

Im Spiegel des Gurus

Postkoloniale Religionstheologie am Beispiel Sathya Sai Babas

Yan Suarsana

Der Inder Sathya Sai Baba (1926–2011) kann zweifellos als einer der bedeutendsten religiösen Führer und Denker des 20. Jahrhunderts gelten: Obgleich er fast ausschließlich für ein indisches Publikum schrieb und auch sein Heimatland nur ein einziges Mal verließ, konnte er seit den 1960er-Jahren ein weltweites, Millionen von *devotees* umfassendes Anhängernetzwerk um sich scharen, von denen jährlich Tausende seinen Aschram im südindischen Puttapparthi aufsuchten und sich dabei aus den unterschiedlichsten kulturellen und religiösen Kontexten rekrutierten. Vor diesem Hintergrund kann Sai Baba ebenso – ohne jemals einen dezidiert religionstheologischen Entwurf vorgelegt zu haben – als ein äußerst einfluss- und erfolgreicher interreligiöser Vermittler bezeichnet werden, der trotz seiner fest im Neohinduismus verwurzelten Theologie auch zahllose Christen, Juden und Muslime für sein Denken hat begeistern können.

Der Erfolg der Sai-Baba-Bewegung vor allem auch in westlichen Ländern ist bislang lediglich aus einer religionssoziologischen und ethnologischen Perspektive heraus untersucht worden.¹ Doch gerade im Hinblick auf die Wirkung des Inders als theologischer Vermittler scheint es angebracht, sich auch mit der religionstheologischen Dimension seines Denkens auseinanderzusetzen, zumal es sich bei Sai Baba um einen Theologen handelt, der einmal nicht in den Studierzimmern europäischer Universitäten beheimatet ist, sondern mit seinen äußerst

¹ Vgl. etwa Tulasi Srinivas, *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement*, New York 2010; Smriti Srinivas, *In the Presence of Sai Baba. Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*, Leiden/Boston 2008; Alexandra Kent, *Divinity and Diversity. A Hindu Revitalization Movement in Malaysia*, Singapore 2004; Katharina Poggendorf-Kakar, *Der Gottmensch aus Puttapparthi. Eine Analyse der Sathya-Sai-Baba-Bewegung und ihrer westlichen Anhänger*, Hamburg 1999.

umfangreichen Entwürfen² quasi von der ›anderen Seite‹ direkt zu den Gläubigen in aller Herren Länder spricht.

Der Erfolg der Bewegung ist auch insofern bemerkenswert, als es sich bei Sai Baba um eine bereits zu Lebzeiten äußerst umstrittene Persönlichkeit handelt: Während die beanspruchte Wundertätigkeit des Gurus als Erweis seiner Göttlichkeit von Außenstehenden im besten Fall belächelt werden mag,³ so haben zahlreiche Vorwürfe des sexuellen Missbrauchs von jungen Anhängern durch Sai Baba, welche von ehemaligen *devotees* vor allem über das Internet publik gemacht wurden,⁴ in letzter Zeit zu einem massiven internationalen Ansehensverlust geführt.⁵ Darüber hinaus offenbarte sein monumentales Staatsbegräbnis im Jahre 2011, das von Hunderttausenden seiner Anhänger begleitet wurde, einmal mehr seine politische Unantastbarkeit und tiefgreifende Verbandelung mit der Machtelite Indiens, was bereits seit den 1970er-Jahren Ziel der Kritik gewesen ist.

Das irritierende Potential Sathya Sai Babas liegt indes nicht nur in seiner Person begründet; gerade seine Lehren bieten sich an, als eine Form des religions-theologischen Diskurses gelesen zu werden, der weniger am konkreten Dialog über die Konzepte entsprechender Modelle interessiert ist, als vielmehr zum Ziel hat, diese Modelle in einer neuen Form von Theologie aufzulösen, die gänzlich jenseits des akademischen Kontextes angesiedelt ist.

Im Folgenden möchte ich eine ›postkoloniale‹ Interpretation der Lehren Sai Babas vorlegen, die diese im Sinne einer Religionstheologie versteht, welcher daran gelegen ist, die universalisierenden, hierarchisierenden Konzepte des kolonialen Diskurses des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aufzubrechen, die zum Teil (zumindest implizit) noch immer zum Fundament religionstheologischer Entwürfe gehören. Diese Interpretation stützt sich in erster Linie auf Ansätze aus dem Bereich der sogenannten Postcolonial Studies, welche ihrerseits auf den Erkenntnissen der poststrukturalistischen Theorie beruhen. Indem ich den Guru

² Als Kern seines Werks gelten die ursprünglich auf Telugu verfassten sogenannten *Vāhinīs*, die auf Deutsch in zwölf Bänden erschienen sind. Ich verwende hier v. a. Sathya Sai Baba, *Ewige Wahrheiten. Bhāratiya Paramārtha Vāhinī und Sathya Sai Vāhinī*, Dietzenbach 2001.

³ Der übernatürliche Charakter seiner ›Wunder‹ ist in der Vergangenheit Gegenstand zahlreicher kritischer Untersuchungen gewesen und gilt außerhalb (aber zum Teil auch innerhalb) seiner Anhängerschaft im Allgemeinen lediglich als eine Art spielerische ›Visitenkarte‹. Vgl. auch weiter unten.

⁴ Vgl. bspw. Conny Larsson, *Hinter der Maske des Clowns. Wahrheiten, Sekten und Sex*, Grafrath 2005²; <http://www.connection.de/index.php/spiritualitaet/1229-nachruf-sai-baba>. Siehe auch <http://www.taz.de/15122088> (27. 10. 2015).

⁵ Vgl. Srinivas, Faith, 232–280.

hier gewiss auch gegen seine eigene Intention lese, möchte ich Möglichkeiten ausleuchten, welche eine Theologie der Religionen bietet, die gerade ohne generalisierende Kategorien und Narrative auskommt. In diesem Sinne soll der vorliegende Text auch als eine Ausführung und Konkretisierung meines früheren Aufsatzes⁶ zur poststrukturalistischen Annäherung an die Theologie der Religionen verstanden werden – und zugleich den experimentellen Charakter dieses Entwurfs noch weiter unterstreichen.

1. Warum wir eine postkoloniale Theologie der Religionen brauchen

Der praktische Wert eines religionstheologischen Modells ergibt sich augenscheinlich aus seiner Fruchtbarkeit im interreligiösen Gespräch, sofern sich die Religionstheologie nicht allein über den Umgang der *eigenen* theologischen Tradition mit anderen religiösen Identitäten vergewissern will oder aus rein philosophischem Interesse betrieben wird. Diese Fruchtbarkeit scheint mir vor allem von der Fähigkeit eines Modells abzuhängen, auch das andersgläubige Gegenüber in die Argumentation zu integrieren, ohne ihm (wie etwa das inklusivistische/superioristische Modell) von vornherein eine wie auch immer geartete Inferiorität zuzuschreiben – ein Anspruch, der gerne als ›Dialog auf Augenhöhe‹ bezeichnet wird. Diese Augenhöhe sollte vor allem deshalb zentrale Voraussetzung einer interreligiösen Begegnung sein, weil eine konstruierte Hierarchie zwischen Europa und dem ›Rest‹ der Welt über Jahrhunderte die konzeptuelle Basis der Rezeption fremder Kulturen und Kontexte im Zuge des europäischen Kolonialismus gebildet hat – ein Erbe, das in den ehemaligen Kolonien weit lebendiger der Gegenstand öffentlichen Erinnerns ist als in den alten ›Mutterländern‹.⁷ Der Kolonialismus repräsentierte dabei weit mehr als die bloße militärische und politische Dominanz der Kolonialherren über die ihnen unterworfenen Völker. So führten Versuche, diesen Status quo zu legitimieren, spätestens im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einer ausgefeilten kolonialistischen Ideologie,

⁶ Vgl. Yan Suarsana, Die Sagbarkeit Gottes. Poststrukturalistische Theorie, historisch-kritische Methode und die Theologie der Religionen, in: ZMiss 2–3 (2015), 224–260.

⁷ Vgl. etwa die sogenannten Postcolonial Studies, deren prominenteste Vertreter zu einem großen Teil aus ehemals kolonisierten Ländern stammen. Als herausragende Beispiele seien hier Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Stuart Hall, aber auch schon Edward Said oder Frantz Fanon zu nennen.

die das Eigene und das Fremde stets in Bezug auf die recht einseitig und in der Regel mehr oder weniger gewaltsam ausgeübte Dominanz konstruierte.⁸ Neben biologistischen und rassistischen Argumentationsmustern, die vor allem ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufkamen, gehörte der evolutionistische Begriff der Zivilisation zu den zentralen Bestandteilen der Sichtweise auf die unterworfenen Völker.⁹ Dieser geht – ganz im Sinne der aufklärerischen Idee einer universalen Kultur- und Menschheitsgeschichte¹⁰ – »von einem langfristigen Naturprozess aus, der durch allmähliche Reifung auch die jetzigen ›Primitiven‹ einst in den Zustand der Zivilisiertheit versetzen wird.«¹¹ Ein solches Modell setzt selbstverständlich voraus, dass nur die Europäer in diesem Sinne vollumfänglich zivilisiert sind: »Die anderen sind wie Kinder oder Jugendliche, die zu der Weisheit des Alters aufschauen müssen«¹² – eine Sichtweise, die durch die faktische weltpolitische Dominanz Europas auf eindrucksvolle Weise bestätigt schien.

Gewiss ist auch eines der elaboriertesten inklusivistischen religionstheologischen Modelle – Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion – in diesem Zusammenhang zu lesen.¹³ Zwar wird hier die Überlegenheit der christlichen Religion zunächst mit philosophischen Argumenten begründet; die Einbettung dieser Begründung in eine quasi-evolutionäre Universalgeschichte des »weltlichen Bewußtsein[s]«¹⁴ macht jedoch deutlich, dass das inklusivistische Religionsmodell und das koloniale Zivilisationskonzept das *Produkt ein und derselben Diskurses* sind: Die gemeinsame Grundlage bildet dabei die Idee einer universalen, zielgerichteten Entwicklung der menschlichen Kultur- und Geistes-

⁸ Vgl. Yan Suarsana, *Worte der Macht. Der Kolonialismus in Texten protestantischer Missionare des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: ZKG 122/2–3 (2011), 233–256, hier: 239–242.

⁹ Vgl. Jürgen Osterhammel, »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005, 363–425, hier: 366.

¹⁰ So speiste sich etwa auch Herders Indienbegeisterung aus dem Interesse, Wurzeln und Ursprung der eigenen Kultur im kindlichen Orient zu entdecken: »Der Orient ist Kindheit, zugleich Unschuld, Reinheit, unerschöpftes Potential; das Griechentum ist Jünglingsalter; Rom ist Mannesalter. Der Orient ist die eigene Kindheit Europas. ›Alle Völker, woher sind sie? Aus Asien.‹« Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektive ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981, 87.

¹¹ Osterhammel, *Work*, 366.

¹² Ronald Daus, *Die Erfindung des Kolonialismus*, Wuppertal 1982, 177.

¹³ Zum Überblick vgl. etwa Friedrich Hermanni, *Der unbekanntete Gott. Plädoyer für eine inklusivistische Religionstheologie*, in: Christian Danz/Friedrich Hermanni (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 149–169; Reinhard Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975.

¹⁴ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Werke in zwanzig Bänden 16)*, Frankfurt a. M. 1969, 16–27.

geschichte, deren vorläufiger Endpunkt mit der europäischen Zivilisation erreicht ist; demgemäß ist die vermeintliche Unterlegenheit nicht-europäischer Kulturen prinzipiell mit der Idee ihrer *historischen* Rückschrittlichkeit begründet, da diese die universalgeschichtliche Phase der europäischen Zivilisation *noch nicht* erreicht haben. Ebendiesem Konzept folgt auch die Hegel'sche Einordnung der nicht-christlichen Traditionen, indem diese im Hinblick auf die Realisierung des von Hegel als »objektiv«¹⁵ gesetzten Religionsbegriffs im Sinne eines »Selbstbewußtsein[s] des absoluten Geistes«¹⁶ beurteilt werden:

»Man kann von allen Religion[en] sagen, sie seien Religionen und entsprächen dem Begriff der Religion. Zu gleicher Zeit aber, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht ...; der Begriff aber ist auf verschiedene Weise in ihnen vorhanden, sie enthalten ihn nur zuerst an sich. Diese *bestimmten* Religionen sind nur *besondere* Momente des Begriffs, und eben damit entsprechen sie dem Begriff nicht, denn er ist nicht wirklich in ihnen. So ist der Mensch zwar an sich frei; die Afrikaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewußtsein dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht ...; das Höchste, das erreicht wird und werden kann, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewußtsein nicht vom Begriff unterschieden ist – dies ist die Idee, der vollkommen realisierte Begriff ...«¹⁷

Dabei sei es »die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstand des Bewußtseins zu machen«.¹⁸ Die Bewegung erfolge dabei von der »Unmittelbarkeit und Natürlichkeit«¹⁹ der »ganz erste[n] Form der Religion«²⁰ (der Zauberei), die überwunden werden müsse, hin zum »Bewußtsein«²¹, zum »Erheben über die Natur«²². Religion sei »das Verhältnis von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes vom Geist in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit«.²³ Damit diese Selbsterkenntnis des (absoluten, unendlichen) Geistes adäquat erfolgen kann, muss dieser »einen Prozess durchlaufen, und dieser Prozess zunehmender Selbsterkennt-

¹⁵ A. a. O. 251.

¹⁶ A. a. O. 197f.

¹⁷ A. a. O. 252.

¹⁸ A. a. O.

¹⁹ A. a. O.

²⁰ A. a. O. 278.

²¹ A. a. O.

²² A. a. O.

²³ A. a. O.

nis ist die geschichtliche Abfolge der Religionen²⁴, an deren Ende freilich das Christentum als die ›absolute‹ oder ›vollendete‹ Religion steht.²⁵

Es darf zunächst als das Verdienst der von John Hick²⁶ oder Perry Schmidt-Leukel²⁷ vertretenen pluralistischen Religionstheologie gelten, in ihren konzeptuellen Grundlegungen theoretische Rahmenbedingungen für ein prinzipiell gleichberechtigtes Gespräch angelegt zu haben, als keinem der potentiell am Dialog beteiligten Akteure eine auf irgendeine Art begründbare Überlegenheit zugebilligt wird. Indes hat das pluralistische Modell die Praxis des interreligiösen Dialogs augenscheinlich nicht entscheidend zu seinen Gunsten verändern können. Dies liegt zum einen gewiss an der Verbreitung weiterer religionstheologischer Optionen, deren Legitimität in vielerlei Hinsicht nicht weniger plausibel begründet wird. Zum anderen liegt es m. E. aber auch in den konzeptuellen Voraussetzungen des pluralistischen Modells selbst begründet. Denn diese basieren ebenfalls auf der aufklärerischen Idee einer Universalgeschichte, sind dabei jedoch auf ungleich subtilere Weise mit dem kolonialen Erbe verknüpft. Der postkoloniale Historiker Dipesh Chakrabarty hat dargelegt, wie die universale Konzeption von Geschichte im Sinne eines »Newton'schen Universums«²⁸ von der Annahme gestützt wird, dass ohne

»eine natürliche, homogene, säkulare, kalendarische Zeit ... die Erzählung der menschlichen Evolution/Zivilisation – zumindest in Form einer einzigen menschlichen Geschichte – nicht erzählt werden kann. Mit anderen Worten: Der Kode dieses säkularen Kalenders ... enthält den Anspruch, dass, unabhängig von Kultur oder Bewusstsein, alle Menschen in der historischen Zeit existieren.«²⁹

²⁴ Hermanni, Gott, 165.

²⁵ Vgl. a. a. O. 167. Vor dem Hintergrund von Hegels »spekulative[n] Begriff[s] der Religion« (Hermanni, Gott, 163) wird auch die letztendliche Ablehnung des religionstheologischen Superiorismus im Sinne einer »modern evolutionistische[n] Begründung der Absolutheit des Christentums« (Christian Danz, Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005, 122) durch Ernst Troeltsch verständlich, der den am Ende des 19. Jahrhunderts zur vollen Blüte gelangten Historismus zum Anlass nimmt, die historische Bedingtheit und »Individualität« vermeintlich universaler und absoluter Ideen auch und gerade im Bereich der Religionsgeschichte herauszustellen. Vgl. auch Ernst Troeltsch, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen [1923], in: Ulrich Dehn (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog. Frankfurt a. M. 2008, 28–43.

²⁶ Vgl. John Hick, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a. M. 2002².

²⁷ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

²⁸ »Newtonian universe«. Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, New Delhi 2000, 74.

²⁹ »... a natural, homogeneous, secular, calendrical time ... the story of human evolution/civilization – a single human history, that is – cannot be told. In other words, the code of the secular calendar ... has this

Indes sei die Vorstellung einer universalen Zeit keineswegs eine naturgegebene Tatsache und damit unabhängig von menschlichen Systemen der Repräsentation; vielmehr stehe sie für eine besondere Ausprägung des modernen Subjekts.³⁰ In dieser Form erfolge die Vermittlung zwischen unterschiedlichen (historischen und kulturellen) Kontexten durch die höhere Sprache der Wissenschaft, die beanspruche, das Ideal der Objektivität, das von der Newton'schen Wissenschaft propagiert werde, zu repräsentieren.³¹ In diesem Sinne vertrete sie eine »Struktur der Generalität«³², und »der säkulare Kode der historischen und humanistischen Zeit ... ist ein solch Generelles«.³³

Überträgt man diese Überlegungen auf das pluralistische Modell der Religionstheologie, so zeigt sich, dass die Idee des »Newton'schen Universums« den grundlegenden Bestandteil dieser Theorien bildet: Zum einen gehen sie von einer universalen Menschheitsgeschichte aus, in die die unterschiedlichen Kontexte mit ihren jeweils ganz eigenen religiösen Ausprägungen eingebettet sind; so spricht Hick etwa von einem weltweiten »spirituellen Morgengrauen«³⁴, das vor etwa 3000 Jahren angebrochen sei.

»[W]ährend jener Periode, die Karl Jaspers als Achsenzeit bezeichnet hat – etwa 800 bis 200 vor Christus –, traten einzelne herausragende Menschen auf, deren freie Antworten auf das Ewig Eine – obwohl immer im Rahmen der jeweiligen Gegebenheiten ihrer eigenen Kulturen – die menschliche Erkenntnis des Göttlichen immens erweiterten und in ihrer Entwicklung vorantrieben.«³⁵

Zum anderen (und das ist m. E. der entscheidendere Einwand) erheben sie in diesem Zusammenhang den Anspruch, durch *Objektivierung* und *Generalisierung des Gottesbegriffes* ein universales Konzept von Religion³⁶ zwischen den verschiedenen kulturellen Kontexten übersetzbar zu machen. Bei Hick äußert sich dies in der Unterscheidung zwischen dem »einzigem göttlichen Noumenon, dem Ewig Einen *an sich*, das die Reichweite menschlichen Denkens und menschlicher Sprache übersteigt«³⁷, und »der Vielzahl göttlicher Phänomene, den gött-

claim built into it: that independent of culture or consciousness, people exist in historical time.« A. a. O.

³⁰ Vgl. a. a. O.

³¹ Vgl. a. a. O. 75.

³² »... a structure of generality« A. a. O.

³³ »The secular code of historical and humanist time ... is one such universal.« A. a. O. 76.

³⁴ Hick, Gott, 49.

³⁵ A. a. O. 50.

³⁶ Zur Problematik des Religionsbegriffes des pluralistischen Modells vgl. Suarsana, Sagbarkeit, 245–252.

³⁷ Hick, Gott, 58.

lichen *personae* der theistischen Religionen und den Konkretionen der Vorstellung des Absoluten in den nicht-theistischen Religionen«³⁸. Das Paradoxon besteht indes darin, dass der von Chakrabarty beschriebene Kode des universalen Kalenders im Kern *säkular* ist und damit eine Zeit repräsentiert, die Göttern und Geistern beraubt ist³⁹; »Ansprüche bezüglich der Handlungsmacht des Religiösen, des Übernatürlichen, des Göttlichen und des Geisterhaften müssen mithilfe des Universalen vermittelt werden. Der sozialwissenschaftlich geprägte Historiker geht davon aus, dass der Kontext die jeweiligen Götter erklärt«⁴⁰ – eine Annahme, die er offensichtlich mit den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie teilt⁴¹. Die unmittelbare Folge dieser These ist die Erkenntnis, dass, »wenn wir alle denselben Kontext haben könnten, wir auch dieselben Götter hätten«⁴².

»Doch gibt es da ein Problem: Obgleich die Selbigkeit unserer Wissenschaften auf der ganzen Welt garantiert werden kann, so kann die Selbigkeit unserer Götter und Geister keineswegs auf dieselbe objektive Weise bewiesen werden (ungeachtet der wohlmeinenden Einwände, dass alle Religionen von demselben Gott sprechen). Man kann also sagen, dass, obwohl die Wissenschaften als ein Kennzeichen für die Selbigkeit unseres Weltverständnisses über die Kulturen hinweg fungieren, die Götter Unterschiede markieren ... Das Schreiben über die Existenz von Göttern und Geistern in der säkularen Sprache der Geschichtsschreibung oder Soziologie käme daher einer Übersetzung von etwas, das in den Bereich des Unterschiedlichen fällt, in eine universale Sprache gleich.«⁴³

Bezogen auf die pluralistische Option der Religionstheologie könnte man sagen: Ihre Versuche, die verschiedenen religiösen Traditionen in ihr generalisierendes, mit der säkularen Sprache der Sozialwissenschaften argumentierendes religionsphilosophisches System zu übersetzen, konstruieren ebenfalls eine inklusivisti-

³⁸ A. a. O.

³⁹ Vgl. Chakrabarty, *Europe*, 76.

⁴⁰ »Claims about agency on behalf of the religious, the supernatural, the divine, and the ghostly have to be mediated in terms of this universal. The social scientist-historian assumes that the contexts explain particular gods.« A. a. O.

⁴¹ Vgl. etwa Hick, *Gott*, 56.

⁴² »[I]f we could all have the same context, then we would all have the same gods.« Chakrabarty, *Europe*, 76.

⁴³ »But there is a problem. Although the sameness of our sciences can be guaranteed all the world over, the sameness of our gods and spirits could not be proved in the same objective manner (notwithstanding the protestations of the well-meaning that all religions speak of the same God). So it could be said that although the sciences signify some kind of sameness in our understanding of the world across cultures, the gods signify differences ... Writing about the presence of gods and spirits in the secular language of history or sociology would therefore be like translating into a universal language that which belongs to a field of differences.« A. a. O.

sche Hierarchie, indem die (durch die unterschiedlichen Kontexte plausibilisier-ten) religiösen Symbolsysteme im universalen und objektiven Geltungsanspruch des ›Newton'schen Universums‹ aufgehoben werden. In diesem Prozess treffen zwei sich prinzipiell ausschließende Sichtweisen von Welt und Wirklichkeit aufeinander: »Eine, in der die Welt endlich ist, das heißt in letzter Konsequenz entzaubert, und die andere, in der Menschen nicht die einzigen sinnstiftenden Akteure sind. Zum Zwecke der Geschichtsschreibung übersetzt das erste (säkulare) System das zweite in sich selbst.«⁴⁴ Diese Praxis trifft freilich nicht allein auf die von Chakrabarty in den Blick gefasste ›kolonialisierende‹ Übersetzung kontextueller Plausibilitätskomplexe in den globalen wissenschaftlichen Diskurs zu, sondern ebenso auf die universalisierende Argumentation der pluralistischen Religionstheologie, die mit diesem Verständnis durchaus als usurpatorisch und (im weiteren Sinne) kolonialistisch bezeichnet werden kann.

2. Zur Natur einer postkolonialen Religionstheologie

Doch wie kann ein Dialog ›auf Augenhöhe‹ aussehen, der ohne solch einen generalisierenden theoretischen Überbau operiert und damit den von Chakrabarty eingegrenzten ›Bereich des Unterschiedlichen‹ nicht verlässt? Bleiben wir zunächst bei den Überlegungen des indischen Historikers: Ihm schweben Modelle kultur- und kategorienübergreifender Übersetzungen vor, die keinen universalen Mittelbegriff voraussetzen.⁴⁵ Das bedeutet, dass der generalisierte, abstrahierende Diskurs der wissenschaftlichen Sprache nicht länger als Garant für die Plausibilität des kulturellen Transfers dienen kann; der plausibilisierende Kontext muss vielmehr begrenzt sein und das zu übersetzende sprachliche Objekt nicht im Sinne einer Spezifität des Allgemeinen, sondern als reine *Singularität* verständlich machen, deren Intelligibilität nur im engen Rahmen des ganz konkreten Aktes der ›Übersetzung‹ gegeben ist.⁴⁶

»Es gibt keine allumfassenden zensierenden/begrenzenden/definierenden Denksysteme, welche die Unterschiede neutralisieren oder an den

⁴⁴ »[O]ne in which the world is ultimately, that is, in the final analysis, disenchanted, and the other in which humans are not the only meaningful agents. For the purpose of writing history, the first system, the secular one, translates the second into itself.« A. a. O. 72.

⁴⁵ Vgl. a. a. O. 83.

⁴⁶ Vgl. a. a. O. 82.

Rand drängen, keine übergreifende Kategorie ›Religion‹, die von den Differenzen zwischen jenen Gebilden unberührt bleiben soll, die zu benennen und zu beinhalten sie sucht. Diese Undeutlichkeit des Übersetzungsprozesses erlaubt die Einbeziehung dessen, was unübersetzbar bleibt.«⁴⁷

Ein Beispiel soll diese vorläufigen Überlegungen illustrieren. So besteht eine der Säulen in der interreligiösen Begegnung zwischen Christen und Muslimen seit jeher vor allem aus dem gemeinschaftlichen Feiern und Beten. Im praxisorientierten Teil des Handbuchs christlich-islamischer Dialog betonen die Autorinnen Rita Burrichter und Tuba Işık, dass sich »Gelegenheiten zu Gebetsbegegnungen ... in vielfältiger Weise dort [bieten], wo Nachbarschaft gelebt wird: vor allem in Stadtvierteln, Kindertagesstätten und Schulen, dann aber auch anlässlich öffentlicher Gedenktage und aktueller Herausforderungen«⁴⁸. Anders als die zweite Säule, nämlich »Begegnungen des eher ›sachorientierten‹ Kennenlernens, der wechselseitigen Information und der Diskussion«⁴⁹, ist diese praktische Form des Dialogs durch die ganz konkreten Umstände des jeweiligen lebensweltlichen Kontextes geprägt, weshalb vor allem die *singulären* Konstellationen der am Dialog Beteiligten die Basis für eine Konzeptualisierung der Begegnung bilden. Dementsprechend empfehlen Burrichter und Işık, dass sich »[m]ultireligiöse Feiern ... möglichst konkret auf die Teilnehmerinnen und Teilnehmer orientier[en]. So ist z. B. bei einer gemeinschaftlichen Erntedankfeier in Kindertagesstätte und Grundschule bei der Auswahl von Texten darauf zu achten, dass Dank gesprochen wird für ›kindgerechte‹ Gaben«.⁵⁰ Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die konkrete Ausgestaltung der interreligiösen Begegnung an dieser Stelle nur in ihrem eng begrenzten Kontext plausibel ist und nicht als allgemeines Konzept quasi prototypisch auf weitere Situationen des Dialogs übertragen werden kann. Vermutlich ist dieser singuläre Charakter der Begegnung nicht zuletzt ein Grund dafür, weshalb die gemeinsame Glaubenspraxis eine feste und verlässliche Säule multireligiösen Zusammenlebens darstellt, und der »ursprüngliche Ort der Be-

⁴⁷ »There are no overarching censoring/limiting/defining systems of thought that neutralize and relegate differences to the margins, nothing like an overarching category of ›religion‹ that is supposed to remain unaffected by differences between the entities it seeks to name and thereby contain. The very obscurity of the translation process allows the incorporation of that which remains untranslatable.« A. a. O. 86.

⁴⁸ Rita Burrichter/Tuba Işık, *Gemeinsam Dank und Bitte vor Gott tragen. Anlässe und Räume multireligiöser Feiern*, in: Volker Meißner/Martin Affolderbach u. a. (Hg.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Freiburg 2014, 268–272, hier: 269.

⁴⁹ A. a. O. 268.

⁵⁰ A. a. O. 271.

gegnung und damit die Basis ... die Ebene der Kirchen- und Moscheegemeinden«⁵¹ bleibt.

Wenn sich aber die interreligiöse Begegnung nicht allein auf die konkrete, im Rahmen eines individuellen Kontextes gelebte Glaubenspraxis erstrecken, sondern auch religionstheologische Überlegungen miteinbeziehen soll, so stellt sich die Frage, wie sich der Dialog ohne die Konstruktion eines universalisierenden Vergleichsmoments durch die wissenschaftliche Sprache theologisch und philosophisch reflektieren lassen könnte? Die nächstliegende Möglichkeit wäre gewiss, ganz auf die wissenschaftliche Sprache zu verzichten und sich stattdessen einer symbolischen, performativen Sprache zu bedienen, wie sie etwa in rituellen oder meditativen Texten Verwendung findet. Die andere, an dieser Stelle präferierte Möglichkeit ist sicherlich nicht zuletzt dem akademischen Kontext geschuldet, in dem die Religionstheologie angesiedelt ist, folgt aber auch der Überzeugung, dass die wissenschaftliche Sprache ein äußerst geeignetes Medium darstellt, philosophische Erkenntnisse präzise wiederzugeben: Sie besteht darin, wissenschaftliche Sprache als Kommunikationsform des religionstheologischen Diskurses beizubehalten, ihr aber ihren universalisierenden konstruktivistischen Charakter zu nehmen, um usurpatorische Generalisierungen theologischer Aussagen im Sinne des von Chakrabarty herausgestellten ›Newton'schen Universums‹ zu vermeiden. Ich schlage daher vor, die Sprache der *poststrukturalistischen Theorie* zur Grundlage einer postkolonialen Theologie der Religionen zu machen, deren Anliegen gerade in der Dekonstruktion von als ›Wahrheit‹ signifizierten Aussagen besteht.⁵² Eine besondere Form der poststrukturalistischen Sprachpraxis besteht dabei in der sogenannten Re-Lektüre ausgewählter Texte, die durch ihren genealogischen Ansatz nicht nur zur Dekonstruktion der in den jeweiligen Texten selbst ausgesagten Konzeptionen von Welt und Wirklichkeit beiträgt, sondern vor allem dazu dient, heutige als ›wahr‹ angesehene Vorstellungen über uns und ›die anderen‹ zu problematisieren, da diese Ideen in der Regel von jenen (unter einer poststrukturalistischen Perspektive neu gelesenen) Texten exemplarisch repräsentiert werden.⁵³ Darüber hinaus bringt die genealogische

⁵¹ Detlef Schneider-Stengel, *Orte der Begegnung. Kirchen- und Moscheegemeinden*, in: Meißner/Affolterbach u. a. (Hg.), *Handbuch*, 261–267, hier: 261.

⁵² Dies bietet sich insofern an, als der Poststrukturalismus im Allgemeinen als die theoretische Basis der Postcolonial Studies verstanden wird.

⁵³ Im Anschluss an seine Überlegungen zum generalisierenden Charakter der historisch-wissenschaftlichen Sprache unternimmt Chakrabarty ebenfalls eine Art Re-Lektüre, und zwar die des Marx'schen Verständnisses von *Arbeit*. Vgl. Chakrabarty, *Europe*, 90–96.

Re-Lektüre ›Zwischenräume‹ ans Licht, die durch die inhaltliche Verschiebung der textuellen Konzepte aufscheinen und als Verfremdungen des Normativen die verborgenen Grundlagen des Denkens transparenter machen können.⁵⁴ Genealogie ist dabei nicht als Historisierung im Sinne der klassischen, von Chakrabarty kritisierten Universalgeschichtsschreibung zu verstehen; der Genealoge fragt weniger nach dem historischen *Ursprung* historischer Sachverhalte, sondern widmet sich nach Michel Foucault vielmehr der Erforschung der *Herkunft* und der *Entstehung* dessen, was heute als Wirklichkeit konzeptionalisiert wird.⁵⁵ Im Sinne der skripturalen Umkehrung Michel de Certeaus⁵⁶ nimmt er im Jetzt seinen Ausgangspunkt und verfolgt die Verknüpfungen seines historischen Wissens *zurück* in die Vergangenheit. Dabei erweist sich, dass die *Herkunft* dieses Wissens keinem (wie auch immer gearteten) Ursprungspunkt zu verdanken ist, sondern sich in der Komplexität der unzähligen Kontexte verliert, in welche die genealogischen Verästelungen münden. Indem hier die universalgeschichtliche Kontinuität zugunsten der zufälligen Verknüpfung diskursiver Konzepte aufgegeben wird, gerät das historische Ereignis zur reinen Singularität (im Gegensatz zur Spezifität des allgemeinen Laufs der Geschichte): »Eine ganze (theologische oder rationalistische) Tradition der Geschichtsschreibung möchte das einzelne Ereignis in eine ideale Kontinuität verflüchtigen: in eine teleologische Bewegung oder in eine natürliche Verkettung. Die ›wirkliche‹ Historie lässt das Ereignis in seiner einschneidenden Einzigkeit hervortreten.«⁵⁷

Zusammengefasst: Um den Modus der wissenschaftlichen Sprache im Rahmen einer Theologie der Religionen beibehalten zu können, ist es nötig, ihr jenen ›usurpatorischen‹ Charakter zu nehmen, der ihrem impliziten generalisierenden Konstruktivismus geschuldet ist. Stattdessen soll die wissenschaftliche Sprachpraxis *verschoben* werden, und zwar im Sinne eines dezidierten *Dekonstruktivismus*, wie ihn etwa die poststrukturalistische Theorie begründet hat. Dabei bedient sie sich des Foucault'schen Ansatzes der Genealogie, um theologische Aussagen in grundsätzlicher Weise zu historisieren, ihren singulären Charakter herauszustellen und damit (in Sinne des dialogischen Gesprächs) verhandelbar zu machen.

⁵⁴ Vgl. etwa Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2011.

⁵⁵ Vgl. Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: Walter Steiner (Hg.), *Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1987, 69–90, hier: 78.

⁵⁶ Vgl. Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a. M./New York 1991, 112.

⁵⁷ Foucault, *Nietzsche*, 80.

Im Folgenden will ich ausgewählte Aspekte des Werks von Sathya Sai Baba einer solchen genealogischen Re-Lektüre unterziehen. Deren Ziel besteht freilich nicht allein in der (inhaltlichen) Subversion der vermeintlich ›fremden‹ oder ›eigenen‹ Position; vielmehr ist ihr ganz allgemein daran gelegen, eine Dekonstruktion der *Grenze* zwischen ›Eigenem‹ und ›Fremdem‹ vorzunehmen. Gleichzeitig möchte ich aber auch den Versuch wagen, Handeln und Denken des Gurus selbst in die Theorien des poststrukturalistischen Diskurses einzuschreiben, um dessen (Religions-)Theologie (im neuen sprachlichen Gewand der poststrukturalistischen Theorie) als postkolonial im oben verstandenen Sinne zu erweisen.

3. Sai Baba als postkolonialer Religionstheologe

3.1 Der Guru als Clown

Die Bewegung des Sathya Sai Baba ist vielen Außenstehenden vor allem durch dessen angebliche, mehr oder weniger spektakuläre ›Wundertaten‹ bekannt, deren kritische Bewertung in Indien seit den 1970er-Jahren maßgeblich zur Ausbildung einer prominent in Erscheinung tretenden Skeptiker-Bewegung geführt hat, welche sich heute ganz allgemein der »wissenschaftlichen Untersuchung von Ansprüchen des Paranormalen«⁵⁸ verschrieben hat und mit der internationalen ›humanistischen‹ Bewegung verbunden ist⁵⁹. Diese Wundertaten, die vor allem in der Materialisation heiliger Asche (*vibhuti*) und anderer Gegenstände sowie Heilungen bestehen sollen, sind seit jeher ein zentraler Punkt der Debatte um die beanspruchte Göttlichkeit des Inders. Tatsächlich haben mehrere Studien belegt, dass die vermeintliche Wundertätigkeit des Gurus einen zentralen Aspekt in der Beziehung dieses ›Gottmenschen‹ zu seinen Anhängern darstellt.⁶⁰ So konnten ethnologische Forschungen etwa zeigen, dass die Erfahrung von Sai Babas Wundertätigkeit einen großen Stellenwert in den Konversionsnarrativen der befragten *devotees* einnimmt und dort in der Regel einen entscheidenden Wendepunkt im Leben markiert (etwa durch die wundersame Heilung einer Krankheit, ein auf

⁵⁸ <http://www.indiansceptic.in> (27. 10. 2015).

⁵⁹ Vgl. <http://www.indiansceptic.in/csicop.htm> (27. 10. 2015); vgl. auch Srinivas, Faith, 323–280.

⁶⁰ Vgl. etwa Srinivas, Presence; Leo Howe, Sai Baba in Bali. Identity, Social Conflict and the Politics of Religious Truth, in: Review of Indonesian and Malaysian Affairs 33 (1999), 115–145; Lawrence A. Babb, Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition, Berkeley 1986.

das Wirken des Gurus zurückgeführter Ausweg aus finanziellen Schwierigkeiten etc.).⁶¹ Doch auch darüber hinaus bezeichnet die Ebene des Wunderbaren ein wichtiges Moment in der Beziehung Sai Babas zu seinen Anhängern: Gerade unter den zahllosen, der indischen Mittelschicht entstammenden *devotees* scheint die Sehnsucht nach einer kulturellen Identität ob der Modernisierung ihrer Lebenswelt einer ›Wiederverzauberung‹ derselben durch den Guru Vorschub zu leisten.⁶² In diesem Sinne repräsentiert die Verehrung Sai Babas eine Möglichkeit, die religiöse Kultur der eigenen Kindheit wiederzugewinnen, ohne das spirituelle Empfinden größeren Herausforderungen auszusetzen.⁶³

Im Gegensatz dazu scheinen die wunderbaren Fähigkeiten des Inders in dessen theologischer Lehre keinen zentralen Stellenwert einzunehmen. Die Ausübung dieser Fähigkeiten stellt vielmehr ein markantes Charakteristikum der *performance* Sai Babas in der konkreten Begegnung mit seinen Anhängern dar und ist von ihm selbst wiederholt als seine Visitenkarte bezeichnet worden.⁶⁴ In diesem Zusammenhang hält Lawrence Babb die von vielen *devotees* wahrgenommene Unberechenbarkeit des Gurus für ein prägendes Merkmal der Atmosphäre innerhalb der Bewegung: Diese finde Ausdruck in der scheinbar willkürlichen Durchbrechung der eigenen rationalen Lebenswirklichkeit, etwa durch die völlig unerwartete, situationsunabhängige Materialisation von heiliger Asche oder anderen Gegenständen wie Schmuck, Uhren, Süßigkeiten etc. Die äußerliche Willkür und Launenhaftigkeit solcher Handlungen werde dabei häufig als ein Charakteristikum von Göttlichkeit interpretiert: »Göttliches Spiel drückt die ›Andersartigkeit‹ der Gottheiten aus. Die Götter sind von ihrer Natur her frei; sie handeln, aber ihre Handlungen können nicht einfach im Rahmen von theologischen oder ethischen Systemen verstanden werden.«⁶⁵ In diesem Sinne werden die Wundertaten Sai Babas von dessen Anhängern im Allgemeinen als ›Sport‹ (*līlā*) interpretiert: »Die Götter ›spielen mit‹ ihren Verehrern, und ihr Spiel kann eine bestimmte Art von Beziehung markieren. Wie eine Liebesaffäre ... ist die

⁶¹ Babb, Encounters, 181.

⁶² Vgl. Babb, Encounters, 200.

⁶³ Vgl. a. a. O.

⁶⁴ Vgl. a. a. O. 178.

⁶⁵ »... divine play expresses the ›otherness‹ of the deities. The gods are, by nature, free; they act, but their acts cannot be understood simply within the structure of theological or ethical systems.« Babb, Encounters, 187.

Verbindung zu Gott beständigem Wandel unterworfen, voller Überraschungen, versteckten Freuden und Ekstasen. ... Sie ist sich selbst genug.«⁶⁶

In unserem Sinne tritt dabei noch ein weiterer Aspekt hinzu: Denn die willkürliche Durchbrechung des gewohnten Weltverständnisses rückt die von Foucault und Chakrabarty betonte Singularität allen historischen Seins in den Blick; die unberechenbare Subversion ›Newton'scher‹ Denkstrukturen (hier durch das Element des Magischen) entlarvt deren diskursive Bedingtheit. Denn die Götter sind frei, frei von generalisierenden Denkmustern und kontextuellen Narrativen; ihr (durch den Menschen als ›Spiel‹ wahrgenommenes) Handeln repräsentiert ihre direkte Konfrontation mit der »wirklichen Historie, [welche] das Ereignis in seiner einschneidenden Einzigartigkeit hervortreten«⁶⁷ lässt. Die scheinbare Willkür ihres Treibens ist in Wahrheit dem Aspekt des *Zufalls* geschuldet, durch den die historische Abfolge von Singularitäten charakterisiert ist.

Die Einschreibung des Zufälligen in die Geschichte ist indes eines der Hauptanliegen der Foucault'schen Genealogie. In diesem Sinne versteht dieser die *wirklichkeitszersetzende Parodie* als eine Form der Geschichtsschreibung, die sich als »identitätszersetzende Auflösung ... gegen die Historie als Kontinuität oder Tradition«⁶⁸ stelle. »In jedem Fall geht es darum, die Historie für immer vom – zugleich metaphysischen und anthropologischen – Modell des Gedächtnisses zu befreien. Es geht darum, aus der Historie ein Gegen-Gedächtnis zu machen und in ihr eine ganz andere Form der Zeit zu entfalten«⁶⁹ – eine Zeit, die das Diskontinuierliche, Zufällige und Kontextuelle historischer Abfolgen sichtbar macht und dem von Chakrabarty charakterisierten ›Newton'schen Universum‹ diametral gegenübersteht. Dem Genealogen komme dabei die Aufgabe zu, der generalisierenden Geschichtsschreibung ihre universalen, identitätsstiftenden Masken zu entreißen:

»Nicht, daß er [die Maskerade] zurückweist, weil sie ihm zu wenig ernst ist; vielmehr möchte er sie bis zum Äußersten treiben: er möchte einen großen Karneval der Zeit veranstalten, in dem die Masken unaufhörlich wiederkehren. Anstatt unsere blasse Individualität mit den starken Identitäten der Vergangenheit zu identifizieren, geht es darum, uns in so vielen

⁶⁶ »The gods ›play with‹ their devotees, and their play can therefore define a certain kind of relationship. Like a love affair ... the devotee's relationship to God is constantly changing, full of surprises, hidden delights and ecstasies. ... It is an end in itself.« A. a. O.

⁶⁷ Foucault, Nietzsche, 80.

⁶⁸ A. a. O. 85.

⁶⁹ A. a. O.

wiedererstandenen Identitäten zu entwirklichen. Indem wir diese Masken aufgreifen ..., indem wir das Possenspiel der Geschichte *von neuem beginnen*, nehmen wir in unsere Unwirklichkeit die noch unwirklichere Identität Gottes hinein. ›Vielleicht, daß wir hier gerade das Reich unsrer Erfindung noch entdecken, jenes Reich, wo auch wir noch original sein können, etwa als Parodisten der Weltgeschichte und Hanswürste Gottes ...‹⁷⁰

Ich erlaube mir hier, die magischen Praktiken Sai Babas im Sinne des hier von Nietzsche hervorgehobenen ›Hanswurst Gottes‹ zu interpretieren – eine Deutung, die vordergründig durchaus mit Zuschreibungen innerhalb der Bewegung harmoniert: Seine *līlās* enthüllen ihn als Clown, aber nicht als Witzfigur; als eben jenen ›Parodisten der Weltgeschichte‹, der durch die (von Foucault geforderte und im Folgenden kommentierte) scheinbare *Neuschreibung* der universalen Religionsgeschichte die klassischen Ansätze der daran anknüpfenden Religions- theologie ihrer usurpatorischen, generalisierenden Masken entledigt, während er sich auf subversive Weise an deren Spiel beteiligt. Sathya Sai Babas Wundertätigkeit soll im Folgenden daher als Schlüssel zum Verständnis seiner Religions- theologie gelesen werden: Als genealogische Parodie trachtet sie (ganz im Sinne des oben skizzierten postkolonialen Ansatzes) nicht danach, »die Wurzeln unserer Identität wieder[zufinden, vielmehr möchte [sie diese] in alle Winde zerstreuen«⁷¹.

3.2 Der Guru als Spiegel

Die Bewegung Sathya Sai Babas ist Außenstehenden häufig als außergewöhnlich tolerant und indifferent gegenüber der religiösen Herkunft ihrer Anhänger im Gedächtnis. Tatsächlich hat ihr Anführer vor allem im Gespräch mit *devotees* aus westlichen Ländern wiederholt angemerkt, dass für einen Anschluss an seine Bewegung ein Übertritt zur indischen Religion nicht notwendig sei, da allen Religionen prinzipiell derselbe Wahrheitsgehalt zukomme.⁷² Indes lässt schon ein kurzer Blick durch die historisierende Brille die Vermutung aufkeimen, dass der Inder hier an Diskurse anknüpft, die seit dem 19. Jahrhundert die Selbst- und

⁷⁰ A. a. O. 85f. (Hervorhebung durch mich). Foucault zitiert hier zuletzt aus Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*.

⁷¹ Foucault, Nietzsche, 86.

⁷² Vgl. etwa Sathya Sai Baba, *Botschaft für den Westen*, Dietzenbach 2012.

Fremdwahrnehmung der indischen Religion maßgeblich geprägt haben, was das Außergewöhnliche an seinen Äußerungen ein gehöriges Stück weit relativiert. Gehen wir nun – unter Berücksichtigung des in 3.1 hergeleiteten Schlüssels – von den Ausführungen des Gurus als einer genealogischen Parodie aus, so lassen sich drei zusammenhängende Konzepte identifizieren, die hier (in Form eines »entlarvenden« Zerrspiegels) in Bezug auf die zum Großteil seit der Kolonialzeit geführten Debatten dekonstruiert werden: Das Klischee vom *toleranten* Inder, der Hinduismus als im Kern *inklusivistischer* Religion und die *pluralistische* Option der Religionstheologie.

Toleranz

Untersuchungen haben gezeigt, dass die demonstrativ zur Schau gestellte religiöse Toleranz Sai Babas besonders für *devotees* nicht-indischer Herkunft ein wichtiges Motiv zur Beschäftigung mit dessen Lehren darstellt.⁷³ Dabei scheint vielen die als intolerant und rechthaberisch empfundene Theologie ihres christlichen Herkunftskontextes den Grund zu liefern, sich mit einer Religiosität zu befassen, die den Anspruch eines allein gültigen Wegs zur Wahrheit augenscheinlich gerade *nicht* vertritt. Dass dabei Indien als ein prominenter Anlaufpunkt für ein solches Verlangen nach religiöser Toleranz fungieren kann, ist nach Wilhelm Halbfass den stereotypen Vorstellungen des »duldsamen Hindus« sowie des soteriologischen Pluralismus in der indischen Tradition zu verdanken, die sich in Europa bereits lange vor Beginn der modernen Indologie und des Neohinduismus nachweisen lassen.⁷⁴ So notierte bereits Immanuel Kant: »Sie hassen die anderen Religionen auch nicht, sondern glauben, daß sie ebenfalls recht haben. ... Es ist ein Prinzip der Indianer, jede Nation habe eine Religion für sich.«⁷⁵ Diese Toleranzidee fand in der Folgezeit etwa mit William Jones nahtlose Übernahme in die moderne Indologie⁷⁶ und wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts im

⁷³ Vgl. etwa Katharina Poggendorf-Kakar, Adaption – Reinterpretation – Interdependenz. Postmoderne Religiosität am Beispiel der Sathya-Sai-Baba-Bewegung, in: Michael Bergunder (Hg.), Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht, Halle 2006, 68–89, hier: 86–88.

⁷⁴ Vgl. Wilhelm Halbfass, »Inklusivismus« und »Toleranz« im Kontext der indisch-europäischen Begegnung, in: Gerhard Oberhammer (Hg.), Inklusivismus. Eine indische Denkform, Wien 1983, 29–60, hier: 39.

⁷⁵ Zitiert nach a. a. O. 40.

⁷⁶ »The Hindus ... would readily admit the truth of the Gospel; but they contend that it is perfectly consistent with their Sastras.« Zitiert nach a. a. O.

Kontext des Neohinduismus (als Folge von dessen Auseinandersetzung mit europäischen Indologen)

»immer entschiedener als genuin hinduistisches Eigentum von indischen Autoren in Anspruch genommen und implizit oder explizit gegen das Christentum oder den Islam ausgespielt. In besonders exemplarischer und wirksamer Weise vertritt gegen Ende des 19. Jh. der »Apostel des Neuhinduismus«, Vivekānanda, diese Entwicklungen.«⁷⁷

Vivekānanda (1863–1902) legte seinen Überlegungen dabei die monistische Spiritualität des Advaita Vedānta (s. u.) zugrunde,⁷⁸ wodurch er Indien in die besondere Lage zu versetzen gedachte, »der Welt die Ideen der Toleranz und der universalen Brüderlichkeit darzubieten«⁷⁹.

Es verwundert wenig, dass Sai Baba der Kommentierung und Auslegung des Advaita Vedānta (ganz augenscheinlich in neohinduistischer Prägung⁸⁰) umfassenden Raum zubilligt, um sein religionstheologisches Modell philosophisch zu unterfüttern.⁸¹ Dieser Rückgriff auf den neohinduistischen Diskurs kontextualisiert zunächst jene Handlungsweise, die am offensichtlichsten dazu geeignet ist, den parodistischen Charakter der öffentlichen Rolle Sai Babas zu erweisen (und die oben ja bereits als Schlüssel zu dessen Religionstheologie verstanden wurde): Seine *performance* als spielender Clown. In diesem Sinne agierte er dabei ganz bewusst als Parodie des (stereotypen) Konzepts vom toleranten Inder, als ein buchstäblich wandelndes Klischee des »duldsamen Hindus«. Als Ausdruck dieser Parodie können dabei die auf seine religiöse Duldsamkeit bezogenen Wundertaten interpretiert werden, etwa in Form der Materialisation einer Photographie Jesu⁸² oder der wundersamen Manifestation eines Miniaturkreuzes »aus ein[em] Stück Holz vom echten Kreuz«⁸³ – Akte, die vor allem die religiöse Lebenswelt

⁷⁷ A. a. O. 41.

⁷⁸ Vgl. a. a. O.

⁷⁹ A. a. O.

⁸⁰ Sai Babas in seinem Werk Bhāratiya Paramārtha Vāhinī niedergelegte Konzeption des Hinduismus trägt deutliche Züge des Denkens Swāmi Vivekānandas. Vgl. Sai Baba, Wahrheiten.

⁸¹ Sai Baba, Wahrheiten, 47–66.

⁸² Vgl. S. D. Kulkarni, Sri Sathya Sai. The Yugavata, Bombay 1990, 134.

⁸³ Samuel H. Sandweiss, Sai Baba. Der Heilige und der Psychotherapeut, Bonn 1997, 202. Während seiner Weihnachtsansprache im Jahre 1996 materialisierte er gar ein Buch, »das in Grossbritannien etwa um 1530 n. Chr. zusammengestellt worden war und das alle Informationen über Jesus enthielt, die in den vorangehenden Jahrhunderten gesammelt worden waren. ... Dies ist das Buch. Ihr könnt das Kreuz auf dem Buchdeckel sehen. Dieses Buch hat die Bestimmung, die gemeinsamen Züge aller Religionen aufzuzeigen. Was in diesem Buch enthalten ist, ist nicht einmal in der Bibel zu finden. Es enthält eine vollkommen neue Darstellung des Lebens von Jesus«. Die Essenz dieser alternativen Darstellung bestehe darin, dass Jesu Lehre »in Übereinstimmung mit den grundlegenden Lehren aller Religionen [war]. ...

christlich sozialisierter *devotees* in der oben beschriebenen ›identitätszersetzenden‹ Weise durchbrechen und konterkarieren. Auch Sai Babas Motto *Love all, serve all* kann in diesem Sinne als der plakative Verweis auf die Figur des ›duldsamen Inders‹ gedeutet werden, das in seiner universalen Radikalität den Toleranzgedanken »bis zum Äußersten«⁸⁴ treibt.

Inklusivismus

Nun hat bereits Paul Hacker festgestellt, dass das den Indern vordergründig zugeschriebene Toleranzideal augenscheinlich im Widerspruch zu dem steht, was er als die ›indische Denkform‹ des Inklusivismus bezeichnet.⁸⁵

»[D]er Inklusivismus [ist] Zeichen einer geistigen Auseinandersetzung. Man polemisiert nicht direkt gegen die gegnerische Weltanschauung, sondern man anerkennt ihre wichtigen Begriffe ... Aber man ordnet die Zentralbegriffe gleichzeitig der eigenen Weltanschauung unter. Diese Methode der Auseinandersetzung ... bekundet eine außerordentliche geistige Geschmeidigkeit und Flexibilität ...«⁸⁶

Hacker gibt selbst zu, diese Denkform erst im Verlauf mehrerer Jahrzehnte durchschaut zu haben;⁸⁷ dass nämlich, wo Toleranz ›drauf steht‹, Inklusivismus ›drin ist‹, nicht immer auf den ersten Blick ersichtlich ist und »wahrscheinlich ... auch bei manchen Hörern eine gewisse Werbekraft«⁸⁸ ausübt – eine Aussage, die so freilich auch auf Sai Baba gemünzt sein könnte. Auch Halfbass merkt an, dass der Toleranzbegriff (mit seinen Assoziationen von Aufklärung, Säkularisation, Liberalismus und Skeptizismus) nur mit größter Vorsicht auf die indische Tradition anzuwenden sei.⁸⁹

Tatsächlich stößt man auch im Falle Sathya Sai Babas schnell auf die Erkennt-

Das Volk, das seine Taten der Liebe und der Güte sah, erklärte ihn zu einem ›Boten Gottes‹. Jesus bezog sich stets auf Gott als den Vater. Später erklärte er: ›Ich und mein Vater sind eins‹. Jesus weihte sein Leben der Verkündung des Glaubens an den einen Gott, der allen Menschen gemeinsam ist«. Zitiert nach Annrose Künzi, Sathya Sai Baba und Jesus. Eine vergleichende Gegenüberstellung von Aussagen des Avatars Sathya Sai Baba und des Tibetanischen Meisters Djwhal Khul über Jesus, Oberdorf [o. J.], 137.

⁸⁴ Foucault, Nietzsche, 85.

⁸⁵ Vgl. Paul Hacker, Inklusivismus, in: Oberhammer (Hg.), Inklusivismus, 11–28, hier: 11.

⁸⁶ A. a. O. 14.

⁸⁷ Vgl. a. a. O. 11.

⁸⁸ A. a. O. 14.

⁸⁹ Vgl. Halfbass, Indien und Europa, 430.

nis, dass seiner an vielen Stellen kommunizierten radikal offenen Haltung in religiösen Fragen nicht etwa ein pluralistisches theologisches Modell zugrunde liegt, sondern vielmehr ein (durchaus mit Nachdruck vertretener) Inklusivismus, welcher der »*sanātana dharma*-Religion der Hindus«⁹⁰ den höchsten Status zuweist. Zwar hält Sai Baba die religiösen »Verschiedenheiten [für] nur oberflächlich ... Es ist faszinierend, das Geheimnis dieser Vielfalt zu erforschen und zu entdecken, daß das Eine die Grundlage der Vielfalt ist.«⁹¹ Dabei sei es »eine Tatsache, daß alle, obwohl sie verschiedene Ansichten haben, an denselben Gott glauben«⁹². »Von welcher Art dieser Gott [ist], und was ... seine Merkmale«⁹³ seien, darüber solle man nicht diskutieren, »denn das wirkt trennend. Es ist genug zu wissen, daß Gott akzeptiert und verehrt wird.«⁹⁴ »Auf keinen Fall darf es [daher] eine Religion geben, die von sich behauptet, die einzig wahre zu sein.«⁹⁵ Was den Hinduismus in den Augen Sai Babas indes überlegen macht, ist zunächst⁹⁶ der Umstand, »daß der Glaube der *Bhārātīyas* der einzige Glaube ist, der alle Bekenntnisse respektiert und achtet.«⁹⁷ Denn nur

»von den *Veden* wird eine ewige, allgemeingültige Religion (*sanātana dharma*) gelehrt. Die heiligen Lehren, die als *Veden* bezeichnet werden, sind so alt wie die Schöpfung – ohne bestimmbaran Anfang und ohne Ende. In ihnen findet jedes spirituelle Forschen seine Erfüllung, wird jede Frage nach den Verzweigungen des Glaubens beantwortet. Jeder, der die *Veden* studiert, muß zu dieser Schlußfolgerung kommen.«⁹⁸

Nun ist nicht davon auszugehen, dass der Guru seine religionstheologische Position allein durch sein Studium der vedischen Literatur gewonnen hat; stattdessen gibt es starke Hinweise darauf, dass er vielmehr an Argumente anknüpft, wie sie im Kontext des Neohinduismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert diskutiert wurden: Diese laufen dabei in der Tat auf einen mehr oder weniger deutlich artikulierten religiösen Inklusivismus hinaus, der den Hinduismus in der von Sai Baba charakterisierten Weise als ewige, allgemeingültige Religion konzeptualisiert, sich darüber hinaus aber nichtsdestotrotz das an Indien herangetragene

⁹⁰ Sai Baba, Wahrheiten, 33.

⁹¹ A. a. O. 35.

⁹² A. a. O. 37.

⁹³ A. a. O.

⁹⁴ A. a. O.

⁹⁵ A. a. O. 35.

⁹⁶ Ein weiteres Argument betrifft den Monismus als Grundlage des Vedānta (vgl. weiter unten).

⁹⁷ A. a. O. 36.

⁹⁸ A. a. O. Hervorhebung durch mich.

Toleranzideal zu eigen macht.⁹⁹ In diesem Zusammenhang möchte ich (mithilfe unseres hermeneutischen Schlüssels aus 3.1) Sai Babas offensiv zur Schau gestellte Rolle des ›duldsamen Hindus‹ in dem Sinne deuten, dass die im Rahmen dieser Parodie dargebotene clowneske *performance*, die ja den Kontrast zu seiner inklusivistischen Theologie umso deutlicher hervortreten lässt, als ein Hinweis verstanden werden soll, der Geschichte dieser Aneignung nachzuspüren. Dies liefert uns möglicherweise eine Erklärung für den augenscheinlichen Widerspruch zwischen dem von Halbfass charakterisierten aufklärerischen Toleranzideal und jener ›inklusivistischen Denkform‹, den Sai Baba hier in parodistischer Weise zelebriert.

In der Tat ist dieser von Hacker festgehaltene Widerspruch zwischen Toleranz und Inklusivismus nicht von der Hand zu weisen; dass beide im Sinne zweier wirkmächtiger Konzeptionen der ›indischen Denkweise‹ nicht nur bei Sai Baba¹⁰⁰ Hand in Hand gehen, bedarf also der Erklärung. So bezieht sich der Guru unter seiner Maske der radikalen Toleranz zunächst auf eine weitgehend unverändert übernommene, durchaus aktuelle Zuschreibung von Europäern an den indischen Kontext, wie sie auch in der Begeisterung zahlreicher seiner westlichen *devotees* zum Ausdruck kommt. Im Falle seiner inklusivistischen Lehre liegt die Sache komplizierter. Geht man davon aus, dass Sai Baba hier in umfangreicher Weise an die Tradition des Neohinduismus (besonders in Form Vivekānandas¹⁰¹) anknüpft, so muss die Genese dieser Position des 19. Jahrhunderts einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Wilhelm Halbfass hat darauf hingewiesen, dass die Begegnungsgeschichte zwischen Indien und Europa eine zwar wechselseitige, aber dennoch ungleiche und strukturell asymmetrische gewesen ist. Indien sei

»vom Westen gesucht, entdeckt und erobert worden. Es ist dem Westen aus dem Entdecktwerden heraus begegnet, als Gegenstand westlicher Forschungs-, Herrschafts- und Bekehrungsinteressen ... Im Lichte westlicher Begriffe und Erwartungen deuten die modernen indischen

⁹⁹ Vgl. etwa Swāmi Vivekānanda, Referat über den Hinduismus, in: Ders., Wege des Yoga. Reden und Schriften, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 14–29.

¹⁰⁰ Dieser Widerspruch ist beispielsweise auch bei Vivekānanda angelegt; vgl. Vivekānanda, Referat.

¹⁰¹ Die umfangreiche inhaltliche Übereinstimmung in den Lehren der beiden Inder ist nicht zu übersehen. Allerdings weist Sai Baba die Herkunft seiner theologischen Ausführungen nicht mit der Nennung von Quellen nach. Dennoch ist seine große Wertschätzung für Swāmi Vivekānanda gut belegt. So verkündete der Guru Ende der 1960er-Jahre gar die Wiedergeburt des Philosophen auf Sri Lanka; der junge Mann trat 1987 erstmals in Puttapparthi auf. Vgl. Howard Murphet, Sai. Inner Views, Chennai 1997, 59–65.

Denker sich selbst, an ihrem Maßstab wollen sie die eigene Tradition bewahren«. ¹⁰²

Gerade die Konfrontation mit den universalistischen Ansprüchen Europas (vor allem im Bereich der Philosophie und der modernen Wissenschaften) habe zu einer entsprechenden Re-Lektüre philosophischer und religiöser Traditionen in Indien geführt. ¹⁰³ »Gegen die von Hegel und anderen Autoren vorgetragene Ansprüche geschichtlicher Aufhebung Indiens durch Europa wenden sich wiederum hinduistische Denker in explizitem oder implizitem Rückgriff auf den traditionellen ›geschichtslosen‹ Inklusivismus ...«. ¹⁰⁴ Philosophen wie Vivekānanda argumentierten dabei, dass die Tradition des Advaita Vedānta durch die Begegnung mit der europäischen Philosophie in keiner Weise erschüttert oder gefährdet sei; ¹⁰⁵ der Vedānta sei vielmehr »immer schon bereit ... für alles, was diese Begegnung mit sich bringen mag, für Entwicklungen und Entdeckungen jeder Art: Sie werden ihren Platz finden in seinen ›unendlichen Armen‹«. ¹⁰⁶ In diesem Sinne werde »der geschichtlichen Botschaft und dem Herrschafts- und Aufhebungsanspruch des Westens ... die Idee der zeitlosen Bereitschaft als ein überlegenes Prinzip gegenübergestellt«. ¹⁰⁷ Das den Hindus zugeschriebene Toleranzideal wird in dieser Form von indischen Akteuren ganz bewusst gegen die missionarischen Inklusions- und Bekehrungsansprüche christlicher Theologien ins Feld geführt, ¹⁰⁸ die im kolonialen Indien ja vor allem im Rahmen der britischen Missionsgesellschaften präsent waren.

Trotz dieser Umkehrung und konzeptuellen ›Herabsetzung‹ europäischer Denkmodelle plädiert Halbfass dafür, die inklusivistischen (und damit nur scheinbar ›toleranten‹) Tendenzen des Neohinduisismus nicht ausschließlich als Abwehrreaktion und Abwertung fremder Weltanschauungen zu werten: Deren partielle Anerkennung durch ihre Relativierung setze sie auch in Bezug zum eigenen Standpunkt: Man »will ... sie in dessen Licht rücken, damit sie wie spiegelnde Körper den Glanz des im Mittelpunkt gedachten monistischen Dogmas zurückstrahlend erhöhen«. ¹⁰⁹ Im Sinne dieses Spiegels reflektiere der Neohindu-

¹⁰² Halbfass, Indien, 429.

¹⁰³ Vgl. a. a. O. 430.

¹⁰⁴ Halbfass, »Inklusivismus«, 59.

¹⁰⁵ Vgl. Halbfass, Indien, 432.

¹⁰⁶ A. a. O.

¹⁰⁷ A. a. O.

¹⁰⁸ Vgl. a. a. O. 432.

¹⁰⁹ A. a. O. 430.

ismus, »insofern [er] dem westlichen Denken als Herausforderung oder Frage, als Gegengewicht oder Alternative gegenübertritt, ... dessen ... in sich fragwürdige und brüchige Gegenwärtigkeit.«¹¹⁰ Mit Blick auf den von Ernst Troeltsch (im Angesicht des Historismus und »Kulturrelativismus«) proklamierten unaufheb-
baren Universalismus Europas konstatiert Halfbass: »Troeltsch beschwört hier Europa gegen die Geister, die es selber rief; er beschwört Europa im Namen eines Universalismus, dessen Folgen sich nun gegen es kehren. ... Sicher ist, daß die Universalität, die Europa heraufgeführt hat, nicht mehr Europas eigene Universalität ist.«¹¹¹

Liest man die neohinduistische Theologie Sai Babas in diesem Sinne, so treten gewiss vor allem die universalistischen Ansprüche inklusivistischer Modelle der Religionstheologie (von exklusivistischen ganz zu schweigen) in den Blick, denen der Guru hier einen Spiegel vorhält, indem er die Brüchigkeit und historische Beliebigkeit universaler Zuschreibungen entlarvt. Doch das Dekonstruktionspotential dieser Spiegelung reicht noch weiter. Denn indem der Inder so unverhohlen auf koloniale Diskurse Bezug nimmt, weist er zugleich auf den Umstand hin, dass es sich hier keineswegs um eine einseitige Reflexion handelt: Denn in Analogie zum Neohinduisimus lässt sich im Kontext der Begegnung zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert die Genese eines »Neuchristentum[s]«¹¹² beobachten, wie Halfbass bemerkt hat. Dieses (hier als Pendant zum Neohinduisimus konzipierte) Christentum zeichne sich dadurch aus, dass der universale Inklusions- und Toleranzanspruch des Neohinduisimus aufgenommen und umgekehrt werde: Der Anspruch des geschichtslosen Universalismus des Hinduisimus werde als sekundäre Reaktion auf die historische Universalität des Christentums gedeutet. Diese Reaktion sei die Vorbereitung der Inder auf den Dialog mit dem Christentum gewesen, dessen missionarische Leistung bereits in der dialogischen Öffnung bestanden habe; entsprechende Stellungnahmen seien ihrerseits selbst als Teile und Symptome eines geschichtlichen Wechselspiels zu verstehen.¹¹³ Auch im Falle des Christentums

»wird neugedeutet und nachgedeutet: Die Offenheit und Universalität der modernen und säkularen Welt soll nachträglich für das Christentum angeeignet, als ein christliches Ereignis und als Basis christlicher Selbst-

¹¹⁰ A. a. O. 433.

¹¹¹ A. a. O. 436.

¹¹² A. a. O. 435.

¹¹³ Vgl. a. a. O. 434f.

behauptung vindifiziert werden. – Zur Formulierung des neohinduistischen Universalismus haben die Missionare gewiß mancherlei Anstöße gegeben; es ginge jedoch viel zu weit, ihn schlechthin daraus ableiten zu wollen«. ¹¹⁴

Indem Sai Baba also an den neohinduistischen Diskurs anknüpft, rührt er gleichzeitig an einen Genesepunkt des Christentums als der universalen, inklusivistischen (und in diesem Sinne offenen) Religion des ›modernen Europas‹; denn augenscheinlich sind heutige Konzeptionen des Christentums im Sinne einer (inklusionistischen) Universalreligion – wie auch der (Neo-)Hinduismus¹¹⁵ – in gehörigem Maße Produkte der Aushandlungsprozesse im Kontext der kolonialen Begegnungssituation zwischen Europäern und Nicht-Europäe

Pluralismus

Verfolgt man (im Sinne des Foucault'schen Genealogen) Sai Babas Hinweis noch einen Schritt weiter zurück in die Vergangenheit, so stößt man bald auf jenen Diskurs, der Hinduismus und Christentum erst als vergleichbare Größen hervorgebracht hat: Die sogenannte Bengalische Renaissance. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Schriften des Brahmanen Ram Mohan Roy (1772–1833) zu nennen. Dieser hatte, in Auseinandersetzung mit Missionaren der Baptist Missionary Society in Serampore, das aufklärerische Konzept von *Religion* im Sinne »einer ›natürlichen Religion‹, die allen historisch gewachsenen Religionen zugrunde liegt«, ¹¹⁶ adaptiert und auf indische Traditionen angewandt; dabei entwickelte er ein eigenes Verständnis des Hinduismus, welches der aufklärerischen Vorstellung, die vom Verfall einer ursprünglich reinen Religion ausging, folgte und die er mit dem Monotheismus der Veden identifizierte. Was vordergründig den Zweck verfolgte, die von christlichen Missionaren kritisierten konkreten

¹¹⁴ A. a. O. 435.

¹¹⁵ 1995 legte der indische Supreme Court Kriterien für die zivilrechtliche Abgrenzung des Hinduismus von anderen Religionen fest. Zwei der sieben Kriterien beziehen sich dabei auf den »Spirit of tolerance« und die »Recognition of the fact that the means or ways to salvation are many«. Anders als andere Religionen sei der Hinduismus darüber hinaus auch nicht abhängig von bestimmten philosophischen Konzepten. Zitiert nach Andeas Nehring, Zwischen Monismus und Monotheismus. Hinduismus und indische Aneignungen des Religionsbegriffes. Ein poststrukturalistischer Versuch, in: Christoph Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013, 792–821, hier: 792f.

¹¹⁶ Nehring, Monismus, 802.

Praktiken wie Bilderverehrung (*mūrtipūjā*), Kinderheirat oder Witwenverbrennung als Verfehlungen oder Dekadenzerscheinungen des ›wahren Hinduismus‹ zu entlarven, mündete zugleich in eine Objektivierung des Hinduismus als universaler Religion im Sinne des aufklärerischen Ideals einer reinen Urreligion.¹¹⁷

Diese Konzeption der indischen Religion entfaltete in der Folgezeit einen kaum zu unterschätzenden Einfluss auf den globalen Religionsdiskurs. So diente sie beispielsweise im Neohinduismus, als dessen ›Vater‹ Roy zuweilen angesehen wird, auch dazu, das Konzept einer indischen Religion im Sinne einer nationalen Identitätsstiftung zu deuten und die kulturelle Selbstbehauptung Indiens zu erweisen. Wichtiger ist jedoch, dass der Hinduismus fortan der ›europäischen Religion‹ des Christentums als konzeptuell gleichwertiger Dialogpartner gegenübertrat und sich schließlich, mit Vivekānandas Auftritt auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago im Jahre 1893, als eine der ›Weltreligionen‹ etablieren konnte.¹¹⁸

Beide Konzeptionen von Religion finden auch bei Sai Baba deutlichen Ausdruck; so propagiert er zunächst – wieder ganz im Sinne Vivekānandas – die »*sanātana dharma*-Religion der Hindus«¹¹⁹, die den Weltreligionen des Christentums und des Islam als Dialogpartner gegenübertritt. Wie bereits im Abschnitt zum Inklusivismus angedeutet, erkennt er dabei die Gültigkeit anderer religiöser Traditionen zwar grundsätzlich an, weil sie allesamt »das Bestreben erkennen [lassen], [das] Konzept der Gottesverehrung in den eigenen Glauben einzubeziehen«¹²⁰; die indische Religion ist ihren nicht-indischen Pendanten dennoch überlegen, und zwar in dem oben dargestellten Sinne, dass sie als universale und allumfassende Weltanschauung die anderen religiösen Strömungen bereits enthält:¹²¹

»Alle anderen in der Welt verbreiteten Religionen vertreten die Ansicht, daß Gott den Menschen durch den Mund inspirierter Personen grundlegende Richtlinien gegeben habe. Daran glauben die *Bhāratīyas* nicht. Sie erklären, daß die Veden nicht menschlichen Ursprungs sind ... Sie sind direkt aus Gott hervorgegangen; sie sind uralte; sie sind in sich selbst Autorität und Gültigkeit.«¹²²

¹¹⁷ Vgl. a. a. O. 802–804.

¹¹⁸ Vgl. a. a. O. 805.

¹¹⁹ Sai Baba, Wahrheiten, 33.

¹²⁰ A. a. O. 14.

¹²¹ Vgl. a. a. O. 45.

¹²² A. a. O. 64. Die Ewigkeit und Ahistorizität der Veden ist ein im Neohinduismus verbreitetes Konzept und wird etwa auch bei Vivekānanda diskutiert. Vgl. Vivekānanda, Referat, 14–16.

In dieser Form ist die »Quelle aller spirituellen Theorien der Inder ... Gott. Er ist der einzige stützende Pfeiler, und deshalb bedarf es keines anderen. Das spirituelle Gedankengut der *Bhāratiyas* ist das Höchste, was es gibt, und bildet daher auch die Grundlage aller anderen Glaubensrichtungen«. ¹²³

Auf den ersten Blick ist nicht ersichtlich, inwiefern Sai Babas unverhohlene Überordnung des Hinduismus auch pluralistischen Modellen der Religionstheologie als Spiegel dienen könnte. Um dieses Bild zu entschleiern, ist es notwendig, sich mit den philosophischen Grundlagen seines Modells zu befassen. Aufbauend auf den Religions-Diskursen des Neohinduismus greift er dabei auf das aufklärerische Modell einer natürlichen Urreligion zurück, wie es bereits Roy zu Beginn des 19. Jahrhunderts vertreten hatte. Darüber hinaus verbindet er diese explizit philosophische Konzeption seiner *sanātana dharma*-Religion – in offensichtlicher Anknüpfung an Vivekānanda – mit der non-dualistischen Denktradition des Advaita Vedānta: Diese

»versichert, daß Gott sich nicht außerhalb des Kosmos befindet, sondern daß er den Kosmos schuf, indem er selbst zum Kosmos wurde, und daß er alles ist, was existiert. Nach dieser Anschauung gibt es außer Gott nichts anderes, gibt es nichts Zweites. Das ist die höchste Wahrheit, die von allen akzeptiert werden muss«. ¹²⁴

Verbunden mit dieser monistischen Position ist freilich die klare Ablehnung monotheistischer Gottesvorstellung im Sinne eines Dualismus zwischen Gott und Schöpfung; ¹²⁵ auch die »Idee eines persönlichen Gottes ... erschien den Denkern dieses Landes als eine primitive Stufe der spirituellen Entwicklung. ... Eine derartige Unwissenheit bringt ein Lächeln auf die Lippen des Hindu«. ¹²⁶

Die strukturellen Parallelen zur pluralistischen Option der christlichen Religionstheologie liegen auf der Hand. ¹²⁷ Denn auch hier vollzieht sich die in Abschnitt 1 beschriebene Generalisierung des Gottesbegriffs durch das pluralistische Modell: Wie etwa im Falle von John Hicks »göttlichem Noumenon«, dem

¹²³ Sai Baba, Wahrheiten, 22.

¹²⁴ A. a. O. 52f.

¹²⁵ Vgl. a. a. O. 52.

¹²⁶ A. a. O. 24.

¹²⁷ Der inklusivistisch-monistische Charakter des pluralistischen Modells ist von verschiedenen Seiten bereits festgestellt worden. Vgl. Danz, Einführung, 76f. Auch Ulrich Dehn merkt die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen pluralistischer Religionstheologie und den inklusivistischen Modellen des Neohinduismus an. Vgl. Ulrich Dehn, Annäherungen an Religion. Religionswissenschaftliche Erwägungen und interreligiöser Dialog, Berlin 2014, 126f.

›Ewig Einen an sich‹,¹²⁸ ist mit der monistischen Gottesidee die Universalisierung und Entkontextualisierung Gottes verbunden; während den verschiedenen nicht-indischen Religionen von Sai Baba insofern Gültigkeit zugesprochen wird, als diese das Konzept der Gottesvorstellung als Teil der eigenen Kultur übernommen haben,¹²⁹ lässt er keinen Zweifel daran, dass die ›eigentliche‹ Religion in der Verehrung eines zeit- und kontextlosen »höchste[n] Absolute[n]«¹³⁰ besteht, der »Unendlichkeit selbst«¹³¹. Indem er aber nun den unüberhörbaren Anspruch erhebt, dass dieses, von Ram Mohan Roy der europäischen Aufklärung entlehnte, »theistische Prinzip«¹³² allein in der indischen Religion ihren vollen Ausdruck findet, indem er also das Argumentationsmodell der pluralistischen Religions-theologie mit einem dezidierten Inklusivismus verknüpft, entreißt er der (sich ebenfalls aus Kants Erkenntnistheorie speisenden) »religionsphilosophischen Metatheorie«¹³³ John Hicks die Maske des theologischen Pluralismus und streift sie sich – nicht zuletzt auch durch seine oben beschriebene clowneske *performance* des ›toleranten Inders‹ – selbst übers Gesicht.¹³⁴

4. Fazit: Aneignung, Imitation und Verfremdung als Instrumente einer postkolonialen Theologie der Religionen

Die artikulatorische Praxis, die ich an Sai Baba demonstriert habe, – sei sie nun (im Sinne einer Parodie) intendiert oder nicht – ist durch den postkolonialen Theoretiker Homi Bhabha in seinem Buch *Die Verortung der Kultur* umfangreich reflektiert und konzeptionalisiert worden. Bhabha begreift die Praxis der *kolonialen Imitation*¹³⁵, wie sie etwa im Falle des Neohinduismus augenscheinlich wird, nicht einfach als die passive Aneignung europäischer Konzepte durch die Akteure des kolonisierten Kontextes. Vielmehr macht sein Konzept der Mi-

¹²⁸ Vgl. Hick, Gott, 58.

¹²⁹ Vgl. Sai Baba, Wahrheiten, 14.

¹³⁰ A. a. O.

¹³¹ A. a. O.

¹³² A. a. O. 25.

¹³³ Dehn, Annäherungen, 127.

¹³⁴ Die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen pluralistischer Religionstheologie und inklusivistischen Modellen des Neohinduismus stellt auch Ulrich Dehn fest. Vgl. a. a. O.

¹³⁵ Vgl. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 127.

mikry die »(an)geeigneten Objekte einer kolonialistischen Kommandokette [als] Figuren einer Verdoppelung«¹³⁶ sichtbar, als

»Teil-Objekte einer Metonymie des kolonialen Begehrens, das die Modalität und Normalität jener dominanten Diskurse ... verfremdet. ... Dieses Begehren kehrt die koloniale Aneignung ›zum Teil‹ um, indem es nun eine partielle Vision der Präsenz des Kolonialherren produziert; einen Blick der Andersheit, der dieselbe Schärfe besitzt wie der genealogische Blick, der, wie Foucault es beschreibt, marginale Elemente befreit und das einheitliche Sein des Menschen, durch das dieser seine Souveränität ausbreitet, zertrümmert.«¹³⁷

Diese Nachahmung europäischer Repräsentationsstrukturen, die jedoch niemals als bloße Kopien der europäischen ›Originale‹ anzusehen sind,¹³⁸ bedeutet eine »permanente Unterbrechung des ›Meister-Diskurses‹, die die Ambivalenzen orientalistischer Texte offenbart.«¹³⁹

Wendet man, wie oben geschehen, die auch von Homi Bhabha praktizierte Re-Lektüre auf die (religions-)theologischen Schriften Sathya Sai Babas an, so offenbart sich auch hier das de(kon)struierende Ausmaß der Mimikry: Indem sich der Inder die normativen Konzepte des religionstheologischen Meister-Diskurses aneignet, um sie anschließend gegen die ›Meister‹ selbst auszuspielen, entschleiern er die Brüchigkeit und historische Kontingenz jener ›universalen‹ Konzepte, welche den verschiedenen Modellen zugrunde liegen. Und liest man auf diese Weise den Guru als Prototypen des postkolonialen Religionstheologen, so lässt sich an dessen Werk der (Nicht-)Ort dieser dekonstruktivistischen Form der Religionstheologie aufzeigen: Ein ›Dazwischen‹ oder, in Bhabhas Terminologie, ein *Dritter Raum*, der

»sowohl die allgemeinen Bedingungen der Sprache als auch die spezifischen Implikationen der Äußerung innerhalb einer performativen und institutionellen Strategie [repräsentiert], derer sich die Äußerung nicht ›in sich‹ bewußt sein kann. Durch diese unbewußte Beziehung kommt es zu einer Ambivalenz im Akt der Interpretation. ... Die Bedeutung der Äußerung ist ganz wortwörtlich weder das eine noch das andere.«¹⁴⁰

¹³⁶ A. a. O. 131.

¹³⁷ A. a. O.

¹³⁸ Vgl. Nehring, *Monismus*, 801.

¹³⁹ A. a. O.

¹⁴⁰ A. a. O.

In diesem Sinne wäre Sai Babas ›Clownerie‹ (wie oben schon mit Foucault argumentiert) als vollständig *entleerte* Maskerade zu verstehen, denn »[d]ie Mimikry verbirgt keine Präsenz oder Identität hinter ihrer Maske«¹⁴¹. Und wie bei jeder Parodie besteht auch hier das »*Bedrohliche* der Mimikry in ihrer *doppelten* Sicht, die durch Enthüllung der Ambivalenz des kolonialen [i. e. normativen] Diskurses gleichzeitig dessen Autorität aufbricht«¹⁴².

Ein letztes Beispiel soll dieses ›Dazwischen‹ nochmals illustrieren und gleichzeitig den eingangs thematisierten Aspekt des enormen Wirkungsgrades von Sai Babas Denken auch im Sinne einer interreligiösen, ›postkolonialen‹ Theologie aufnehmen:

»Wer die Frage nach der Gemeinsamkeit der Religion wirklich ernst nimmt, muss den Weg einer Abstraktion beschreiten, der in eine Unbestimmtheit führt, von der aus es schwer fällt, den Weg zurück zum konkreten Dasein der einzelnen Religionen zu finden«¹⁴³, fasst Reinhard Leuze die bereits oben angeklungene, zentrale Kritik am pluralistischen Modell zusammen. Das Resultat dieser »deistischen Verfahrensweise«¹⁴⁴ ist wie gesagt ein inklusivistisches Modell, das seine Normativität mit der aufklärerischen Idee einer natürlichen Religion begründet und dessen Ort durch das von Chakrabarty charakterisierte ›Newton'sche Universum‹ verkörpert wird; damit löst es die inhaltliche Vielfalt und Konkretion der verschiedenen historischen Religionen im »absoluten Dunkel«¹⁴⁵ und in der ent-konzeptualisierten Leere des universalen Abstrakten auf. Der postmoderne indische Guru Sathya Sai Baba macht sich, wie im Kapitel Pluralismus demonstriert, diese Strukturen der pluralistischen Option zu eigen; doch anders als die von mir gebrauchte Spiegel-Metapher auf den ersten Blick suggeriert, handelt es sich bei seinem Modell keineswegs um eine bloße ›Umkehrung‹ der Vorlage aus seinem offensiv zur Schau gestellten ›indischen Standpunkt‹ heraus. Vielmehr soll dieser Aneignungsprozess hier als eine Parodie verstanden werden, die aus dem von Bhabha benannten Dritten Raum heraus erfolgt: Denn indem die Umdeutung auf ironische Weise in Form einer Maskerade geschieht, entkernt der Guru die konzeptuellen Objekte seiner Aneignung in ihrem ›Wesen‹, indem er

¹⁴¹ A. a. O. 130.

¹⁴² A. a. O.

¹⁴³ Reinhard Leuze, Viele Religionen – eine Wahrheit?, in: Christian Danz/Friedrich Hermann (Hg.), Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 29–40, hier: 33.

¹⁴⁴ A. a. O.

¹⁴⁵ A. a. O.

sie als bloße Spielbälle seines göttlichen *līlā*, eben als Masken, gebraucht. Den Höhepunkt dieses Spiels stellt dabei die Karikatur der konzeptuellen Leere des Hick'schen ›göttlichen Noumenons‹ dar, indem der Guru frech die deistische Lücke ausfüllt und das ›abstrakte Dunkel‹ mit einer Form Gottes erhellt, wie sie konkreter und individueller nicht sein könnte – mit sich selbst: 1963 verkündete er, die Inkarnation des indischen Gottes Shiva und seiner Gefährtin Shakti zu sein; während der männliche Shiva in alleiniger Form bereits zuvor, in Gestalt des 1918 verstorbenen Shirdi Sai Baba, inkarniert sei, verkörpere Sathya Sai Baba, als eine Reinkarnation des Letzteren, darüber hinaus auch das weibliche Prinzip des göttlichen Absoluten.¹⁴⁶ In diesem doppelten Anspruch offenbart sich, dass Sai Baba hier keineswegs den abstrakten Gott des (pluralistischen) Deismus durch einen vollends personalen ersetzt, sondern vielmehr – in völligem Einklang mit seiner neohinduistisch geprägten Theologie – seine eigene Person abstrahiert: So widersetzt sich sein Anspruch, im Sinne der göttlichen Androgynie von Shiva-Shakti das Absolute in seiner reinsten, universalen Form zu verkörpern,

»allen Versuchen der Kategorisierung und ermöglicht eine ›Theologie der Transzendenz‹ durch seine eigene Person ... In der Identität als Shiva und Shakti eröffnet die Person Sathya Sai Babas den Weg in die transzendente Inklusivität und Ambiguität. Er ist jenseits aller einschränkenden Kategorien. Zeit und Raum sind eins in ihm. Sein Wesen überschreitet sogar die Geschlechter, denn er ist Mann und Frau in einem Körper.«¹⁴⁷

Die Einschreibung der eigenen Person in seine Theologie interpretiere ich hier als das Meisterstück des postkolonialen Religionstheologen Sathya Sai Baba. Indem er keinem Geringeren als sich selbst die Maske des »deistischen Prinzip[s]«¹⁴⁸ aufsetzt, treibt er das von Foucault entworfene Possenspiel der Entwirklichung aller generalisierenden Identitäten »bis zum Äußersten«¹⁴⁹. Als »Gott für alle Menschen« durchbricht er auf spektakuläre Weise den aufklärerischen, religionstheologischen Meister-Diskurs mit dessen Versuchen, eine »Reli-

¹⁴⁶ Vgl. Srinivas, Faith, 65.

¹⁴⁷ »Sai Baba resists any and all attempts at categorization, enabling a ›theology of transcendence‹ through his very person ... In his identity as Shiva and Shakti, Sathya Sai Baba's persona opens out into transcendental inclusiveness and ambiguity. He is beyond all limiting categories. All time and space are one in him. His character also transcends gender, for he is male and female in one body.« A. a. O. 66.

¹⁴⁸ Sai Baba, Wahrheiten, 25.

¹⁴⁹ Foucault, Nietzsche, 85.

gion für alle Menschen« zu entwerfen, die doch nur (wie er selbst auch) ein Produkt ihres eigenen Kontextes bleiben kann.

Es kann nur spekuliert werden, ob der immense Erfolg von Sathya Sai Babas Lehren gerade auch bei Nicht-Indern möglicherweise mit seiner Strategie zusammenhängt, europäische (kirchlich-theologische) Diskurse über Religion (etwa durch seine Wundertaten) nicht nur zu unterlaufen, sondern sich durch seinen Anspruch, selbst Gott zu sein, diesen Diskursen völlig zu entziehen. Vielleicht markiert für seine zahllosen *devotees* aus westlichen Ländern gerade diese extreme Form der Unterbrechung des säkularen ›Meister-Diskurses‹ das Eindringen des Göttlichen, ganz Anderen und Unmittelbaren in ihre Lebenswelt, die durch die rationalen, im Diesseits verorteten Strukturen der modernen Gesellschaft geprägt ist – eine These, die durch die oben angeführten ethnographischen Studien belegt zu werden scheint. Der Guru durchbricht auf diese Weise Chakrabartys säkularen Kalender der universalen Zeit und vollzieht die von Baba beschriebene Wiederverzauberung der Welt durch die Einführung einer Kontingenz des Singulären und Unberechenbaren, die dem Göttlichen neuen Ausdruck verleiht.

Nun ist es keineswegs das Anliegen dieses Textes, einer Selbstvergöttlichung des Religionstheologen das Wort zu reden, wenn es um den dekonstruierenden Einsatz genealogischer Sprachspiele geht. Doch am Beispiel Sai Babas wird die Wirkung dieser Vorgehensweise auch und gerade in ihrer krassesten Form deutlich, wenn es um die Irritation scheinbar fester, weil universal gültiger Konzepte über Gott und die Welt der Religionen geht. Denn auch wenn die postkoloniale Religionstheologie Sai Babas ihm in den Augen von Millionen seiner *devotees* den Status eines Gottes eingebracht hat, so hätte er – in einem anderen Kontext – ebenso gut auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden können.

ABSTRACT

Despite his affiliation with Indian nationalism and his clearly inclusivistic theology, Hindu guru Sathya Sai Baba (1926–2011) can be considered as one of the most influential thinkers in the field of interreligious theology. Over decades, millions of his adherents from all religious traditions devoted themselves to his teachings or even travelled to listen to him in his ashram in South India.

The essay at hand tries to resolve this contradiction by re-reading some of Sai Baba's central doctrines from a perspective inspired by post-colonial theory, while using his performance of a living god as the key to his entire theology. This way, the article wants to demonstrate how Sai Baba's interreligious »approach« can be reinterpreted as an alternative to the academic discipline of the theology of the religions – by inscribing to his work the de-constructivist ethos of post-structuralism. The essay can be read as a »practical« execution of my more theoretical reflections on the possibilities of a post-structuralist perspective on interreligious theology (ZMiss 2–3/2015).