Hirschauer, S.; Kalthoff, H.; Nieswand, B. (2015): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. 2. überarbeitete Auflage. Konstanz: UTB Verlagsgesellschaft mbH.

Brück, M.v. (Hrsg.) (2008): Bhagavad Gita. Der Gesang des Erhabenen. Frankfurt am Main, Leipzig: Verl. der Weltreligionen.

Burkart, G. (2000): Zwischen Körper und Klasse. Zur Kulturbedeutung der Haare. In: Koppetsch, C. (Hg.): Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität. Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz. S. 61–98.

Bühnemann, G. (1986): Stotramālā. „An die Götter“: eine Auswahl von Sanskrithymnen in deutscher Übersetzung. Wichtrach [Switzerland]: Institut für Indologie.

Bühnemann, G. (1988): Puja. A Study in Smarta Ritual. Wien: Ernst Becvar.

Bündgens, J.; Vasseur, C. (2015): Spiritualität der Wahrnehmung. Einführung und Einübung. Freiburg, Br., München: Alber.

Cancik, H. (1990): Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, Silve I 1: Ecus Maximus Domitiani Imperatoris. In: Theodorus P. van Baaren (Hg.): Genres in visual representations: proceedings of a conference held in 1986 by invitation of the Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg (Federal Republic of Germany). Leiden: Brill, S. 51–68.

Cancik, H.; Mohr, H. (1988): Religionsästhetik. In: Cancik, H., Gladigow, B. und Laubscher, M. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band I. Stuttgart: Kohlhammer, S. 121–156.

Carpenter, E. (1973): Eskimo Realities. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Carpenter, E. (1994): Sinnes Täuschung. Wie die Medien unsere Wahrnehmung verändern. München: Trickster.

- Carrington, P. (1980): Das große Buch der Meditation. Bern, München: Scherz.
- Chandna, H.L (2009): Die Bhakti-Tradition im Hinduismus. Die gegenwärtige Bhakti-Praxis in Vrndavana (Mathura): Eine empirische Studie. Köln, Univ., Diss., 2009.
- Chandra, S. (1998): Encyclopaedia of Hindu Gods and Goddesses. New Delhi: Sarup&Sons.
- Chapple, C. K. (2009-): Meditation. In: Jacobsen, K. A., Basu, H., Malinar, A. und Narayanan, V. (Hg.): Brill's encyclopedia of Hinduism. Volume II. Leiden, Boston: Brill, S. 822–826.
- Charpentier, M.-T. (2010): Indian female gurus in contemporary Hinduism. A study of central aspects and expressions of their religious leadership. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Christmann, H. (2001): Die Spaßgesellschaft und ihre Folgen. Von „Big Brother“ bis in den Hörsaal: Zehn Autoren schildern „Verdummung“ in der Fun-Gesellschaft. FAZ (Feuilleton). Online verfügbar unter <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/gesellschaft-die-spassgesellschaft-und-ihre-folgen-130081.html>, zuletzt geprüft am 10.4.13.
- Classen, C. (1993): Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures. London, New York: Routledge.
- Classen, C. (1997): Foundations for an Anthropology of the Senses. In: International Social Science Journal (153), S. 401–412.
- Classen, C. (Hg.) (2005): The Book of Touch: Berg Publishers.
- Classen, C. (2012): The deepest sense. A cultural history of touch. Urbana: University of Illinois Press.
- Corbin, A. (1984): Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs. Berlin: Wagenbach.
- Corbin, A. (1995): Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Crossley, N. (2013): Habit and Habitus. In: Body & Society Vol.19 (2&3).
- Dev, K.V (2000): Die tausend Namen der göttlichen Mutter. Śrī Lalitā-sahasranāma. Linz/Rhein, Steinmaur: Verein Amrita; Amrita-Vereinigung (Schweiz).
- Diefenbach-Popov, N. (2011): Überlegungen zum Phänomen des Glamours als einer Ersatzreligion der Moderne. In: Wilhelm-Ludwig u.a Federlin (Hg.): Was ist Religion? Beiträge zur Religionsforschung; Edmund Weber zum 70. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Edmund Weber. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Wien [u.a.]: Lang.
- Diekmann, A. (2009): Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Douglas, Mary (1981): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Douglas, M.; Luchesi, B. (1992): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Dumont, L. (1970): *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Durkheim, E. (2010): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 1. Aufl. Frankfurt am Main, Leipzig: Verl. der Weltreligionen.
- Eck, D.L. (1985): *Darsán, seeing the divine image in India*. 2. Aufl. Chambersburg, Pa: Anima Books.
- Ede, Y.v. (2009): *Sensuous Anthropology: Sense and Sensibility and the Rehabilitation of Skill*. In: *ANTHROPOLOGICAL NOTEBOOKS* 15 (2), S. 61–75.
- Edensor, T. (2010): Walking in rhythms, regulation, style and the flow of experience. In: *Visual Studies* Vol. 25; No. 1, S. 69–79.
- Elias, N. (1997): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Emrich, H.M. (2017). *Welche Farbe hat der Montag? Synästhesie: das Leben mit verknüpften Sinnen*. Stuttgart, Leipzig: S. Hirzel Verlag.
- Engert, R. (2014): *Bhakti-Yoga – Der Yoga der Liebe. Ein spiritueller Meister des Bhakti-Yoga zu Besuch in Deutschland*. In: *Tattva Viveka* (61). Online verfügbar unter <http://www.tattva.de/bhakti-yoga-der-liebe/>, zuletzt geprüft am 15.6.15.
- Ernst, C.; Paul, H. (Hg.) (2014): *Präsenz und implizites Wissen*. 1. Aufl. Bielefeld: Transcript.
- Eulenberger, I. (2008): *Die Macht der Schönheit - mythische Ästhetik und Moderne*. In: Münzel, M. und Streck, B. (Hg.): *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Marburg: Föderverein "Völkerkunde in Marburg", S. 145–180.
- Fairhurst, M.T.; Travers, E.; Hayward, V.; Deroy, O. (2018). Confidence is higher in touch than in vision in cases of perceptual ambiguity. In: *Scientific Reports*, Vol. 8, Art.No. 15604; <https://www.nature.com/articles/s41598-018-34052-z#ref-CR8>, zuletzt geprüft am 24.10.18.
- Field, T. (2003): *Touch*. Cambridge, Mass., London: MIT (A Bradford book).
- Fischer-Schreiber, I. (Hg.) (1994): *Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen*. Bern: Scherz.
- Flick, U. (1995). *Qualitative Forschung : Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Flood, G. (1996): *An introduction to Hinduism*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.
- Fuhrmann, B. (2009): 'Ethnography with Tears?': Krankheit und Hexerei als leibliche Erkenntniszugänge. In: Peter Berger (Hg.): *Feldforschung/Fieldwork. Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten /Social Realities in Anthropological Perspectives*. 1. Aufl. Berlin: Weißensee-Verlag (Berliner Beiträge zur Ethnologie, Bd. 15), S. 177–212.
- Fuller, C. J. (1992): *The camphor flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Gaut, B.N.; Lopes, D. (Hg.) (2005): *The Routledge companion to aesthetics*. 2. Aufl. London, New York: Routledge.
- Gebauer, G. (2010): Die Geste als Vermittlung von Allgemeinheit und Ich. In: C. Wulf und E. Fischer-Lichte (Hg.): *Gesten. Inszenierung, Aufführung, Praxis*. Paderborn: Fink, S. 317–326.
- Geertz, C. (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gellner, D. N. (2001): *The anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian themes*. New Delhi, New York: Oxford University Press.
- Gerund, K. (2014): „Alle Menschen werden Schwestern?“ Präsenz, implizites Wissen und feministische Solidarität. In: Ernst, C. und Paul, H. (Hg.): *Präsenz und implizites Wissen*. 1. Aufl. Bielefeld: Transcript (Präsenz und implizites Wissen, 1), 185–209.
- Ghandi, A. (1999): Die Lehren aus Sevagram Ashram. In: Frances Hesselbein (Hg.): *Die soziale Gemeinschaft der Zukunft*. Düsseldorf, München: Econ, S. 96–103.
- Gibson, J.J. (2015): *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press.
- Giersch, U. (1984): Der gemessene Schritt als Sinn des Körpers: Gehkünste und Kunstgänge. In: Kamper, D. und Wulf, C. (Hg.): *Das Schwinden der Sinne*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 261–273.
- Girtler, R. (2004): *10 Gebote der Feldforschung*. Münster, Wien: Lit.
- Gladigow, B. (1988): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Cancik, H., Gladigow, B. und Laubscher, M. (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band I. Stuttgart: Kohlhammer, S. 26–38.
- Glaser, B.G.; Strauss, A.L.; Paul, A.T. (2010): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. 3. Aufl. Bern: Huber.
- Goffman, E. (1982): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, E. (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, E. (1993): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, E. (2001): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Ungekürzte Taschenbuchausg. München, Zürich: Piper.
- Gonda, J. (1963): *Die Religionen Indiens*. Band 2. Der jüngere Hinduismus. Stuttgart, Berlin [u.a.]: Kohlhammer.
- Grieser, A. (2015): *Aesthetics*. In: A. R. Segal und K.v. Stuckrad (Hg.): *Vocabulary for the Study of Religion*. Vol. 1. Leiden, Boston: Brill, S. 14–23.
- Grieser, A., Johnston, J. (2017). *Aesthetics of religion: a connective concept*. Berlin; Boston: De Gruyter.

- Griffiths, B.; Brück, M.v. (1993): *Bhagavad Gita*. Mit einem spirituellen Kommentar von Bede Griffiths. Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet und erläutert von Michael von Brück. München: Kösel.
- Grimshaw, A. (2001): *The Ethnographers Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gugutzer, R. (Hg.) (2006): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: Transcript.
- Gugutzer, R. (2015): *Soziologie des Körpers*. 5., vollst. überarb. Aufl. Bielefeld: Transcript.
- Gyan, S.C. (1980): *Sivananda and his Ashram*. Madras: Christian Literature Soc.
- Haack, F.-W. (1982): *Guruismus und Guru-Bewegungen*. Großbd. München: Evang. Presseverb. für Bayern.
- Hall, E. T. (1966): *The hidden dimension*. New York: Anchor Books.
- Hall, E. T. (1968): *Proxemics*. In: *Current Anthropology* (Vol. 9 No. 2/3), S. 83–108.
- Hall, E. T. (1976): *Die Sprache des Raumes*. Düsseldorf: Schwann.
- Hallpike, C. R. (1969): *Social Hair*. In: *Man* (Vol. 4 Nr. 2), S. 256–264.
- Hancock, M. (2009-): *Domestic Rituals*. In: Jacobsen, K.A., Basu, H., Malinar, A. und Narayanan, V. (Hg.): *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Volume II. Leiden, Boston: Brill, S. 347–360.
- Harding, E. U. (1998): *Kali. The black Goddess of Dakshineswar*. 1. Indian ed. Delhi: Motilal Banarsi Dass.
- Hasse, J. (2012): *Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume*. Berlin: Jovis.
- Heffernan, T. J. (1988): *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1980): *Vorlesungen über die Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.
- Heidemann, F., Demmer, U. (2003): *Wenn die Götter sichtbar werden*. In: *forschung. Das Magazin der Deutschen Forschungsgemeinschaft* (1), S. 12–15.
- Heidemann, F. (2011): *Ethnologie*. Stuttgart: UTB.
- Heidemann, F. (2013): *Social aesthetics of proximity. The cultural dimension of movement and space in South India*. In: *Aesthetics* 23 (1) June 2013, S. 49–67.
- Hettlage, R.; Bellebaum, A. (2016): *Alltagsmoralen. Die kulturelle Beeinflussung der fünf Sinne*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hiltebeitel, Alf; Erndl, Kathleen M. (Hg.) (2000): *Is the goddess a feminist? The politics of South Asian goddesses*. New York: New York University Press.
- Hirschauer, S. (2001): *Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 30 (6), S. 429–451.
- Hirschauer, S.; Amann, K. (1997): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Horn, K.-P. (1982): Rebellion gegen den Verstand ? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung über deutsche Neo-Sannyasins in Poona. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin.
- Howes, D. (Hg.) (1991a): The Varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press.
- Howes, D. (1991b): Olfaction and Transition. In: D. Howes (Hg.): The Varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, S. 128–147.
- Howes, D. (2003): Sensual relations. Engaging the senses in culture and social theory. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Howes, D. (2005a): Empire of the senses. The sensual culture reader. Oxford, New York: Berg.
- Howes, D. (2005b): Skinscapes. In: Constance Classen (Hg.): The Book of Touch: Berg Publishers, S. 27–39.
- Howes, D. (Hg.) (2014): A cultural history of the senses in the Modern Age. [1920 - 2000]. London: Bloomsbury Academic.
- Howes, D./Classen, C. (1991): Sounding Sensory Profiles. In: D. Howes (Hg.): The Varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, S. 257–288.
- Howes, D.; Classen, C. (2014): Ways of sensing. Understanding the senses in society. London: Routledge.
- Hudson, E. T. (2013): Disorienting dharma. Ethics and the aesthetics of suffering in the *mahābhārata*. New York: Oxford University Press.
- Huffer, A. J. (2011): Hinduism without Religion: Amma's Movement in America. In: CrossCurrents (Vol. 61 No.3).
- Hüwelmeier, G. (2004a): Nährinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann.
- Hüwelmeier, G. (2004b): Global Players - Global Prayers. Gender und Migration in transnationalen religiösen Räumen. In: Zeitschrift für Volkskunde 100., S. 161–175.
- Ingold, T. (2000): The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling & skill. London, New York: Routledge.
- Ingold, T. (2004): Culture On the Ground. The World Perceived Through the Feet. In: Journal of Material Culture Vol. 9 (3), S. 315–340.
- Ingold, T. (2011a): Being alive. Essays on movement, knowledge and description. London, New York: Routledge.
- Ingold, T. (2011b): Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. In: Social Anthropology/Anthropologie Sociale (2010) 18, 3 (19,3), S. 313–317.
- Ingold, T.; Vergunst, J. L. (Hg.) (2008): Ways of walking. Ethnography and Practice on Foot. Farnham, Burlington, Vt: Ashgate.
- Jackson, A. (1968): Sound and Ritual. In: Man (Vol. 3 (2)), S. 293–299.

- Jackson, M. (1995): *At home in the world*. Durham [etc.]: Duke University Press.
- Jahoda, M.; Lazarsfeld, P. F.; Zeisel, H. (1975): *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Johnson, W. J. (2010): *A dictionary of Hinduism*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Kalekin-Fishman, D.; Low, K. (Hg.) (2010): *Everyday life in Asia. Social perspectives on the senses*. Burlington, VT: Ashgate.
- Kalekin-Fishman, D. (2010): Sounds that Unite, Sounds that Divide: Pervasive Rituals in a Middle Eastern Society. In: Devorah Kalekin-Fishman und Low, Kelvin E. Y (Hg.): *Everyday life in Asia. Social perspectives on the senses*. Burlington, VT: Ashgate, S. 19–39.
- Kammler, C. (2008): *Foucault-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Kapferer, B. (1983): *A celebration of demons. Exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka*. 1. Aufl. Bloomington: Indiana University Press.
- Karaflogka, A. (2006): *E-religion. A critical appraisal of religious discourse on the World Wide Web*. London, Oakville, CT: Equinox.
- Kasten, I. (2010): Körper und Bewegung in der Frauenmystik. Die Entmächtigung des Körpers, die Macht der Imagination und die Schrift. In: Gunter Gebauer und Christoph Wulf (Hg.): *Emotion, Bewegung, Körper*. Berlin: Akad.-Verl (Bd. 19, H. 1), S. 143–152.
- Keifenheim, B. (2000): *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Kermani, N. (1999): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H. Beck.
- Kleeman, J. (2008): Amma, the hugging saint. Hg. v. The Guardian. Online verfügbar unter <http://www.guardian.co.uk/world/2008/oct/24/religion-india>, zuletzt geprüft am 18.1.18.
- Klöcker, M.; Tworuschka, U. (2005): *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Knoblauch, H. (2003): *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn, München [u.a.]: Schöningh (UTB, 2409).
- Knott, K. (2009): *Der Hinduismus. Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam **5108746.
- Koch, A. (2007): *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. München: München, Univ., Habil.-Schr.
- Kohl, K.-H. (2003): *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Beck.
- Laack, I. (2011): *Religion und Musik in Glastonbury. Eine Fallstudie zu gegenwärtigen Formen religiöser Identitätsdiskurse*. 1. Aufl. Göttingen, Niedersachs: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Largey, G.P; Watson, D. R. (1972): The Sociology of Odors. In: American Journal of Sociology.
- Lavagno, C. (2011): Michel Foucault: Ethnologie der eigenen Kultur. In: S. Moebius und D. Quadflieg (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 46–54.
- Lucia, A. J. (2009): Mata Amritanandamayi Mission Trust and Embracing The World. In: Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar und Vasudha Narayanan (Hg.): Brill's encyclopedia of Hinduism. Volume V. Leiden, Boston: Brill (Handbook of oriental studies. Section two, India Handbuch der Orientalistik, v. 22/1), S. 523–530.
- Lucia, A. J. (2014a): Reflections of Amma. Devotees in a global embrace. Berkeley: University of California Press.
- Lucia, A. J. (2014b): “Give Me Sevā Overtime”: Selfless Service and Humanitarianism in Mata Amritanandamayi’s Transnational Guru Movement. In: History of Religions (Vol. 54 No. 2), S. 188–207.
- MacDougall, D. (1999): Social Aesthetics and The Doon School. In: Visual Anthropology Review 15 (1), S. 3–20.
- MacDougall, D. (2006): The Corporeal Image. Film, Ethnography, and the Senses. Princeton: Princeton University Press.
- MacDougall, D. (2007): The Experience of Color. In: *senses&society* (Volume 2, Issue 1), S. 5–26.
- Maffesoli, M. (1996). The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society. London: Sage.
- Mahajan, S. (2012): Sanctified. Experiences. In: Matruvani (Vol. 24 No.2), S. 33–38.
- Malinowski, B. (2002 [1922]): Argonauts of the western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanisian New Guinea. London: Routledge.
- Mata Amritanandamayi; Swami Amritaswarupananda (2006): Erwacht, Kinder! Gespräche mit Mata Amritanandamayi Band IX. Amritapuri. Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Mata Amritanandamayi Mission Trust (Hg.) (2003): My first Darshan. A Collection of Stories from around the World. Volume 1. Amritapuri. Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Mata Amritanandamayi Mission Trust (Hg.) (2004): Puja - The Process of Ritualistic Worship. Amritapuri, Kollam, Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Mata Amritanandamayi Mission Trust (2011): Amritapuri Archana-Buch. Mit deutscher Übersetzung. Amritapuri, Kollam, Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Mauss, M. (1975): Soziologie und Anthropologie. Band 2. Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellung, Körpertechniken, Begriff der Person. München: Hanser.
- Merleau-Ponty, M. (1958): Phenomenology of Perception. London, New York: Routledge.

- Meyer, B. (Hg.) (2009): *Aesthetic formations. Media, religion, and the senses*. 1. Aufl. New York: Palgrave Macmillan.
- Meyer, B./Verrips J. (2008): *Aesthetics*. In: David Morgan (Hg.): *Key words in religion, media and culture*. New York, London: Routledge, S. 20–30.
- Michaels, A. (2010): Göttern schüttelt man nicht die Hände. Grußgesten im hinduistischen Ritual. In: C. Wulf und E. Fischer-Lichte (Hg.): *Gesten. Inszenierung, Aufführung, Praxis*. Paderborn: Fink, S. 91–103.
- Michaels, A. (2012): *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Michaels, A.; Wulf, C. (2009): *Rethinking the Body: An Introduction*. In: Axel Michaels und Christoph Wulf (Hg.): *The body in India. Ritual, transgression, performativity*. [Berlin]: Akademie Verlag (Bd. 18, Heft 1 (2009)), S. 9–24.
- Michaels, A.; Wulf, C. (Hg.) (2014): *Exploring the Senses*. London, New York, New Delhi: Routledge.
- Mittwede, M. (1992): *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit-Deutsch*. Bonn: Sathya Sai Vereinigung.
- Mohr, H. (2000): Wahrnehmung/Sinnessystem. In: Metzler (Hg.): *Metzler Lexikon Religion* 3. Stuttgart: Metzler, S. 620–633.
- Mohr, H. (2003): Kultischer Reizausschluß. In: Susanne Lanwerd (Hg.): *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*. Luxembourg: EurAssoc (2), S. 47–67.
- Mohr, H. (2004): Religion in Bewegung - Religionsästhetische Überlegungen zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* (55), S. 310–324.
- Moreno, M. (1992): *Pancamirtam: God's Washings as Food*. In: R. S. Khare (Hg.): *The Eternal food. Gastronomic ideas and experiences of Hindus and Buddhists*. Albany: State University of New York Press, S. 147–178.
- Moser, H.; Younger, P. (2013): *Kerala. Plurality and consensus*. In: Berger, P. und Heidemann, F. (Hg.): *The modern anthropology of India. Ethnography, themes and theory*. London, New York: Routledge, S. 136–156.
- Müller, S. (2001): Psychophysik willkürlicher Bewegungen: Kinästhesie der Geschwindigkeit. Eine neuartige Methode zur erstmaligen Erhebung von Unterschiedsschwellen in der kinästhetischen Wahrnehmung der Geschwindigkeit von willkürlich ausgeführten Armbewegungen. Online verfügbar unter <http://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DocumentServlet?id=2135>, zuletzt geprüft am 12.6.15.
- Münster, D. (2001): *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag (Edition Anacon).
- Münzel, M.; Streck, B. (Hg.) (2008): *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Marburg: Föderverein "Völkerkunde in Marburg".
- Oesterreicher-Mollwo, M. (1983): *Herder-Lexikon, Symbole. Symbole* // Mit über 1000 Stichworten sowie 450 Abbildungen. 6. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Osammor, C. (2012): Amma umarmt Berlin. Hg. v. Eduard Aman (SEIN online). Berlin. Online verfügbar unter <https://www.sein.de/amma-umarmt-berlin/>, zuletzt geprüft am 22.10.18.
- Padoux, A. (1992): *Vāc. The concept of the word in selected Hindu Tantras*. Delhi: Sri Satguru Publications (Sri Garib Das Oriental Series, No. 155).
- Pandya, S. P. (2017): Lifelong commitment to ascetic life and orders: Hindu women renunciants in India. In: *Cogent Social Sciences*, S. 1–14. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1080/23311886.2017.1293469>, zuletzt geprüft am 30.1.18.
- Pechilis, K. (Hg.) (2004): *The graceful guru. Hindu female gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press.
- Peloquin, S. M. (1989): Helping through touch: The embodiment of caring. In: *Journal of religion and health* 28 (4), S. 299–322.
- Pinard, S. (1991): A taste of India. On the Role of Gustation in the Hindu Sensorium. In: D. Howes (Hg.): *The Varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, S. 221–230.
- Pink, S. (2009): *Doing sensory ethnography*. Los Angeles, London: SAGE.
- Pink, S.; Howes, D. (2010): The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses. In: *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (18, 3), S. 331–340.
- Pinney, C. (2004): *Photos of the gods. The printed image and political struggle in India*. London: Reaktion.
- Platz, T. (2006): *Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin: Weißensee-Verl. (Berliner Beiträge zur Ethnologie, 10).
- Polig, S. (2003): Südindien: Die lange Nacht der Umarmungen. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/reise/fernweh/suedindien-die-lange-nacht-der-umarmungen-a-257163.html>.
- Portmann, A. (2003): *Kochen und Essen als implizite Religion. Lebenswelt, Sinnstiftung und alimentäre Praxis*. Münster: Waxmann.
- Preston, J. (1983): *Mother worship. Theme and variations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Prinz, U. (2008): Von der Schönheit zur Unsichtbarkeit. Über die Ästhetik der Verwandlung im amazonischen Tiefland. In: Mark Münzel und Bernhard Streck (Hg.): *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg", S. 181–188.
- Prohl, I. (2015): *Aesthetics*. In: S. Brent Plate (Hg.): *Key Terms in Material Religion*. 1st publ. London [u.a.]: Bloomsbury Academic, S. 9–15.
- Pujyasri Chandrasekharendra Saraswati (2011): *The Vedas. The mystery of Karma. An exposition of the law of karma*. 1st ed. Chennai: Bharatiya Vidya Bhavan (Bhavan's book university).
- Rao, N. (2009): *Sri Maha Ganapathi Homam Laghu Paddhati (Short Procedure)*. Online verfügbar unter

http://www.vedicastrologer.org/homa/ganapathi/maha_ganapati_homam_sanskrit.pdf, zuletzt geprüft am 18.9.18.

Rauh, A. (2012): Die besondere Atmosphäre. Ästhetische Feldforschungen. Bielefeld: Transcript.

Rawson, P. (1973): The Art of Tantra. London: Thames and Hudson.

Ries, J. (2008): Ver-Körperungen des Heiligen. Notizen zur Körperästhetik der Zigeunerkulturen. In: Mark Münzel und Bernhard Streck (Hg.): Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005. Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg", S. 109–130.

Rittelmeyer, C. (1996): Synästhesien. Entwurf zu einer empirischen Phänomenologie der Sinneswahrnehmung. In: Klaus Mollenhauer und Johannes Bilstein (Hg.): Aisthesis, Ästhetik. Zwischen Wahrnehmung und Bewusstsein. Dr. nach Typoskript. Weinheim: Dt. Studien-Verl, S. 138–152.

Ritzer, G. (2006): Die McDonaldisierung der Gesellschaft. 4., völlig neue Aufl. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.

Rodrigues, H. (2006): Introducing Hinduism. New York, London: Routledge.

Rottmann, K. (2012): Versuchen Sie nicht, die „Umarmerin“ auszutricksen! Online verfügbar unter <https://www.welt.de/vermisches/article109665479/Versuchen-Sie-nicht-die-Umarmerin-auszutricksen.html>, zuletzt geprüft am 21.10.18.

Ruffing, R. (2009): Bruno Latour. Paderborn: Fink.

Rutherford, I. (2000): Theoria and Darśan: pilgrimage and vision in Greece and India. In: The Classical Quarterly 50, S. 133–146.

Sarukkai, S. (2014): Unity of the Senses in Indian Thought. In: A. Michaels und C. Wulf (Hg.): Exploring the Senses. London, New York, New Delhi: Routledge, S. 297–308.

Sax, W. (2010): Besessenheit, Gestik und Ritual: Der Fall des muslimischen Dämons Sayyid. In: C. Wulf und E. Fischer-Lichte (Hg.): Gesten. Inszenierung, Aufführung, Praxis. Paderborn: Fink, S. 104–115.

Schäfers, M. (1999): Jugend--Religion--Musik. Zur religiösen Dimension der Populärmusik und ihrer Bedeutung für die Jugendlichen heute. Münster: Lit (1).

Schleberger, E. (1986): Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild : ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie. 1. Aufl. Köln: E. Diederichs.

Schmidt, R. F.; Schaible, H.-G. (2006): Neuro-und Sinnesphysiologie. Berlin: Springer.

Schmitz, H. (2016): Atmosphären. 2. Auflage. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.

Schönhammer, R. (2009): Einführung in die Wahrnehmungspsychologie. Sinne, Körper, Bewegung. 1. Aufl. Wien: Facultas Universitätsverlag (3142 : Psychologie).

Schulze, G. (2005): Die Erlebnisgesellschaft. Kulturoziologie der Gegenwart. Um den Anh. gekürzte und mit einem neuen Vorw. vers. 2. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verl.

- Schütz, A. (1993): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. 7. Auflage. Frankfurt am Main, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 92).
- Sheets-Johnstone, M. (1999): *The Primacy of Movement*. Amsterdam.
- Simmel, G. (1896): *Soziologische Ästhetik*. In: *Die Zukunft* (17. Bd. Nr. 5), S. 204–216.
- Simmel, G. (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: von Duncker & Humblot.
- Simmel, G./Lichtblau, K. (Hrsg.) (2009): *Soziologische Ästhetik*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Singh, S. (2009): *India*. 13. Aufl. Footscray, Vic., London: Lonely Planet.
- Singleton, M.; Goldberg, E. (Hg.) (2013): *Gurus of modern yoga*. New York, NY: Oxford University Press, USA.
- Smith, T. L. (2009): *Tantras*. In: Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar und Vasudha Narayanan (Hg.): *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Volume II. Leiden, Boston: Brill (Handbook of oriental studies. Section two, India Handbuch der Orientalistik, v. 22/1), S. 168–181.
- Spittler, G. (2001): Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: *Zeitschrift für Ethnologie* (Zeitschrift für Ethnologie 126), S. 1–25.
- Stausberg, M. (2012): *Religion and tourism. Crossroads, destinations and encounters*. Hoboken: Taylor and Francis.
- Steinmann, R.M (1986): *Guru-Sisya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus*. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden.
- Stevenson, S. (1920): *The Rites of the Twice-born*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publ.
- Stoller, P. (1989): *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Contemporary ethnography series).
- Stoller, P. (1997): *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Contemporary ethnography).
- Stolz, F. (1988): *Hierarchien religiöser Botschaft*. In: Hartmut Zinser (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 55–72.
- Stutley, M.; Stutley, J. (1977): *A dictionary of Hinduism. Its mythology, folklore and development 1500 B.C.-A.D. 1500*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Swami Amritaswarupananda (2007a): *Mata Amritanandamayi. Mutter der unsterblichen Glückseligkeit. Eine Biografie*. 2. Aufl. Amritapuri. Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Swami Amritaswarupananda (2007b): *Von Ammas Herz. Gespräche mit Sri Mata Amritanandamayi Devi*. Amritapuri. Kollam, Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Swami Paramatmananda (2005): *Satsangs. Vorträge - Band 2*. Amritapuri. Kollam, Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.

- Swami Ramakrishnananda (2009): The Timeless Path. A Step-by-Step-Guide to Spiritual Evolution. Amritapuri. Kollam, Kerala, Indien: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Syed, R. (2000): Das heilige Essen - Das Heilige essen. Religiöse Aspekte des Speiseverhaltens im Hinduismus. In: Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen: Hugendubel (163), S. 97–144.
- Synnott, A. (1987): Shame and Glory: A Sociology of Hair. In: The British Journal of Sociology, 1 September 1987, Vol.38(3), S. 381-413.
- Timalsina, S. (2009): Mantras. In: Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar und Vasudha Narayanan (Hg.): Brill's encyclopedia of Hinduism. Volume II. Leiden, Boston: Brill (Handbook of oriental studies. Section two, India Handbuch der Orientalistik, v. 22/1), S. 402–415.
- Traut, L.; Grieser, A. (2015). Religion – Imagination – Ästhetik : Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tulpule, S.G (1984): Mysticism in Medieval India. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Turner, B. S. (2012): Körper, Religion und Praxis: Bourdieu, Foucault und Heidegger. In: R. Gugutzer und M. Böttcher (Hg.): Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen. Frankfurt am Main: Springer VS, S. 73–96.
- Vannini, P./Waskul, D./Gottschalk, S. (2012): The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses. New York, London: Routledge.
- Verma, V. (2011): Die zeitlose Weisheit des Ayurveda. Eine wissenschaftliche Darstellung. 1. Aufl. Wasserburg/Inn: Sheema-Medien-Verl.
- Vogelsanger, C. (2005): Vom Sehen zum Umarmen. Artikel in: Neue Zürcher Zeitung, 9.12.2005, <https://www.nzz.ch/articleDE0SG-1.189798>, zuletzt geprüft am 30.1.18.
- Warrier, M. (2003a): Processes of Secularization in Contemporary India: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission. In: Mod. Asian Stud. 37 (01), S. 213–253.
- Warrier, M. (2003b): The Seva ethic and the Spirit of Institution Building in the Mata Amritanandamayi Mission. In: A. Copley (Hg.): Hinduism in public and private. Reform, Hindutva, Gender, and Sampraday. New Delhi: Oxford University Press, S. 254–290.
- Warrier, M. (2005): Hindu selves in a modern world. Guru faith in the Mata Amritanandamayi Mission. London, New York: RoutledgeCurzon.
- Warrier, M. (2006): Modernity and its imbalances: Constructing modern selfhood in the Mata Amritanandamayi Mission. In: Religion (36: 4), S. 179–195.
- Warrier, M. (2013): Online Bhakti in a Modern Guru Organization. In: M. Singleton und E. Goldberg (Hg.): Gurus of modern yoga. New York, NY: Oxford University Press, USA, S. 308–323.
- Weber, Max (1921): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr (UTB für Wissenschaft).
- Weber, M. (1985): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.

Welsch, W. (1987): Aisthesis: Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre. Stuttgart: Klett-Cotta.

Wilke, A. (2001): "Stimmungen" und "Zustände". Indische Ästhetik und Gefühlsreligiosität. In: Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati und Fritz Stolz (Hg.): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Hrsg. von Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati, Fritz Stolz. Bern: P. Lang, S. 103–126.

Wilke, A. (2008): Im Netz des Indra. Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik. Wien, Zürich, Berlin, Münster: Lit.

Wilke, A.; Moebus, O. (2011): Sound and communication. An aesthetic cultural history of Sanskrit Hinduism. Berlin, New York: De Gruyter.

Wittgenstein, L. (1963): Tractatus logico-philosophicus. 23. [Dr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zaehner, R. C. (1986): Der Hinduismus, seine Geschichte und Lehre. München: Goldmann.

Zimmer, H. R. (1981): Indische Mythen und Symbole. Schlüssel zur Formenwelt des Göttlichen. Neuausg. Düsseldorf: Diederichs.

Quellenmaterial in ungebundener Form

Amritavani: Online Newsletter des MAM, einmal oder mehrmals pro Monat per E-Mail versendet.

Bhajan-Buch der Münchner Satsang-Gruppe: Dieses „Buch“ stellt eigentlich einen mit Kopien befüllten Ordner dar, welcher im Amma-Haus in vielfacher Ausführung ausliegt und bei den regelmäßigen Satsangs verwendet wird. Darin findet sich eine kurze Einführung und Erläuterung von Satsang und Bhajan sowie Bhajantexte.

Münchner Newsletter der M.A. Stiftung München: Online Newsletter, einmal pro Monat per E-Mail versendet, aktuelle Ausgabe einsehbar unter http://www.muenchen.amma.de/newsletter/ode/001.dumps/muenchner_amma_newsletter.html; zuletzt geprüft am 26.9.18.

Informationsmaterial (IM) des MAM

(Broschüren, Flyer, Programmhefte von Veranstaltungen; meist ohne Angaben von Verfasser, Herausgeber o.ä.; als Herausgeber kann aber durchwegs der Mata Amritanandamayi Mission

Trust, Amritapuri, Kerala, Indien, angesehen werden; gedruckt wird das Material im Hauptashram in Amritapuri)

- IM 1: Pujas. Amritapuri Ashram Informationszentrum, January 2006. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 2: Pujas & Homas. Beseitigen Sie Hindernisse in Ihrem Leben mit Hilfe der Kraft von Ritualen für Frieden und Harmonie. Deutsch 2013. Erhalten auf Europatour 2014.
- IM 3: Pujas and Homas. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 4: Pujas & Homas: A Brief History. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 5: Pujas in Ammas Brahmasthanam Tempeln. Holen Sie sich Segen in Ihr Leben durch die Kraft der Pujas in Ammas Brahmasthanam Tempeln. Deutsche Ausgabe für die Schweiz. Erhalten in Winterthur 2011.
- IM 6: How I was blessed to draw Amma's Yantra (chakra). By Nirupama Orona. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 7: Guru. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 8: Simple rituals, profound principles. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 9: Simple Guidelines for Ashram Living. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 10: Frequently Asked Questions at Amritapuri Ashram. Erhalten in Amritapuri 2012.
- IM 11: Mit Gott spielen. Die Amma-Puppen-Geschichte. Erhalten in Amritapuri 2014.
- IM 12: Tulasi. Heiliges Basilikum. Erhalten in Amritapuri 2012.
- IM 13: The meaning of the ashram's logo. Some advice from Amma to accelerate our spiritual growth. What living in an ashram means. Erhalten in Amritapuri 2014.

Vorträge (eigene Mitschriften)

Frembgen, J. W. (2013). Unterwegs mit Derwischen und Sufis in Pakistan. Vortrag am 1.6.2013 im Ya Wali Meditationszentrum München.

Heidemann, F. (2016) Sound. Vortrag auf der von Frank Heidemann organisierten Konferenz ‚Sight meets Sound‘ am 17.6.2016 in München.

Kermani, N. (2015) Ungläubiges Staunen. Vortrag am 8.9.2015 in der Kreuzkirche, München.

Koch, A. (2013): Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung. Vortrag am 12.9.2013 an der Universität Göttingen. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=jqF427Ry3YE>, zuletzt geprüft am 20.5.16.