

Lidia Guzy

Baba-s und Alekh-s –
Askese und Ekstase einer Religion im Werden

Vergleichende Untersuchung der asketischen Tradition Mahima Dharma
in zwei Distrikten Orissas (Dhenkanal und Koraput) / östliches Indien

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Als Dissertation vorgelegt am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften an der Freien Universität Berlin von Lidia Guzy.

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

© Weißensee Verlag, Berlin 2002

www.weissensee-verlag.de
e-mail: mail@weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Chili Grafik-Design unter Verwendung zweier Fotografien der Autorin

Printed in Germany

ISSN 1610-6768
ISBN 3-934479-80-4

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung	7
Vorwort	19
Erstes Kapitel: Der Kontext der Mahima Dharma-Lehre und ihrer Erforschung	23
I. Strukturelle und organisatorische Morphologie	24
1. Einführung	24
1.1. Mahima Dharma	24
1.2. Arbeiten zu Mahima Dharma.....	28
1.2.1. Anncharlotte Eschmann	28
1.2.2. Indische Arbeiten: Mohapatra; Panigrahi; Senapati; Dash.....	28
1.2.3. Ishita Banerjee Dube.....	30
2. Mahima Dharma als Forschungsthema innerhalb des DFG-Projektes	30
3. Geschichte und Eckdaten der Mahima Dharma-Lehre	32
3.1. Entstehung der mönchischen Anhängerschaft.....	34
3.2. Die Institutionalisierung der Lehre	35
3.3. Monastische Hierarchie.....	37
3.4. Joranda: die monastische Schaltstelle	38
3.4.1. Joranda als Wallfahrtsort	39
3.4.1.1. Die magha mela in Joranda	39
3.4.2. Sakrale Topographie in Joranda.....	40
3.5. Genealogie der Ordensentstehung oder die „umstrittene Seniorität“	42
4. Polyzentralität der Ordensstruktur	47
4.1. Polyzentralität	47
4.2. Tirtha: Indiz für das Werden einer Lehre	47
4.3. Die Lokalität der tirtha-s	48
5. Polyzentralität und die Stellung des Geschlechts innerhalb der Mahima Dharma-Lehre	49
5.1. Frauen und der Mahima Dharma-Orden.....	49
5.2. Mata-Traditionen	50
5.2.1. Mata-Tradition in Joranda.....	50
5.2.2. Mata-Tradition in Khaliapali	51

5.2.3.	Mata – die Hauseremitin	52
5.3.	Stellungnahmen zu mata-Traditionen	52
5.4.	Zentrum-Lokalität Phänomen	53
6.	Die orthopraktische Charta: die asketischen Regeln	54
6.1.	Asketenkodex	54
6.2.	Laienkodex	55
6.3.	Gemeinsame Regeln für Asketen und Laien	55
6.4.	Die Orthopraxis und ihre Vergehen	57
6.5.	Satsanga gosthi in Joranda oder rituelle Kontrolle der Asketen	57
7.	Die Laiengemeinschaft	58
8.	Die Bürokratie	59
8.1.	Joranda-Statistiken	59
8.2.	Die „Identity Card“ der Asketen	60
8.3.	Der bhakta-Ausweis	61
9.	„Prochar Prosaro“ – Der Sendungsauftrag der Mahima Dharma-Asketen	62
10.	Die Schriften der Mahima Dharma-Lehre	63
10.1.	Stuti Chintamoni als Primärtext der Mahima Dharma-Theologie	63
10.1.1.	Bhima Bhoi – Der Dichter und die Verschriftlichung seiner Dichtung..	64
10.2.	Die Inhalte des ‚Stuti Chintamoni‘	66
10.2.1.	‚Doya‘	66
10.2.2.	‚Sunya‘	67
10.3.	Theologische Sekundärliteratur	68
10.4.	Vertonte Literatur	69
10.5.	Die Eschmann-‚Theologie‘	70
10.6.	Der Kanonisierungsprozess	71
10.6.1.	Heilige Schriften	72
11.	Zusammenfassung: Mahima Dharma: Orthopraktisches System zwischen Zentrum und Lokalität	74
II.	Methode	76
1.	Ethnologie der Religion	76
2.	Religionsethnologie	76
3.	Methode der Religionsethnologie	78
3.1.	Die teilnehmende Beobachtung	78
4.	Religionsethnologie von Mahima Dharma	79
4.1.	Theoretischer Rahmen	79

4.2.	Komparatives Vorgehen	81
4.2.1.	Gesellschaftstypus: Bauernkulturen und bäuerliche Religion	81
4.2.1.1.	Bauernkulturen	81
4.2.1.2.	Bäuerliche Religion	83
4.2.2.	Gesellschaftstypus: Stamm und stammesgesellschaftliche Religion	84
4.2.2.1.	Das Konzept des „Stammes“	84
4.2.2.2.	„Stammesreligion“	86
4.3.	Vergleichende Feldforschungen	89
4.3.1.	Feldforschung in Dhenkanal: „Ethnographie der Askese“	89
4.3.1.1.	Die Situation der Ethnographin	90
4.3.2.	Feldforschung in Korapat: „Die Ethnographie des Gesangs“	93
4.3.2.1.	Die Situation der Ethnographin – oder: „den Stimmen des Heiligen lauschend.“	94
5.	Forschungsziel.....	95
III.	Region und Menschen	97
1.	Orissa	97
2.	Dhenkanal.....	99
2.1.	Die Bevölkerung	100
2.1.1.	Die Kategorie der Chasa	101
2.2.	Die Religion der Bevölkerung in Dhenkanal.....	104
3.	Korapat.....	105
3.1.	Die Bevölkerung	107
3.1.1.	Die Desya	107
3.1.1.1.	Die Rona innerhalb der Desya	108
3.1.1.2.	Sozialstruktur der Rona	109
3.1.2.	Die Religion der Desya	111
3.1.2.1.	Rituelle Spezialistenfunktionen	112
3.2.	Der Wert der Ekstase	113
IV.	Religionsgeschichtlicher Kontext der Mahima Dharma-Lehre: Inmitten von Reformbewegungen und lokaler Vielfalt.....	114
1.	Einführung	114
1.1.	Indien im 19. Jh.....	114
1.2.	Orissa im 19. Jh.....	118
2.	Mahima Dharma: Lokalität im Kontext überregionaler Traditionen	118
2.1.	Hinduismus als Diskurs	119

2.2.	Religionsgeschichtliche Skizzen südasiatischer Religionen.....	121
2.2.1.	Die vedische Religion (der Brahmanismus) oder der „orthodoxe Hinduismus“ (ca. 750-500 v.Chr.).....	122
2.2.2.	Die Spätphase der vedischen Religion (1000-500 v.Chr.).....	124
2.3.	Reformen des Brahmanismus durch Askese (ca. 500-200 v.Chr.).....	126
2.3.1.	Buddhismus.....	126
2.3.2.	Jainismus.....	127
2.4.	Der klassische Hinduismus (ca. 200 v.Chr. - 1100 n.Chr.).....	129
2.4.1.	Die Vishnu-Tradition oder der Vishnuismus.....	129
2.4.2.	Die Shiva-Tradition oder der Shivaismus.....	131
2.5.	Shakti oder der Shaktismus.....	132
2.6.	Hinduistische Reformen – die bhakti-Bewegung.....	134
2.7.	Hindu-moslemische Synkretismen oder der Sufismus in Indien.....	135
2.8.	Der Neohinduismus.....	136
2.9.	Zur Kontinuität von Religionsgeschichte und Gegenwart.....	138
2.9.1.	Gelebte Kontinuität.....	139
3.	Zusammenfassung: Mahima Dharma im Kontext von Gestern und Heute.....	141
V.	Thematische Schwerpunkte der Arbeit:	
	Askese – Konversion – Literalität / Oralität	145
1.	Askese.....	145
1.1.	Zur operationalen Kategorie der „Askese“.....	145
1.1.1.	Das abendländisch-christliche Verständnis.....	145
1.2.	Die indische Askese.....	146
1.3.	Aśrama - das Modell der vier Lebensstufen.....	148
1.4.	Die Besonderheit weiblicher Askese.....	149
1.5.	Askese als Ritualkritik und Lebensmodell.....	151
1.6.	Askese als Ethik.....	151
1.7.	Heutige Popularität der Askese: Asket als Idealtypus.....	152
1.7.1.	„Baba-isierungsprozess“.....	152
1.8.	Lokale Praktiken temporärer Askese.....	154
2.	Konversion.....	156
2.1.	Bekehrungen in Indien.....	156
2.2.	Kollektive Bekehrungen.....	159
2.3.	Temporäre Bekehrungen.....	160
3.	Literalität und Oralität in der Mahima Dharma-Lehre – Zwischen Zentrum und Peripherie	161
3.1.	Vorbemerkungen zur Literalität im Hinduismus.....	161

3.2.	Diskurse um Literalität.....	163
3.2.1.	Literalitätsdiskurs bei Jack Goody.....	163
3.2.2.	Schriftlos versus schriftlich.....	164
3.2.3.	Falks Kritik an Goodys Unterscheidung.....	165
3.3.	Mahima Dharma-Lehre als Schnittstelle zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit.....	165

Zweites Kapitel: Mahima Dharma in Dhenkanal – oder „Ethnographie der Askese“ 167

I. Einführung 168

1. Jaka 168

2. Mahima Dharma in Jaka 171

2.1.	Die Geschichte von Jaka.....	171
2.2.	Die Geschichte des Jaka tungi.....	171
2.3.	Der heilige Ort.....	172

II. Die Asketen des Dorfes 174

1. Ein Porträt..... 174

2. Biographien der Asketen..... 174

2.1.	Die Geschichte des Promot Baba.....	174
2.2.	Die Geschichte des Vira Baba.....	176

3. Alltagsleben der Asketen..... 176

3.1.	Wanderrouen der baba-s.....	177
3.1.1.	Wanderungsablauf.....	178

4. Die Anhängerschaft der Asketen..... 180

4.1.	Exemplarische Statistik.....	180
4.2.	Das Verhältnis von Asket und Laie in der vikhya-Struktur.....	182
4.3.	Vikhya - oder die rituelle Umkehr der Chasa-Gemeinschaft.....	182
4.3.1.	Asketen – Land – Ernährung.....	183

5. Zusammenfassung 184

III. Theologien – „Reden von Gott“ – und Jenseitskonzepte 185

1. Einleitung..... 185

1.1.	Unterschiede im Mahima Dharma-‘Kanon’.....	185
1.2.	Grenzen der Darstellung.....	186

2.	Purbojonmo (Vorgeburt und Wiedergeburt)	187
3.	Imaginationen des Kosmos	190
4.	Geschlechtliche Schöpfung des Universums	194
5.	Mahima Dharma als kosmischer Ursprung	195
5.1.	Erlösung der Welt durch die Erdgöttin	195
6.	Der Kosmos im empirischen Körper des Asketen	197
6.1.	Die Inkarnation des Gottes im Menschen	198
7.	Zusammenfassung	199
IV.	Literalität und Oralität in Dhenkanal	201
1.	Literalität in Dhenkanal	201
1.1.	Der Umgang mit Text und Schrift bei schriftkundigen Mahima Dharma bhakta-s	201
1.2.	Orale Literalität	202
2.	Lokales Bildungskonzept	203
3.	Die Liminalität der Schriftlichkeit in Mahima Dharma	204
4.	Zusammenfassung zur Literalität der Mahima Dharma-Lehre in Dhenkanal	205
V.	Shakti – das Askesekonzept	207
1.	Shakti – Die Wirkmächtigkeit von Mahima Dharma-Asketen	207
2.	Asketen – Androgynität – shakti	207
3.	Shakti und vikhya	209
4.	Shakti und Heilung	210
VI.	„Baba-isierung“ in Dhenkanal	211
VII.	Rituale der Asketen	213
1.	Das Feuerritual (jagia)	213
1.1.	Das ghiopura-Ritual	213
1.2.	Das chatordosi-Ritual	213
1.3.	Jagia	214
1.4.	Gemeinsame Sequenzen	214
1.4.1.	Der ghiopura-Teil	215
1.4.2.	Der balelila-Teil am nächsten Morgen	217

1.5.	Gemeinsamkeiten im Feuerritual.....	218
2.	Feuerritual als Opposition zur hinduistischen Askese.....	220
2.1.	Der vedische Ritus.....	221
2.2.	Das Feueropfer.....	223
2.3.	Das Kochopfer.....	223
2.4.	Aneignung und Ablehnung der vedischen Tradition in Mahima Dharma.....	224
3.	Zur Entstehung des Kosmos durch Feuerrituale.....	226
4.	Ein Exkurs: Die Macht des Ritus und die Macht der Sprache.....	227
5.	Feuerritus und Bezug zu Shiva.....	232
6.	Lokale Elemente im Feuerritus.....	232
7.	Heilrituale.....	233
7.1.	Populäre Heilmethoden.....	233
8.	Alltagsrituale: Rituale des Gebetes.....	234
8.1.	Das Gebet.....	234
8.2.	Soziologie des Gebetes.....	235
9.	Zusammenfassung.....	236
VIII.	Rituelles Patronagesystem.....	238
1.	Rituelle Patronage durch lokale Machthaber.....	238
1.1.	Markierungen von Territorien durch Mahima Dharma- Heiligtümer.....	238
2.	Statusmuster der Mahima Dharma-Patrone.....	241
2.1.	Das Ringen um Status oder die sakrale Ökonomie.....	242
3.	Niedrigkastige und Finanzierung der Feuerrituale.....	242
3.1.	Zwischenbetrachtungen.....	243
4.	Heutige Lokalpolitik und die Mahima Dharma-Lehre.....	245
5.	Zusammenfassung: Asket – Lokalmächtiger – Statusaspirant.....	246
IX.	Abschlussüberlegungen: Ethnographie der Askese in Dhenkanal – oder Ausdruck einer bäuerlichen Religion.....	248
	Drittes Kapitel: Alekh-s in Koraput oder „Ethnographie des Gesangs“.....	249

I.	Alekh-s in Koraput	250
1.	Einleitung.....	250
1.1.	Die alekh-s	250
1.2.	Die Kategorien der alekh-s	251
1.3.	Negative Regeln der alekh-s	251
1.4.	Die Rituale der alekh-s.....	252
1.5.	Konversion als Initiation.....	252
1.6.	Sokol-alekh	253
2.	Massenkonversion.....	254
3.	Dikhya in Lamra.....	254
4.	Verbreitung der alekh-s in Koraput	255
5.	Gründe für die alekh-Weihe und ihre Charakteristika	256
5.1.	Familienleid	256
5.2.	Dikhya als temporäre Konversion oder irreversible Spezialisierung	256
5.3.	Das Spezifische der Konversion der alekh-s	256
6.	Soziale Struktur der Neubekehrten	256
6.1.	Das Senioritätsprinzip	256
6.2.	Rona und Mali als häufige Kategorien der Neubekehrten.....	257
7.	Das kulturell Neue der alekh-s	258
II.	Alekh-s in Uppapara.....	259
1.	Uppapara	259
2.	Die alekh-Spezialisten in Upappara	260
3.	Etymologie und Geschichte von Uppapara	261
4.	Alekh-Tradition in Upappara.....	262
5.	Zusammenfassung	265
III.	Gesangsekstase der alekh-gurumai-s.....	266
1.	Das Szenario der Gesangsekstase.....	266
2.	Lebensgeschichten von alekh-gurumai-s.....	268
2.1.	Boro gurumai	268
2.2.	Sano Gurumai	268
2.3.	Persönliche Krisen und Statusaufwertung	270
3.	Kategorien von baya und khelo.....	270
4.	„Negative“ Ekstase des Gesanges.....	271

5.	Die Semantik der Ekstase	271
6.	„Alekh-Schamanismus“	272
6.1.	Exkurs zum Schamanismus	272
6.2.	Alekh-biba als lokale schamanische Praktiken.....	275
7.	Semiotik des Heiligen und Wirkmächtigkeit der alekh-s	277
7.1.	Symbole des Heiligen	277
7.2.	Ritualsprache während des baya-Zustands	278
7.3.	Ritualpoesie der Gesangsekstase	284
7.4.	Ritualpoesie als internalisiertes Gebet.....	285
8.	Gesangsekstase: eine lokale mystische Tradition?	286
9.	Alekh-Schamanismus als neue religiöse Tradition in Koraput.....	287
9.1.	Kultureller Wandel in der Struktur der „negativen“ Ekstase.....	288
10.	Das Sowohl-Als-Auch-Phänomen: Integration und Wandel in der alekh-Tradition	289
11.	Kulturelle Amalgamierungsprozesse im alekh-Schamanismus	291
12.	Zusammenfassung	291
IV.	Narrativität der alekh-Tradition.....	293
1.	Einleitung.....	293
2.	Alekh-baya als lokale Narrativität.....	293
3.	Lokale alekh-Dichtung als Mythopoesis.....	299
4.	Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Mythos und Ritus	303
5.	Zusammenfassung	305
V.	Abschlussüberlegungen: Ethnographie des Gesangs oder eine Stammesreligion im langsamen Wandel.....	307
Viertes Kapitel:	Conclusio zum Vergleich von Mahima Dharma in Dhenkanal und Alekh Dharma in Koraput.....	309
Nachwort.....		313
Bibliographie		315
Glossar		337
Bilderverzeichnis.....		341

VORWORT

Direkt ins Gesicht schauten sie mich an, mit hochgesteckten langen Haaren, einem gerua¹-farbenen Hüftumhang und zwei Sonnenschirmen aus Palmenblättern, die baba-s; zwei religiöse Diven (Bild 1). Auf den ersten Blick waren mir die Asketen der neuen Religion Mahima Dharma sympathisch. Der Ältere nahm besonnen und freundlich sein konjoni – eine Art Tamburine in die Hand – und fing zu singen an. Mit versunken verschlossenen Augen folgte ein bhajana (Lied) dem nächsten. So begann meine Lehrzeit bei Asketen einer neuen hinduistischen Entsagungstradition.

Dem Gesang begegnete ich auch bei indigenen alekh-Ekstatikerinnen in Koraput. Sie haben die neue Religion vor einigen Jahren angenommen. Für die Menschen ließen ihre Stimmen die Stimme des Göttlichen ertönen. Für den Moment der Trance waren sie die Göttinnen, deren nächtlichen Gesängen ich lauschen konnte.

Bis vor einiger Zeit standen den Betrachtern, die sich mit den Religionen Südasiens beschäftigen, zwei Wege zur Verfügung: sich entweder den Texten dieser Religionen oder aber ihrer gelebten Praxis zu widmen.² Unbestritten bleibt, dass sich Schrift und religiöse Praxis beeinflussen. Die religiöse Praxis verlangt aber nicht unbedingt nach Geschriebenem. Der religiöse Text umfasst auch das Gehörte, Gesprochene und Gesungene, Klang und Wort. Die Begrifflichkeit „Text“ weitet sich so vom Geschriebenen auf das Gelebte, so dass man von „lebendigen“ Texten innerhalb der religiösen Vermittlung sprechen kann. Geschriebenes und gelebtes Wort müssen sich nicht ausschließen, im Gegenteil: vermischt mit Stimme, Klang und Bewegung bedingen sie einander.

Kulturwissenschaftler sprechen in ihren Analysen seit längerem von „Kultur als Text“³, der „dicht“ gelesen und beschrieben werden soll.⁴ „Gelebte Texte“ mei-

¹ Orangene Farbschattierung, die im südasiatischen Kontext als heilig betrachtet wird.

² Ich denke hier an eine traditionelle, idealtypische Unterscheidung zwischen der Indologie und der Ethnologie.

³ Begrifflichkeit, die sich in den kulturwissenschaftlichen Jargon seit der postmodernen Debatte um Kultur –Verschriftlichung und Text eingebürgert hat. Siehe etwa: Berg, E. und Fuchs, M. (Hrsg.) 1993. *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der Ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt: Suhrkamp.

ner Untersuchung stellen dabei die kulturellen Phänomene der Askese und des Gesangs einer neuen Religion Orissas dar. Diese Texte ertönen zu lassen, in ihrer eigenen Sinnhaftigkeit zu rezitieren, zu verstehen und schließlich zu interpretieren, wird die Aufgabe dieser Arbeit sein.

Es ist nicht ganz einfach, eine fremde Religion verstehend und analysierend zugleich zu greifen. Noch schwieriger ist es, wenn diese Religion sich selbst in einem *Werden* befindet. Vermeintliche Ganzheiten können sich schon nach kurzer Zeit als Übergangsphänomene erweisen.

Die Arbeit versucht die Vielfalt und Uneindeutigkeit, das Systematische und (noch) nicht Systematisierte aufzuzeigen. Sie versucht aber auch verständlich zu bleiben. Um dies zu erreichen, muss sie in der Sprache wissenschaftlicher Rationalisierungen verfasst werden. Sie muss übersetzen, zwischen Sprachen, Kulturen, Denk- und Lebenswelten. Manchmal holprig, weil die geeigneten Worte fehlen. Sie muss die Schrift als das konventionelle Mittel wissenschaftlicher Technik nutzen, obwohl die Grundlagen ethnologischer Erkenntnisse meist auf nicht-schriftlichen Zusammenhängen basieren. Sie entstammen vor allem der Teilnahme am Leben, dem Zuhören und Beobachten.

Was in den Worten des Literatur- und Sprachwissenschaftlers Raoul Schrott für die Übersetzung fremder Poesie und ihrer Bilder gilt, trifft auch auf die ethnologische Übersetzungsarbeit zu: „*Übersetzen heißt, diese Bilder zu sehen (...), um sie dann, weil sie sich nie nur kopieren lassen, mit den Utensilien der eigenen Sprache freihändig nachzuzeichnen und neu zu skizzieren. Man kann ihnen dabei nur die eigene Sprache leihen, auch wenn man den Tonfall ihrer Stimmen zu imitieren sucht.*“⁵

Den Klang der fremden Stimmen, der mir so eindringlich das Bild von der fremden Gesellschaft und Religion vermittelte, werde ich in dieser Arbeit nachzuzeichnen versuchen. Weil die eigene „freihändige“ Nachzeichnung aber stets in den Denk-Konventionen eigener kultureller Kontexte verfangen bleibt, muss eine Arbeit ihre Begrenzungen offen legen. In diesem Sinne ist meine Arbeit in drei Hauptteile unterteilt.

⁴ Ich denke hier vor allem an C. Geertz, der den von Gilbert Ryle benutzten Begriff in die theoretische Diskussion der Ethnologie einbringt: Geertz, C. 1995 (1987). *Dichte Beschreibung*, Frankfurt: Suhrkamp.

⁵ Schrott, R. 1999 (1997). *Die Erfindung der Poesie*, Frankfurt/M: Deutscher Taschenbuch Verlag, 21.

Das erste Kapitel geht auf die Morphologie – die Oberflächenform – der Religion ein. Sichtbare Strukturen – das greifbar Systematisierte, Organisierte und schriftlich Kanonisierte – werden dargestellt. Mein eigener systematisierender Ansatz wird durch die Vorstellung der eigenen Methodik, der Forschungsregionen und durch die Kontextualisierung der Religion innerhalb der Religionsgeschichte veranschaulicht. Eine Vorstellung der in der Arbeit behandelten Themen führt den Leser in die Thematik der folgenden zwei ethnographischen Hauptteile ein.

Das zweite Kapitel widmet sich der „Ethnographie der Askese“, wie ich sie durch das Zusammenleben mit zwei Asketen der untersuchten Religion erlebt habe.

Das dritte Kapitel stellt die „Ethnographie des Gesangs“ dar, in der der Kontext der Gesangsekstase und ihrer Sprache untersucht werden soll.

Die Arbeit muss deutliche Schnitte in ihrer Gliederung machen. Nur so kann die Vielfalt als konstituierendes Merkmal der Mahima Dharma-Lehre illustriert werden. Ein viertes Kapitel wird versuchen, ein Fazit zu ziehen.

**ERSTES KAPITEL: DER KONTEXT DER MAHIMA
DHARMA-LEHRE UND IHRER ERFORSCHUNG**

Dieses Kapitel dient der allgemeinen Einführung des Lesers und der Leserin in die Thematik und den größeren Zusammenhang des Forschungsgegenstandes und der Forschung. Zunächst bietet es eine Darstellung der grundlegenden strukturellen und organisatorischen Morphologie der Mahima Dharma-Lehre (I). Der Blickwinkel geht dann auf die Methodik (II) über, um die benutzten intellektuellen Instrumente der Erkenntnis und Darstellung offen zu legen. Es folgen eine Vorstellung der Forschungsregionen und ihrer Bevölkerung (III). Weiter bietet eine allgemeine Lokalisierung der Lehre in den größeren Zusammenhang der Religionsgeschichte Südasiens (IV) einen Kontext, der es möglich macht, die Lehre aus einer kulturspezifischen, geschichtlichen und regionalen Konstellation heraus zu verstehen. Ein letztes Subkapitel (V) versucht mittels thematischer Fokussierung den Leser auf die ethnographischen Kapitel (zweites und drittes Kapitel) vorzubereiten.

I. Strukturelle und organisatorische Morphologie

1. Einführung

1.1. Mahima Dharma

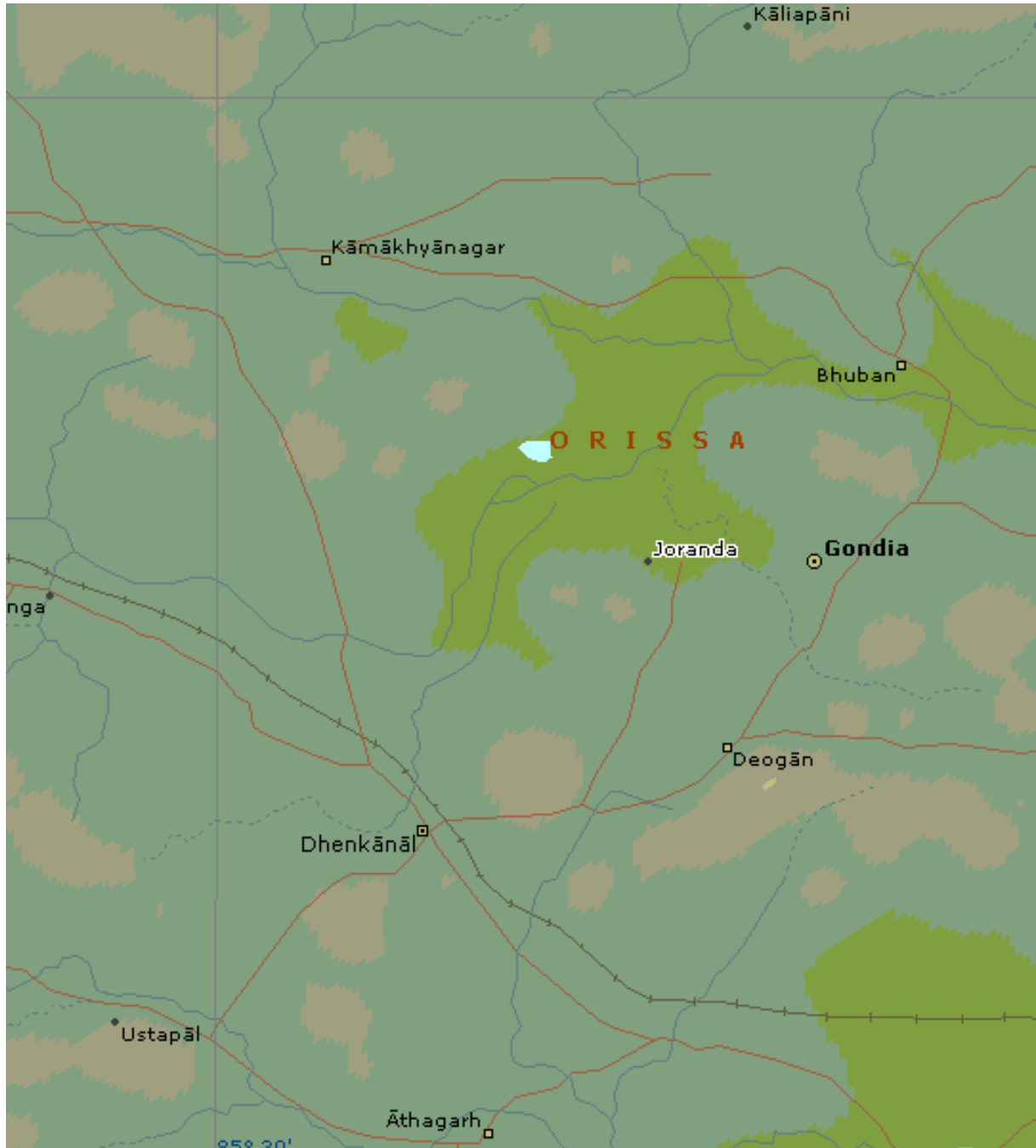
Mahima Dharma, wörtl. „der glorreiche *dharmā*⁶“, repräsentiert eine neuere asketische Tradition Orissas, die sich in eine Mönchsorganisation und Laiengemeinschaft aufteilt. Ihre Hauptcharakteristika sind die Askese, der Vegetarismus und ein kastenverneinendes Profil.

Die Mönchsgemeinschaft wird durch zwei Bruderschaften, die *Balkaladhari-s* und die *Kaupinadhari-s* repräsentiert. Die *Balkaladhari-s* sind meistens in Zentralorissa vertreten, die *Kaupinadhari-s* dagegen meist im Norden und Wes-

⁶ Sozio-religiöses Konzept der südasiatischen Ethik. Der höchst polyseme Begriff, der permanenten Bedeutungsänderungen unterworfen ist, kann grob mit Religion, sozio-religiösem Recht, einer sozio-moralischen Ordnung und Pflicht, aber auch mit rechtmäßiger Herrschaft (Königtum) übersetzt werden. Zur umfassenden Diskussion des Konzeptes *dharmā* siehe etwa: O'Flaherty, W.D.; Derrett, M. Duncan J. (eds.) 1978. *The Concept of Duty in South Asia*, SOAS: Vikas Publishing House. Daraus besonders: Kunst, A.: 'Use and Misuse of Dharma' (3-17); Derrett, M. Duncan J. 'The Concept of Duty in Ancient Indian Jurisprudence: The Problem of Ascertainment' (18-65); Heesterman, J. 'Veda and Dharma' (80-95) und O'Flaherty, D. W. 'The Clash between Relative and Absolute Duty: The Dharma of Demons' (96-106). Im Neohinduismus erfährt der Begriff viele neue Bedeutungswandlungen, dazu siehe Halbfass, W. 1980. *Indien und Europa*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 358-402.

ten des Bundesstaates. Die Bruderschaften sind um ein Netzwerk von lokalen Zentren organisiert, deren regulierende Schaltstelle die heilige Stadt Joranda in Dhenkanal (Zentralorissa) ist.

Abb.1 Joranda in Dhenkanal



© 2000 Microsoft Corp. Alle Rechte vorbehalten.

Die *Kaupinadhari*-s tragen einen Schurz aus *gerua*-gefärbter Baumwolle, die zwischen den Beinen durchgezogen und an einem geflochtenen Gürtel befestigt

ist. Die *Balkaladhari-s*, auch *Kumbhipata* genannt, tragen die gleiche Form des Schurzes, nur aus der Rinde des *Kumbhi*-baumes.

Ein weiteres Erkennungszeichen der Asketen sind die großen Schirme aus einem Palmblatt als Schutz gegen Sonne und Regen⁷ (siehe Bild 1 und 10).

Die Laienanhänger (*bhakta-s*) von Mahima Dharma sind vor allem unter der bäuerlichen Bevölkerung Orissas verbreitet. Seit kurzem ist eine erhöhte Popularität der asketischen Lehre unter den sogenannten Niedrigkastigen (Scheduled Castes⁸) und unter der indigenen Bevölkerung Orissas zu verzeichnen.⁹

Es gibt keine offiziellen Statistiken über die Anzahl der Anhänger (*bhakta-s*) und Asketen (*baba-s*). Gemäß informellen Informationen leben ungefähr 100 Asketen permanent in Joranda, andere 900 wandern beständig von einem Zentrum zum anderen. In Joranda sind nach Einschätzungen von Asketen über 10.000 Menschen als *bhakta* registriert und somit für die Existenzerhaltung der *baba-s* und die Finanzierung der mönchischen Zentren verantwortlich.¹⁰ Man kann von weniger als einem Prozent der Gesamtbevölkerung Orissas ausgehen, das sich als Anhänger der Mahima Dharma-Religion definieren lässt.¹¹

Von Mahima Dharma-Asketen wird die Lehre als eine eigenständige Religion betrachtet, von Laienanhängern dagegen als eine Schule, bzw. „Sekte“¹²

⁷ Eschmann, A. 1986 (1978). ‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’, in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Manohar: New Delhi, 383.

⁸ Die Begriffe Scheduled Caste und Scheduled Tribe sind Klassifikationen der indischen Administration, die seit 1947 die soziale und kulturelle Bevölkerungsvielfalt Indiens in klare Kategorien zu fassen sucht. Diese Kategorien entsprechen nicht immer den tatsächlichen sozialen Gegebenheiten. Zur Problematik und zum Konstruktionscharakter der administrativen Kategorien siehe Cohn, B. 1990 (1987). ‘The Census, Social Structure and Objectification in South Asia’, in *ibid.*, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press, 224-254.

⁹ Tribal Research Bureau (T. R. B.) [Die Autoren sind schwer zu eruieren, deswegen wird im Folgenden das Kürzel benutzt] 1968-9. ‘Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa’, in *ADIBASI* Vol X, No. 1, 44-76; Eschmann, A. 1975. ‘Spread, Organisation and Cult of Mahima Dharma’, in S. N. Senapati, *Satya Mahima Dharma*, Cuttack: Dharma Grantha Store, 9-22.

¹⁰ Informelle Informationen von Asketen.

¹¹ Die Bevölkerung Orissas wird 1994 auf 33.795.000 geschätzt. In *Microsoft Worldatlas 2001*.

¹² Bei der Benutzung des umstrittenen Begriffes Sekte, wird der Begriff nur im Bezug zu seiner lat. Etymologie *sequi* (=nachfolgen) benutzt. Zur Problematik des Sektenbegriffes als christlichen Kampfbegriff siehe Zinser, H. 1997. *Der Markt der Religionen*, München: Wilhelm Fink Verlag, 132-148.

(*sampradaya*) des „*hindu dharma*“ (Hinduismus) eingeschätzt. Für Laienanhänger der Stammesgebiete dagegen heißt die neue Religion „*alekh dharma*“ und wird vor allem durch ihre asketischen und ekstatischen Anhängerinnen verkörpert.

Die Asketen verehren Mahima Alekh (*a-lekh*) als den einzigen und alleinigen Gott, der weder beschreib- (*a-lekha*¹³) noch abbildbar ist. Gott ist für sie *sunya* – die Leere, das Nichts und zugleich Alles. Für die Laienanhänger stellt Gott Alekh dagegen nicht den einzigen, sondern den höchsten aller Götter dar. In Form von Alltagsritualen (*puja*) huldigen die Laien neben Mahima Alekh auch anderen Gottheiten, die alle unter dem Gesamtbegriff *Bhagvan, Probhu, Mapuro*¹⁴ oder *Brahma* subsumiert werden. Das Gottesbild ist für die Asketen ein monotheistisches¹⁵, während es aber für die Laien eine henotheistische¹⁶ Charakteristik aufweist.

¹³ *alekha* bezieht sich auf die Umschrift der Umgangssprache. Das Wort wurde immer von Anhängern mit „unbeschrieben“ („unwritten“ auf englisch) und unbeschreibbar („undescrivable“) übersetzt. Im Sanskrit heißt „*alekha*“ nicht schriftlich, schriftlos, auch Analphabet. Nicht beschreibbar müsste *alekshya* heißen. Ich halte mich bewusst an die umgangssprachliche Variante, die „unbeschreiblich“ mit „unbeschrieben“ gleichsetzt.

¹⁴ Mapuro kommt vom Sanskrit *Maha Probhu* (Großer Gott).

¹⁵ Monotheismus= philosophisch-theologische Bezeichnung für den Glauben an eine einzige personale transzendente Gottheit im Gegensatz zu vielen anderen Gottheiten (zur Begriffsgeschichte siehe: Paus, A. u.a. 1998. ‘Monotheismus’, in W. Kasper (Hrsg.), *Lexikon Für Theologie und Kirche. Siebter Band*, Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder Verlag, 421-430).

¹⁶ Die Bezeichnung wird in Anlehnung an den von Max Müller eingeführten Neologismus ‘Henotheismus’ gebraucht. Dieser bezeichnet einen Ein-Gottesglauben, der die Verehrung anderer Götter nicht ausschließt, sondern die emotionale Einstellung des Gläubigen zur Einzigartigkeit des gerade verehrten Gottes zum Ausdruck bringt. Im Sinne M. Müllers sei dies ein „Monotheismus des Affektes und der Stimmung“ (Zitat aus Bertholet, A. 1985, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart: Kröner, 235). Der Begriff ‘Henotheismus’ als „ein Glaube an einzelne, abwechselnd als höchste hervortretende Götter“ (Zitat von Max Müller aus Ott, M. 1995. ‘Henotheismus’ in W. Kasper u.a. (Hrsg.) 1995, *Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band*, Freiburg-Basel-Rom-Wien: Herder, 1425-1426) scheint mir für das Gottesbild der Mahima Dharma-Lehre geeigneter als Monotheismus zu sein.

1.2. *Arbeiten zu Mahima Dharma*

1.2.1. Anncharlotte Eschmann

Anncharlotte Eschmanns indologische und religionshistorische Studie *‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’*(1978)¹⁷ stellt bis heute die grundlegenden Erkenntnisse zur Mahima Dharma-Lehre und ihrer Verbreitung dar. Seit ihrer Definition von Mahima Dharma als eine „autochthone Hindu Reform Bewegung“ hat sich diese Begrifflichkeit erhalten.

*„Mahima Dharma is an autochthonous Hindu reform movement (...) this movement derives its criticism of the Hindu tradition directly from the tradition itself, thus standing in an almost paradoxical twofold relation to the tradition which it accepts on the one hand, and rejects on the other“*¹⁸.

Eschmanns Hauptanliegen besteht in der Analyse der Dynamik indigener religiöser Traditionen in Korrespondenz mit kulturellen und religiösen pan-südasiatischen Mustern und Ideen.

Eschmann schreibt die Mehrzahl der Anhängerschaft folgenden Gruppen zu: zwei Drittel der bäuerlichen Bevölkerung (Chasa), acht Prozent den „tribals“ und vier Prozent den Harijan.¹⁹ In einer detaillierten Auflistung der heiligen Stätten (*tungi* und *ashrama*) in Orissa weist Eschmann eine Verbreitung von Mahima Dharma unter Indigenen in den Gebieten Ganjam und Koraput nach.²⁰

1.2.2. Indische Arbeiten: Mohapatra; Panigrahi; Senapati; Dash

Die meisten indischen Arbeiten zu Mahima Dharma behandeln die religiöse Literatur der Bewegung²¹ oder aber ihre philosophischen Inhalte.²² Neben diesen

¹⁷ In A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi (eds.) 1986 (1978), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar, 375-410.

¹⁸ Eschmann 1986 (1978): 375.

¹⁹ Eschmann 1986 (1978): 386. Harijan ist dabei ein Euphemismus, der im Rahmen der Reformen von M. Gandhi eingeführt wurde, um die unberührbaren Kasten positiv als „Kinder Gottes“ zu bezeichnen.

²⁰ Eschmann, A. 1975. ‘Spread, Organisation and Cult of Mahima Dharma’, in S. N. Senapati (ed.), *Satya Mahima Dharma*, Cuttack: Dharma Grantha Store, 14.

²¹ Ich beschränke mich auf die indische Literatur in englischer Sprache: Mohapatra, S. 1983. *Bhima Bhoi. Makers of Indian Literature*, Delhi: Sahitya Akademi.

²² Auch hier beschränke ich mich auf die indische Literatur in englischer Sprache: Panigrahi, S.C. 1998. *Bhima Bhoi and Mahima Dharshana*, Cuttack: Santosh Publications; Banu, B. Srimati 1975. ‘Philosophy of Mahima Dharma’, in S.N. Senapati, *Satya Mahima Dharma*,

zahlreichen indischen Arbeiten in englischer Sprache existiert eine umfangreiche Sekundärliteratur in der Regionalsprache Oriya. Eine Welle der Publikationen in Oriya ist besonders bei der Wiederauflage der literarischen Werke von Bhima Bhoi, dem legendären blinden Dichter der Bewegung, zu verzeichnen.

In den Analysen zu Mahima Dharma wird die religiöse Bewegung mit dem Neohinduismus,²³ Jainismus²⁴ und dem Neobuddhismus²⁵ in Verbindung gebracht.

In den indischen Publikationen und informellen Einschätzungen überwiegt die Einordnung der Lehre als Religion unterprivilegierter Gruppen. Diese werden im gegenwärtigen indischen und europäischen Diskurs als „subaltern“²⁶ bezeichnet.

Diese Einschätzungen speisen sich zum einen aus der mythischen Nähe der ersten Anhänger zu indigenen Gruppen. Zum anderen belegt die statistische Untersuchung des Tribal Research Bureau (T.R.B.) von 1968-1969²⁷ die Popularität der Lehre unter der indigenen Bevölkerung Orissas.

Cuttack: Dharma Grantha Store, 6-8; Dash, A. 1998. *Ayoni Sambhuta Mahimasvami in Sastric Perspective*, Kendrapara: Mahima Graphics; Nath, S. 1977. 'Mahima Dharma', in Das Nath, M.(ed.), *Sidelights on History and Culture of Orissa*, Cuttack: Vidhyapuri, 446-456; Nath, S. 1990. *Mahima Dharmadhara*, Bhubaneswar: Eastern Graphics; Nath, S. 1997. 'Mahima Dharma: Retrospect and Prospect', in J.K. Samal (ed.), *Comprehensive History and Culture of Orissa, Vol. 2, Part I (1568-1994)*, New Delhi: Kaveri Books, 379-492.

²³ Eschmann spricht von dem Dialog zwischen Mahima Dharma und der „Neo-Hindu-Orthodoxie“ (Eschmann, A. 1986 (1978). 'Mahima Dharma. An Autochthonous Hindu Reform Movement', in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi: Manohar, 407-410.

²⁴ Majumdar, B.C. 1911. *Sonepur in the Sambalpur Tract*. Calcutta, 126-136. Eschmann erwähnt diesen Autor in ihrer kommentierten Bibliographie zu Mahima Dharma (Eschmann 1986 (1978): 376).

²⁵ Zum Beispiel: Daitayari, P. 1972. 'The Influence of Buddhism on the Philosophy of 'Satya Mahima Dharma'', in *ibid*, *An Inter-Disciplinary Seminar on Mahima Dharma & Darshan*, Koraput: Shamkar Philosophy Association, D.A.V. College, 65-67.

²⁶ Der Begriff „subaltern“/„Subalterne“ geht auf jüngere kritisch-historische Studien und die Schule um den indischen Historiker Ranajit Guha zurück, bei dem die unterprivilegierten, geschundenen und diskriminierten historischen und gegenwärtigen sozio-kulturellen Gruppen ins Zentrum des Forschungsinteresses rücken. Zur Einführung in die Thematik siehe: Buch I der Reihe „Subaltern Studies“. Siehe: Ranajit, G. (ed.) 1982. *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, New Delhi: Oxford University Press. Die generelle Einordnung der Mahima Dharma-Lehre als Religion der Subalternen dominiert in den indischen Publikationen.

²⁷ T. R. B. 1968-9. 'Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa', in *ADIBASI* Vol. X, No. 1, 44-76.

1.2.3. Ishita Banerjee Dube

Ein weiterer Forschungsansatz, der aus der „Subalternen Forschung“ (*Subaltern Studies*) kommt, untersucht die Institutionalisierungsprozesse subalternen religiöser Traditionen. Zu dieser Richtung gehört die kürzlich erschienenen Arbeiten von I.B. Dube (1999; 2001).²⁸ Ihre ethnohistorischen Studien behandeln die interne Entwicklung der religiösen Tradition. Dube untersucht die historische Entwicklung von Mahima Dharma als Reformsekte des Hinduismus, die im 19. Jh. dominante Strukturen in Frage stellt,²⁹ ihr Profil aber gänzlich im Zuge des Institutionalisierungsprozesses verändert.³⁰ Dube kommt zum Ergebnis, dass Mahima Dharma sich durch den Bezug zum modernen Rechtssystem aus einer subalternen Religiosität zu einem institutionalisierten religiösen Orden transformierte.³¹ Im Gegensatz zu den subalternen Anfängen der religiösen Bewegung weise der Mahima Dharma-Orden dagegen „autoritäre Strukturen“ und „Idiome der Dominanz“ auf.³²

2. Mahima Dharma als Forschungsthema innerhalb des DFG-Projektes

Mein Vorhaben, die Mahima Dharma-Lehre und Verbreitung zu erforschen, kristallisierte sich heraus, als klar wurde, dass ein neues regionales Schwerpunktprogramm der DFG „*Umstrittene Zentren: Konstruktion und Wandel sozio-kultureller Identitäten in der indischen Region Orissa*“ bewilligt wurde.³³ Auf diese Weise konnte eine vor zwanzig Jahren durchgeführte erste „Orissa-

²⁸ Dube, I.B. 1999. ‘Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth-Century Orissa’, in B. G. Bhadra, G. Prakash, S. Tharu (eds.), *Subaltern Studies X*, New Delhi: Oxford University Press, 98-125; I.B. Dube, 2001. ‘Issues of Faith, Enactments of Contest: The Founding of Mahima Dharma in Nineteenth-Century Orissa’, in H. Kulke, B. Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited, Studying Society, Religion and the State in Orissa*. New Delhi, Manohar, 149-178.

²⁹ Dube 2001: 149-178.

³⁰ Zu Institutionalisierungsprozessen siehe auch Deo, F. 1999. ‘Institutional and Organizational Aspects of Mahima Dharma’, in J.T. O’Connell (ed.), *Organisational and Institutional Aspects of Indian Religious Movements*, Delhi: Manohar/ Indian Institute of Advanced Study Rashtrapati Nivas/Shimla, 137-151.

³¹ Dube 1999: 125.

³² Dube 1999: 99.

³³ An dieser Stelle möchte ich Prof. Pfeffer danken, in dessen ethnologischem Teilprojekt „*Im Entlegenen Gebiet: Gesellschaftsentwürfe und Interethnische Beziehungen im Koraput Distrikt, der Regionalen und Sozialen Peripherie Orissas*“ ich seit Mai 1999 mitarbeiten konnte.

Forschung³⁴ wiederbelebt und fortgeführt werden. Das zweite Projekt konzentriert sich auf die lokalen Traditionen einer Region, um so die Perspektive Zentrum versus Lokalität abzulösen. Durch den Perspektivenwechsel vom „Zentrum zur Peripherie“ erhoffte man sich im Gegensatz zum ersten Projekt, in dem die „dominanten Traditionen und Diskurse“ untersucht wurden, die „subdominanten und subalternen“³⁵ in den Mittelpunkt zu stellen.

Während des ersten Orissa-Forschungsprojektes hat A. Eschmann Pionierarbeit zu diesem Thema geleistet. Aufgrund ihres frühzeitigen Todes im Feld konnte ihre Arbeit nicht vollendet werden. Der Tod der jungen Forscherin überschattete den Erfolg des ersten Projektes. Das starke Forschungsinteresse an Mahima Dharma – insgesamt sind drei Einzelprojekte zu diesem Thema bewilligt worden – kann als Versuch einer wissenschaftlichen Kontinuität der Forschungen von A. Eschmann gedeutet werden. Ein verstärktes Interesse an Mahima Dharma kann auch als Ausdruck einer akademischen Trauerarbeit verstanden werden.

Neben der vorliegenden Arbeit erstellen von indologischer Seite Johannes Beltz und Bettina Bäumer eine Anthologie der Schriften Bhima Bhois und der Literatur des Mönchsordens. Auch in Indien, wo A. Eschmann lehrte, hat das westliche Interesse an Mahima Dharma eine indische Beschäftigung mit diesem Thema gefördert.

Neben dem Versuch, eine wissenschaftliche Kontinuität zum ersten Mahima Dharma-Projekt zu schaffen, erhofften die Begründer³⁶ des zweiten Projektes, in Mahima Dharma einen exemplarischen Prototyp einer subalternen lokalen Tradition zu entdecken. Durch eine vergleichende ethnologische Untersuchung der Mahima Dharma-Religion in zwei Distrikten – dem bäuerlichen Kontext in Dhenkanal und dem indigenen (stammesgesellschaftlichen) in Koraput – sollten Fragen nach der heutigen Popularität der Askese, dem Konversionsphänomen und dem Charakter eines religiösen „Zentrums“ und seiner „Peripherie“ die bisherige Forschungslücke füllen.

³⁴ Die Ergebnisse dieses ersten Projektes sind in dem Band: A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi (eds.) 1986 (1978). *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar, zu finden.

³⁵ Bezug auf die jährliche DFG-Konferenz vom 26-29 Mai 1999. Durchgeführt von H. Kulke, B. Schnepel, H.v. Stietencron, G. Pfeffer und weitere. Schlüsselbegrifflichkeiten entstammen dem Antragsformular des DFG- Schwerpunktprogramms.

³⁶ B. Schnepel, H. Kulke, G. Pfeffer, H.v. Stietencron, A. Michaels.

3. Geschichte und Eckdaten der Mahima Dharma-Lehre

Bei der Geschichte der Mahima Dharma-Lehre lässt sich die historische Tiefe nicht von einer mythischen Verdichtung trennen. Die historischen Begebenheiten werden durch Geschichten vermittelt und weisen als historisch-mythische Erzählungen folgende Elemente auf:

Die Konzepte und Werte der asketischen Lehre gehen auf den Religionsstifter Mahima Gosvami³⁷ zurück, der Anfang des 19. Jh. gelebt haben soll. Seine Herkunft ist unbekannt, doch für seine Anhänger repräsentiert er die Inkarnation Mahima Alekhs und die Verkörperung des absoluten Brahma.³⁸ Den Legenden nach kam Mahima Gosvami aus dem Hochland des Himalaya und erschien 1826 in Puri, wo seine religiöse Mission durch ganz Orissa begann. Er soll sich unter dem Schutz des Schlangengottes Naga auf den Bergen Kapilas bei Dhenkanal niedergelassen haben. Die nächsten 24 Jahre soll Mahima Gosvami dort meditiert haben. 12 Jahre soll er nach der Aufnahme des ersten Schülers nur Früchte verzehrt haben, die ihm täglich ein Savoro³⁹-Häuptling lieferte. Gott Jagannath⁴⁰ selbst soll dieser Schüler gewesen sein, der in Puri von Mahima Gosvami erfahren und daraufhin seinen Tempel verlassen haben soll, um dem neuen Erlöser zu dienen.⁴¹ In den nachfolgenden 12 Jahren soll *raja* Bhagirati Mahindra Bahadur, der König von Dhenkanal, Mahima Gosvami täglich mit einer Portion Milch versorgt haben. Die Mutter von *raja* Bhagirati Mahindra Bahadur soll dabei per-

³⁷ Auch als Mahima Gosain bezeichnet. In Sambalpur heißt „Gosain“ eine Kaste niedriger Brahmanen (persönlicher Bericht von Uwe Skoda). Interessanter Weise würde die genaue Übersetzung des Namens Goswami auf „Go“ (Kuh) und „Swami“ (Herr / Gott) hinweisen.

³⁸ Eschmann, A. 1986 (1978). ‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’, in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 381.

³⁹ Savara – auch als Soara/Saura oder Sahara bekannt – ist der Name einer indigenen Gruppe in Orissa. Vgl. Senapati, N., Tripathi, P. (eds.) 1972. *Orissa District Gazetteers. Dhenkanal*, Cuttack: Orissa Government Press, 104. In Dhenkanal lebten die Savara besonders in der Nachbarschaft der Malayagiri hills (ibid: 48). Neben den Khond und den Gond repräsentieren sie die autochthonen Gesellschaften des Dhenkanal Distriktes. Der Name der Stadt Dhenkanal, der Hauptstadt des Distriktes, soll auf den Savara-Häuptling, genannt Dhenka, zurückgehen (ibid: 427).

⁴⁰ Gott Jagannath ist die populärste Inkarnation Vishnus in Orissa. Der Jagannath-Kult gilt als Prototyp eines regionalen Kultes, der die indigenen und brahmanischen Traditionen bündelt.

⁴¹ Eschmann, A. 1986 (1978). ‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’, in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 382.

sönlich die Patronin von Mahima Goswami gewesen sein.⁴² Die Ausbreitung der Lehre soll dabei erst durch die Patronage des Königs Bhagirati von Dhenkanal ermöglicht worden sein.⁴³ Nach einer langen Meditationsperiode, so die Legenden, begann Mahima Goswami seine Lehrwanderungen in den Klein-Königtümern (*Feudatory States*) von Orissa.⁴⁴ Bald soll er auch die Erdgöttin Annapurna bekehrt haben und mit seinem Schüler Jagannath predigend durch das Land gezogen sein.

Die Ausbreitung der Mahima Dharma-Lehre Ende des 19. Jh. muss im starken Bezug zum Klein-Königtum gestanden haben, denn der Tempel von Mahima Svami soll durch Spenden des *raja*-s (Klein-König) von Dhenkanal erbaut worden sein. Auch hing der asketische Kult mit der in Orissa zentralen Jagannath-Tradition⁴⁵ zusammen, die in der Religionsgeschichte Orissas in der Ritualpolitik der *raja*-s eine wichtige Rolle spielte.⁴⁶ Die Anhänger der Mahima Dharma-Lehre betrachteten sich als die wahren Nachfolger des Jagannath-Kultes. Den Kult in Puri, der extrem brahmanisch dominiert war, lehnten die Anhänger aber ab und betrachteten Jagannath in Puri als einen falschen Gott.⁴⁷ Interessant in diesem Kontext ist das Jahr 1881, in dem von einigen Mahima Dharma-Anhängern ein Sturm auf die Jagannath-Statue in Puri unternommen wurde. Die Stürmer versuchten Jagannath zu verbrennen und Reis im Sinne eines gemein-

⁴² T.R. B. 1968-9. 'Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa', in *ADIBASI* Vol X, No. 1, 48.

⁴³ "Dhenkanal contains a centre of a religious movement called Mahima Dharma which is hardly 100 years old, but is spreading its tenets in many neighbouring districts and States. When semi-naked Sanyasins collect there in February every year in memory of the death of Mahima Gosain and large crowds of devotees collect, it is an inspiring period for the population .(...) The family of Dhenkanal produced Bhagirati through whose patronage Mahima Dharma started and spread", in N. Senapati and P. Tripathy 1972. *Orissa District Gazetteers. Dhenkanal*, Cuttack: Orissa Government Press, 1-2.

⁴⁴ Für weitere Informationen zu den Orten seiner Wanderungen siehe Senapati, N. 1972. 'Appendix Mahima Dharma', in Senapati, N. and Tripathi, P. (eds.) 1972. *Orissa District Gazetteers. Dhenkanal*, Cuttack: Orissa Government Press, 443-448.

⁴⁵ Eschmann, A. 1986 (1978). 'Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement', in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 387-389; T. R. B. 1968-9. 'Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa', in *ADIBASI* Vol X, No. 1, 48

⁴⁶ Siehe Kulke, H. 1986 (1978). 'Royal Temple Policy and the Structure of Medieval Hindu Kingdoms', in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi 1986 (1978). *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar, 125-138.

⁴⁷ Eschmann 1986 (1978): 388.

samen Mahls zu verteilen. Der Sturm wurde von den Sicherheitskräften aufgehalten und die Anführer zu Gefängnisstrafen verurteilt.⁴⁸

Zu den wichtigsten Schülern Mahima Goswamis zählte der blinde⁴⁹ Dichter Bhima Bhoi. Auf sein poetisches Wirken soll der Großteil der Popularität der Mahima Dharma-Lehre zurückgehen. Die Legende erzählt, dass Bhima Bhoi durch die Begegnung mit Mahima Goswami das Augenlicht wiedergewann.⁵⁰ Doch nachdem – so die Legende weiter – Bhima Bhoi das Elend der Welt erblickte, erbat er seine Blindheit wieder. Diese Bitte wurde ihm von Mahima Goswami erfüllt. Statt des Augenlichts gewann er dafür die dichterische Gabe. Seine poetischen Verse waren es, die viele zur Konversion zu Mahima Dharma bewegt haben sollen. Die Inhalte seiner Dichtungen wurden zu grundlegenden Schriften der Lehre.⁵¹

Im 19. Jh. kursierte das Gerücht, dass die Mahima Dharma-Lehre einen tribalen Ursprung gehabt haben soll.⁵² Bhima Bhoi soll ein Khond⁵³ gewesen sein. In diesem Sinne soll Mahima Dharma als die „Religion der Khond“ beschrieben worden sein und sich in Orissa und auch außerhalb Orissas Grenzen unter den Niedrigkastigen und den indigenen Gruppen ausgebreitet haben.⁵⁴

3.1. Entstehung der mönchischen Anhängerschaft

Die breite mönchische Anhängerschaft von Mahima Goswami muss schon zu seinen Lebzeiten entstanden sein. Sie spaltete sich nach seinem Tod in zwei Bruderschaften: Die *Kaupinadhari-s* / *Kanapatia-s* (Stoffträger) und die *Balkaladhari-s* / *Khumbhipatia-s* (Rinden- und *Kumbhi*-Baumträger), die ihre Hauptsitze in Joranda haben.

⁴⁸ Eschmann 1986 (1978): 385.

⁴⁹ Das Bild der Blindheit ist vor allem symbolisch zu sehen, da nicht endgültig klar ist, ob Bhima Bhoi tatsächlich blind gewesen ist.

⁵⁰ Eschmann, A. 1986 (1978). ‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’, in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 383.

⁵¹ Vgl. Erörterungen zu Schriften „Literalität und Oralität in Dhenkanal“.

⁵² T.R.B. 1968-9. ‘Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa’, in *ADIBASI* Vol X, No. 1, 47.

⁵³ Die Khond sind eine indigene Gruppe des Koraput-Distriktes.

⁵⁴ T.R. B. 1968-9. ‘Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa’, in *ADIBASI* Vol. X, No. 1, 47.

Mit der Entstehung dieser mönchischen Gruppierungen lässt sich vom Beginn einer Ordensinstitution sprechen, die die Institutionalisierungs- und Kanonisierungsprozesse der Lehre einleitet.

3.2. Die Institutionalisierung der Lehre

Die Institutionalisierung der Lehre beginnt nach dem Tod von Mahima Goswami im Jahre 1876, als sein Körper in Joranda, dem Hauptzentrum der Bewegung, bestattet wird. Schon bald kommt es zur ersten Spaltung zwischen denjenigen, die in Joranda den höchsten heiligen Ort, „*gadi mandira*“ („Tempelthron“), errichten wollen und der Gruppe um Bhima Bhoi, die mit der Zustimmung des Kleinkönigs (*raja*) von Sonapur 1877 eine eigene heilige Stätte (*ashrama*) in Khaliapali errichtet.⁵⁵

Joranda steht stellvertretend für einen streng organisierten Orden, der keine Frauen aufnimmt und sich durch eine einheitliche Mönchsausbildung und ein religiöses Schrifttum auszeichnet.

Khaliapali dagegen begründet sich auf dem religiösen Wirken des Laien Bhima Bhoi. Dieser soll dort mit zwei weltlichen und zwei geistigen Gefährtinnen gelebt haben. Khaliapali repräsentiert seitdem eine eigenständige Lientradition, die sich über die mönchische Joranda-Autorität hinwegsetzt. Neben Khaliapali gibt es noch weitere autarke Zentren, die die Autorität von Joranda in Frage stellen, etwa Mahulpada oder Kordula, in der Nähe von Sonapur.⁵⁶

Bis heute stellen Joranda und Khaliapali wichtige Orte der asketischen Religion dar, die stellvertretend Tendenzen des Zentrums (Joranda) und die Tendenzen der Peripherie (Khaliapali) repräsentieren.

Tendenzen des Zentrums bedeuten eine Systematisierung der Lehre durch die Schrift und durch die einheitliche Erziehung der heranwachsenden Mönche. Tendenzen der Peripherie deuten auf eine unsystematisierte lokale Vielfalt und auf ihre Autonomie hin.

Exemplarisch illustriert Joranda Vereinheitlichungs- und Institutionalisierungsprozesse, Khaliapali dagegen die Autonomie des Lokalen. An Joranda und Kha-

⁵⁵ Eschmann, A. 1986 (1978). ‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’, in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 384

⁵⁶ Beltz, J. 2002. ‘Contested Authorities, Disputed Centres, and Rejected Norms: Situating Mahima Dharma in its Regional Diversity’, in G. Pfeffer (ed.), *Centre and Periphery. Groups, Categories, Values*, Delhi: Manohar (im Druck).

liapali lässt sich sowohl eine Eigenständigkeit der Asketenreligion als auch der Laienreligiosität erkennen.

Eine wichtige Epoche der Institutionalisierung der Lehre geht auf den Einfluss von Bishvanatha Baba Anfang des 20. Jh. zurück. Von ihm ist die strenge Organisation der *Balkaladhari*-Gruppe geprägt. Er sorgte auch für die rigide Einhaltung monastischer Disziplin und führte eine neue Bezeichnung für die *samnyasin*-s ein:

Abb. 2 Einteilung der Asketen durch Bishvanatha Baba

apara samnyasin

para samnyasin

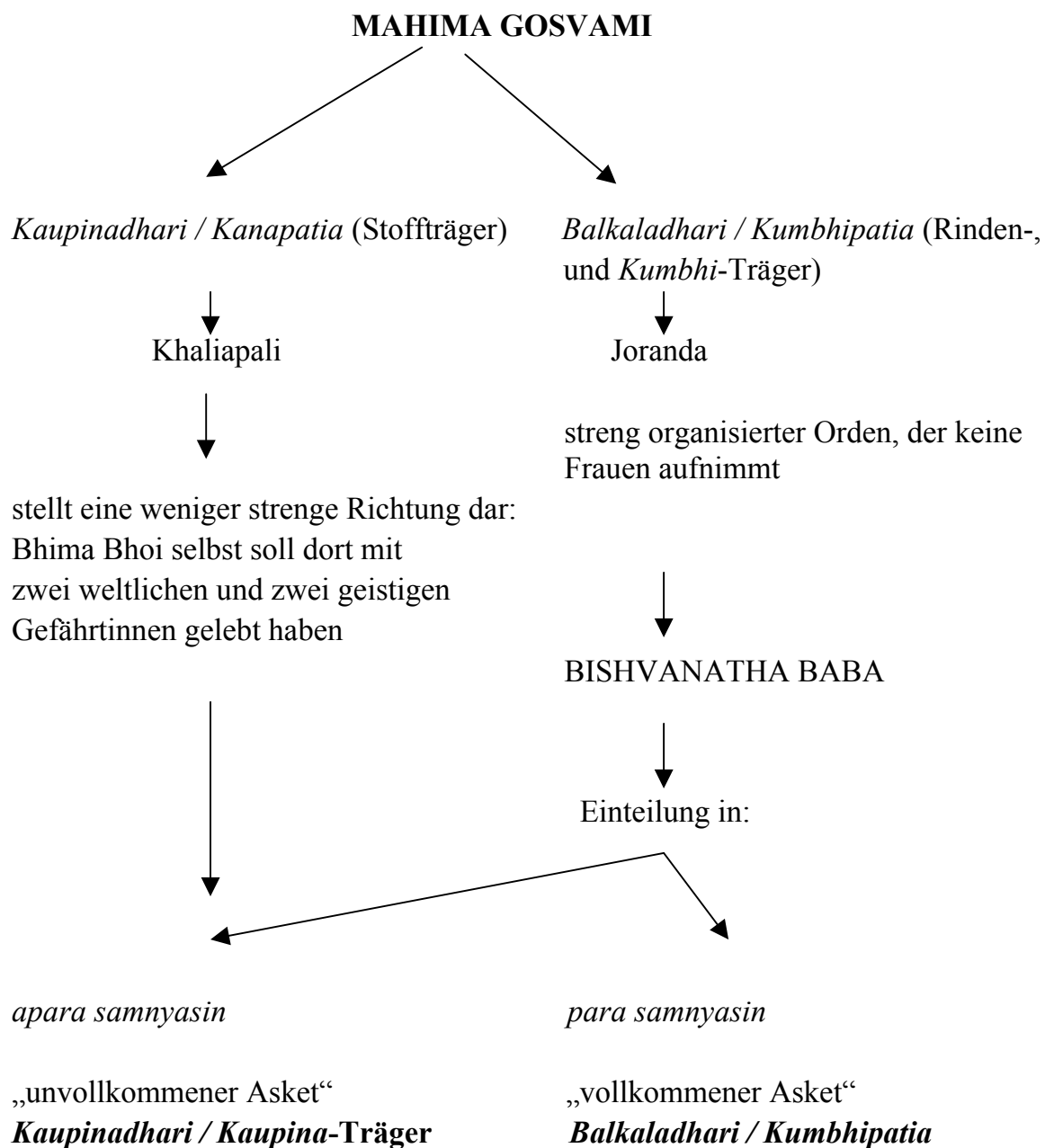
„Unvollkommene Asketen“
Bezeichnung für die *Kaupinadhari* /
Kaupina Träger

„Vollkommene Asketen“
Bezeichnung für die *Balkaladhari* /
Kumbhipatia

Bishvanatha Baba systematisierte und kanonisierte die Mahima Dharma-Lehre durch eine „Sanskritisierung“ der älteren Texte von Bhima Bhoi, die im Stil mittelalterlicher *bhakti*-Literatur⁵⁷ geschrieben waren. Bishvanatha Babas Schriften wurden meist ins Englische übersetzt und erreichten dadurch weitere Verbreitung.

⁵⁷ Siehe Subkapitel IV: „Religionsgeschichtlicher Kontext der Mahima Dharma-Lehre.“

Abb. 3 Skizzenhafte Zusammenfassung der Institutionalisierungsgeschichte der Lehre



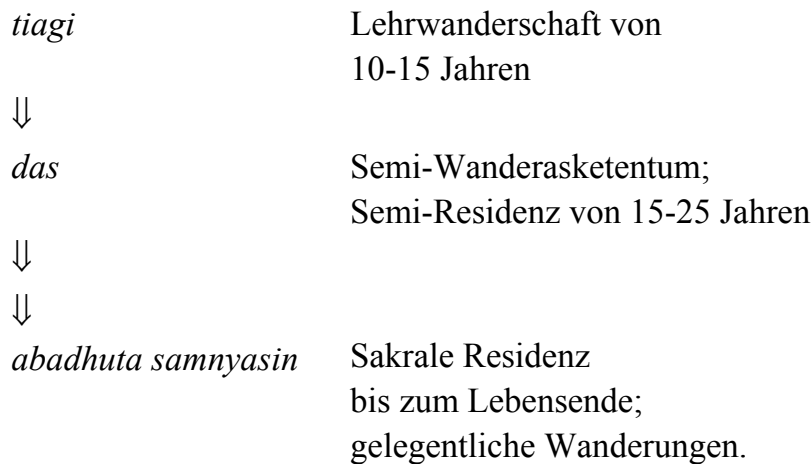
3.3. Monastische Hierarchie

Die mönchische Struktur des Mahima Dharma-Ordens ist hierarchisch gegliedert. Die Hierarchie richtet sich in hohem Maße am Alter aus.

Die Weltentsagung beginnt mit der Rolle des jungen *tiagi*, der 10-15 Jahre die sakralen Orte der Bewegung bewandert, führt dann zum älteren *das*, der als Semi-Wanderasket für weitere 15-25 Jahre eine halb-sesshafte sakrale Existenz an

einem der heiligen Orte des Ordens führt und leiten schließlich zur höchsten Stufe des *abadhuta samnyasin* über (Abb. 4). Die höchste Autorität erreicht ein Asket erst im hohen Alter. Erst dann wird er zum Repräsentanten eines der heiligen Orte des Ordens, an dem er permanent residiert. Nur zu besonderen spirituellen Anlässen wird der heilige „Greis“ noch barfuss wandern.

Abb. 4 Hierarchie der Asketen



3.4. *Joranda: die monastische Schaltstelle*

Joranda repräsentiert heute die organisatorische und rituelle Schaltstelle des Ordens, in dem die höchsten Würdenträger und Repräsentanten der beiden Bruderschaften residieren. Der Ort Joranda befindet sich im Flachland von Zentralorissa, im Dhenkanal Distrikt (siehe Abb. 1) und stellt die heilige Stadt der Religionsgemeinschaft (*samaj*) der Laien und Asketen dar. In Joranda leben die von den Mönchsgemeinschaften gewählten Präsidenten. Sie repräsentieren und verwalten die jeweiligen Gemeinschaften und entscheiden, was für alle Asketen der eigenen Ordensbruderschaft verbindlich gilt (etwa die Teilnahme an rituellen Ordenstreffen). Sie entscheiden auch, wie tempelökonomisch gewirtschaftet wird (etwa bei Uneinigkeiten zu Anschaffungen). In Joranda befindet sich ein Zentralkomitee, in dem alle Namen von Asketen und Anhängern zusammengetragen und an die Mönche weitergegeben werden. Hier werden Bücher, Texte, Pamphlete, Tonbandkassetten in einer Ordensbibliothek archiviert und im Ordensbuchladen vervielfältigt zum Verkauf angeboten. Für Laien stellt Joranda das heiligste Pilgerzentrum der Gemeinschaft dar, für Asketen die religiöse und organisatorische Schaltstelle und Orientierungsinstanz. Sowohl für Laien als auch für Asketen finden hier die Initiationsrituale (*dikhya*) statt. Hier werden

sowohl die meisten jungen *tiagi-s* in die monastischen und spirituellen Regeln des Ordens von den ältesten *abadhuta samnyasin-s* initiiert als auch Laien, die sich für die Lebensführung der Mahima Dharma-Lehre entscheiden.

3.4.1. Joranda als Wallfahrtsort

Joranda gilt den Laien als Ort der Heilung und der religiösen Erbauung bei schwierigen Lebensentscheidungen. Die in Joranda residierenden Asketen lindern oftmals mit ihren Ratschlägen physisches wie psychisches Leid. Häufig suchen die Laien Asketen auf, um von den heiligen Männern zu erfahren, wie sie mehr Geld verdienen, die eigene Tochter am besten verheiraten, die Landstreitigkeiten am günstigsten lösen können. Wie kann man sich vor den Attacken böser Geister (*pret*) schützen? Wie die Kinderlosigkeit in der eigenen Ehe erklären? Auf all die individuellen Belange antworten die Asketen mit der ständigen Aufforderung, mehr, inniger an Gott Alekh zu glauben. Der Weg nach Joranda, dem heiligen Ort, stellt für viele Laien schon selbst den Weg zur Genesung dar.

3.4.1.1. Die magha mela in Joranda

In Joranda finden die jährlichen Erinnerungsfestlichkeiten für den Religionsstifter statt. Am Vollmondtag des *magha*-Monats (Februar / März) beginnt jährlich ein gigantisches Feuerritual (*jagia*), das sieben Tage in Form eines religiösen Bazars (*mela*) und weiterer ritueller Veranstaltungen in Joranda andauert. Mit mehreren hundert Kilo geschmolzener Butter wird das Feuer übergossen, so dass es sieben Tage brennt. Gleichzeitig brennen an vielen weiteren sakralen Stellen Jorandas Feueraltäre.

Die Tage der *magha mela* / *Joranda mela*, auch *magha-chatordosi* / *magho-purnima* genannt, stellen das im Jahreszyklus größte religiöse Erinnerungsfest anlässlich des Todeszeitpunkts des Religionsstifters dar. Hierzu strömen Tausende von Laien und Asketen aus entfernten Regionen Orissas. Die Bruderschaften der *Balkaladhari* und *Kaupinadhari* treffen sich dabei, um symbolisch ein gemeinsames Feuerritual abzuhalten. Obwohl der Zugang zum *dhunia mandira*, dem heiligsten Raum der ganzen Mahima Dharma-Ordensgemeinschaft, wo das Feuer brennt, nur den *Balkaladhari-s* gewährt ist, so repräsentiert das Feuer dennoch die Ganzheit der Mönchsgemeinschaft. Als Teil für das Ganze vereinigt der Feuerritus zeremoniell alle Kategorien von Mönchen und ihrer Bruderschaften. Der Ritus wird so zum Symbol der Mönchsgemeinschaft.

Laien führen durch die religiöse Pilgerfahrt oder -wanderung eine der wichtigsten spirituellen Übungen durch; Asketen aus entfernten Teilen Orissas haben während der Festlichkeiten eine Möglichkeit, ehemalige Gefährten zu treffen und sich über die beschlossenen organisatorischen Veränderungen, Vorgaben oder Pläne des Ordens zu informieren. Der sozial-informative Charakter des Joranda-Festes wird von der Ordensführung bewusst zur Koordination der verzweigten Mönchsgemeinschaft benutzt.

Die *megha mela* als institutionalisierte jährliche Zeremonie der Mahima Dharma-Gemeinschaft dient folglich nicht nur der Erinnerung an den Religionsstifter, sondern auch der Kontrolle und Veränderung durch die religiöse Verwaltung.

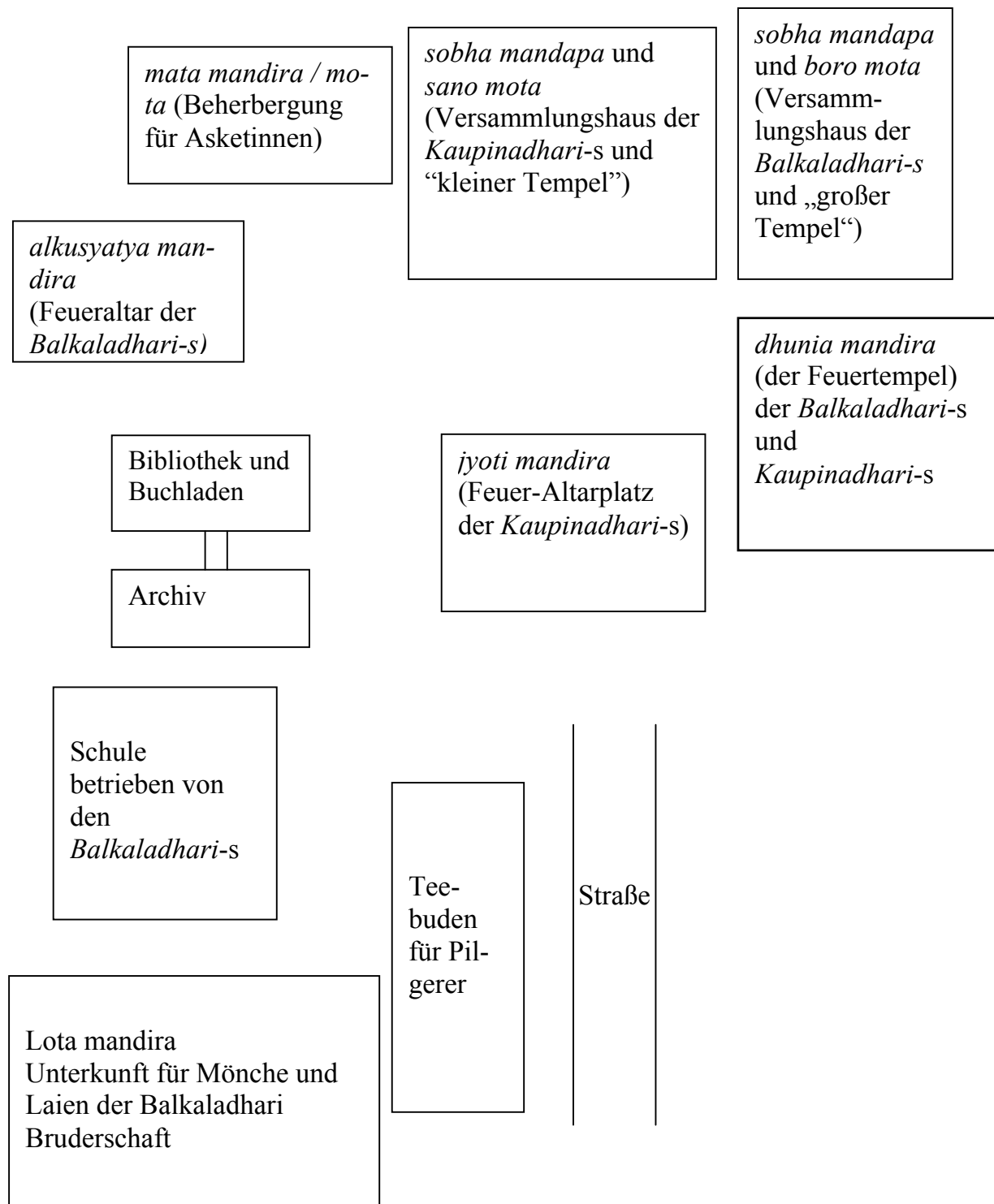
3.4.2. Sakrale Topographie in Joranda

Joranda besteht aus einer komplexen sakralen Topographie, die zum einen die unterschiedlichen Gruppierungen des Mahima Dharma-Ordens beherbergt, zum anderen gemeinsame Orte sowohl für die Feste als auch die Vermittlung von Wissen (Bibliothek, Buchladen, Archiv) darstellt.

Die einzelnen Bruderschaften der *Balkaladhari-s* und *Kaupinadhari-s* haben in Joranda ihre eigenen sakralen und sozialen Räume. Diese ermöglichen zum einen die Verwaltung und Organisation, zum anderen repräsentieren sie die Autonomie der Ordensbruderschaften. Bibliothek, Archiv und der Feuertempel (*dhunna mandira*) gehören beiden Bruderschaften. Die anderen Einrichtungen existieren jeweils separat für jede Bruderschaft. Ein *mata mota*, ein Ort für asketische Frauen der Mahima Dharma-Lehre, liegt am äußersten Rand des Joranda-Territoriums und wird von Asketen als nicht zum Joranda-Komplex dazugehörig dargestellt. (Weiteres hierzu siehe 5.2.1.)

Skizzenhaft sei die Aufteilung in Joranda folgendermaßen dargestellt (Abb. 5):

Abb. 5 Skizze der Topographie von Joranda



3.5. *Genealogie der Ordensentstehung oder die „umstrittene Seniorität“*⁵⁸

Die Mönchsgemeinschaft des Mahima Dharma-Ordens in Joranda ist durchgängig in den zwei Asketenbruderschaften gespalten. Jede der Gruppen beansprucht, die rechtmäßige Nachfolge von Mahima Gosvami zu repräsentieren. Der Konflikt wird auf die ersten Nachfolger von Mahima Gosvami zurückgeführt und ist heute bis zum Gericht vorgedrungen.⁵⁹ Eine Konfliktschlichtung scheint immer noch fern. Worauf gehen die erbitterten Zwiste der heiligen Bruderschaften zurück?

Ein *Balkaladhari*-Baba erzählt:

„Ursprünglich waren die Bezeichnungen Balkaladhari und Kaupinadhari Zeichen des Alters. Nur den ältesten (boro) Asketen, den abadhuta samnyasin, war es erlaubt, nichts anderes mehr als die Rinde des Khumbi-Baumes zu tragen und sich Balkaladhari zu nennen. Die jüngeren Asketen (sano) waren die Kaupinadhari; diejenigen, die nur in Stoff bekleidet sein durften. Nur die Ältesten trugen die Baumrinde. Heute ist es nicht mehr so. Es gibt zwei Brudergruppen, die sich streiten, welche die ältere ist.“

Scheinbar hat sich die Unterscheidung der Altersgruppen in ihrer Bedeutung gewandelt. Eine biologisch festgeschriebene Seniorität der Altersgruppen hat sich auf eine zugeschriebene Status-Seniorität der beiden Asketenbruderschaften ausgeweitet. *Balkaladhari* heißt wörtlich die mit Rinde Bekleideten; *Kaupinadhari*, die mit Stoff Bekleideten. Heute ist die Unterscheidung zwischen den Asketenbruderschaften auf gruppenspezifische Konstruktionen des höheren Status begründet. Konstrukte der Seniorität bestimmen somit stets die umstrittenen Statuszuschreibungen und begründen die Auseinandersetzungen innerhalb der Asketenbruderschaften. Geblieben sind dagegen die äußeren Embleme. Nur die

⁵⁸ Der Begriff „Seniorität“ geht auf die englische Unterscheidung *junior* und *senior* zurück. *Junior* heißt untergeordnet, *senior* dagegen übergeordnet, höhergestellt (Unterschiede im Status). Die deutsche Übersetzung *jünger*, *älter* beinhaltet einen biologischen Altersunterschied, der im Englischen so nicht vorhanden ist. Die Verdeutschung „Seniorität“ bezieht sich auf die Unterschiede im Status, der biologische Altersunterschied schwingt aber noch mit.

⁵⁹ Siehe Beltz, J. 2002. ‘Contested Authorities, Disputed Centres, and Rejected Norms: Situating Mahima Dharma in its Regional Diversity.’, in G. Pfeffer (ed.), *Centre and Periphery. Norms, Categories, Values*, Delhi: Manohar (im Druck). Beltz beschreibt den juristischen Streit der beiden Bruderschaften in Joranda, den A. Eschmann eruiert aber nicht mehr entwickeln konnte.

ältesten Asketen der *Balkaladhari*-Bruderschaft dürfen die Rinde des *Kumbhi*-Baumes tragen. Die Asketen der *Kaupinadhari*-s tragen indessen bis ins hohe Alter die Stoffbekleidung. Ein Blick auf die Erzählungen der Bruderschaften soll die unterschiedlichen Statuskonstrukte illustrieren.

In den Erzählungen der Mahima Dharma-Asketen über die Geschichte der Entstehung des Ordens dominiert kontinuierlich das Motiv der „umstrittenen Seniorität“. Die *Kaupinadhari*-s werden von den *Balkaladhari*-s als die Nachfolger der „jüngeren Brüder“ (*sano bhai*) bezeichnet, die *Balkaladhari*-s verstehen sich selbst als die Nachfolger der „älteren Brüder“ (*boro bhai*), somit der Übergeordneten und Höhergestellten. Die Asketen-Ahnenbrüder der Bruderschaften heißen: Krupa Sindu Baba, der ältere (eB)⁶⁰; Nanda Baba, der mittlere (mB) und Sindhu Baba, der jüngere (yB) Bruder (Abb.7). Krupa Sindu wird von beiden Gruppen als der biologisch Älteste betrachtet. Diese Übereinstimmung in den Interpretationen gibt aber zugleich beiden Gruppen einen Grund zum Streit. Die *Kaupinadhari*-Nachfolger begründen mit der biologischen Seniorität des asketischen Vorfahren den eigenen Anspruch auf die mythische Seniorität und somit den höheren Status innerhalb der Bruderschaften. Die *Balkaladhari*-s erkennen die biologische Seniorität des *Kaupinadhari*-Gründervaters zwar an, doch sie stellen ihre eigene Bruder-Tradition als die moralisch höhere dar (Abb. 6a). Gemäß der *Balkaladhari*-s würden nur sie selbst sich rechtmäßig an die Vorschriften des Religionsstifters halten und deswegen auch exklusiv die moralische Seniorität beanspruchen.

Interessant sind hier die zwei sichtbar gewordenen konkurrierenden Senioritätskonstrukte: die biologische versus die soziale Seniorität, welche im Diskurs der *Balkaladhari*-s zur moralischen Seniorität umgedeutet wird. Die *Balkaladhari*-s sind nämlich – ihrem Ursprungsmythos entsprechend – die spirituellen Nachkommen des jüngeren Mönchsbruders (Sindhu Baba). Sie beanspruchen aber die moralische Seniorität über die *Kaupinadhari*-Bruderschaft, die dem mythischen Ursprung nach die Nachkommen des ältesten Mönchsbruders Krupa Sindu Baba repräsentiert.

Ein zentraler Grund für die Spaltung der Asketengemeinschaft liegt in den jeweiligen Senioritätskonstrukten und der damit verbundenen Nichtanerkennung der

⁶⁰ In den Kürzel der Verwandtschaftsethnologie beziehe ich mich auf Bernard, A. and Good, A. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*, London/New York/ Sao Paulo: Academic Press. In diesem Sinne bedeutet: eB= der ältere Bruder; mB=der mittlere Bruder; yB= der jüngere Bruder.

Seniorität der anderen Gruppe. Die *Kaupinadhari*-s setzen sich über die Senioritätskategorien der *Balkaladhari*-s und die damit verbundene symbolische Graduierung durch die Baumrinde hinweg. Sie betrachten ihre Stoffbekleidung als eine ausreichende Differenzierung. Auf diese Weise erkennen sie die moralische Seniorität der *Balkaladhari*-s, welche mit dem Emblem der Baumrinde ausgezeichnet sind, nicht an. Sie werfen den *Balkaladhari*-s eine nicht im Sinne des Religionsstifters und erst nach seinem Tod vorgenommene weltliche Unterscheidung zwischen „jünger“ und „älter“ vor und zeigen somit den ältesten „baumrindenbekleideten“ Asketen keinen Respekt. Sie verbeugen sich nicht tief vor ihnen und fallen nicht – wie das sonst in Orissa bei Respektpersonen üblich – auf den Boden nieder. Sie betrachten die Ältesten der anderen Gruppe als mit ihnen ebenbürtig. Alle Asketen sind für sie gleich (Abb. 6b). Dies bedeutet eine Schmähung der *Balkaladhari*-Ältesten und schürt den Konflikt von Neuem.

Abb. 6a Senioritätsbeziehung der *Balkaladhari*-s

Balkaladhari

↓ moralisch übergeordnet

Kaupinadhari

Abb. 6b Duale Rivalitätsbeziehung

Kaupinadhari: Balkaladhari

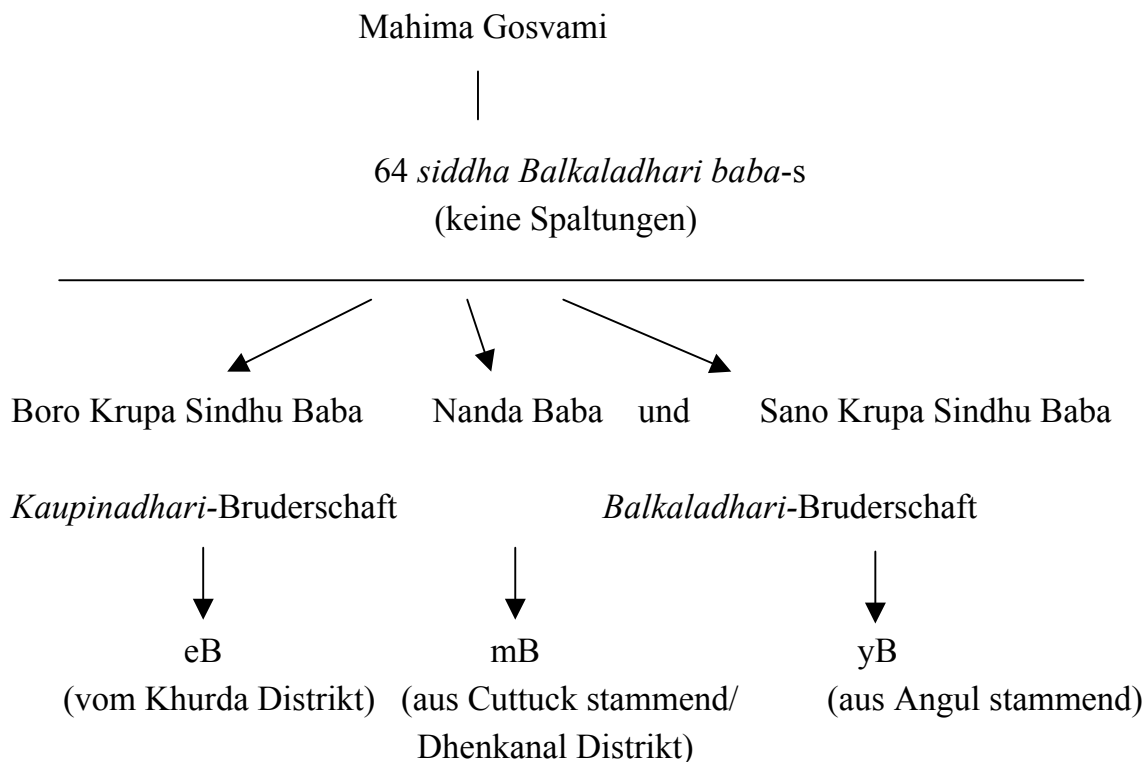
gleichgestellt und rivalisierend

Der Vorwurf der *Balkaladhari*-Gruppe gegenüber den *Kaupinadhari*-s wird wiederum mythisch belegt: „Als *Mahima Gosvami* seinen ersten Nachfolgern, den 64 *siddha baba*-s, die *Kenntnis vom Zauberkwissen in Form von 64 Zauberstäben* (*betho*) gab“, erzählen *baba*-s der *Balkaladhari*-s, „nutzten einige dieses geheime Wissen gegen die Menschen! Erboast und enttäuscht über den Missbrauch der Zaubermacht durch einige wenige, nahm *Mahima Gosvami* daraufhin allen die vorher verschenkten Zauberstäbe weg. Seitdem ist die Zaubermacht aller *baba*-s eingeschränkt!“ In den Augen der *Balkadhari*-Gruppe sind die missbräuchlich praktizierenden die *Kaupinadhari baba*-s. Die *Kaupinadhari*-s hätten damit den rechtmäßigen Anspruch auf eine gleichwertige Respektierung innerhalb der Religionsgemeinschaft verwirkt. In diesem Sinne wird selbst

den biologisch ältesten der *Kaupinadhari*-Gruppe eine moralische Seniorität gegenüber den *Balkaladhari-s* abgesprochen. Deshalb bilden die beiden Sektionen eigene, in sich selbst funktionierende Ritual- und Ideen-Gemeinschaften mit einer jeweils eigenen sakralen Geographie. Die für beide religiösen Bruderschaften gleichsam heilige Stadt Joranda ist somit in heilige Bezirke der *Kaupinadhari-s* und *Balkaladhari-s* gespalten.

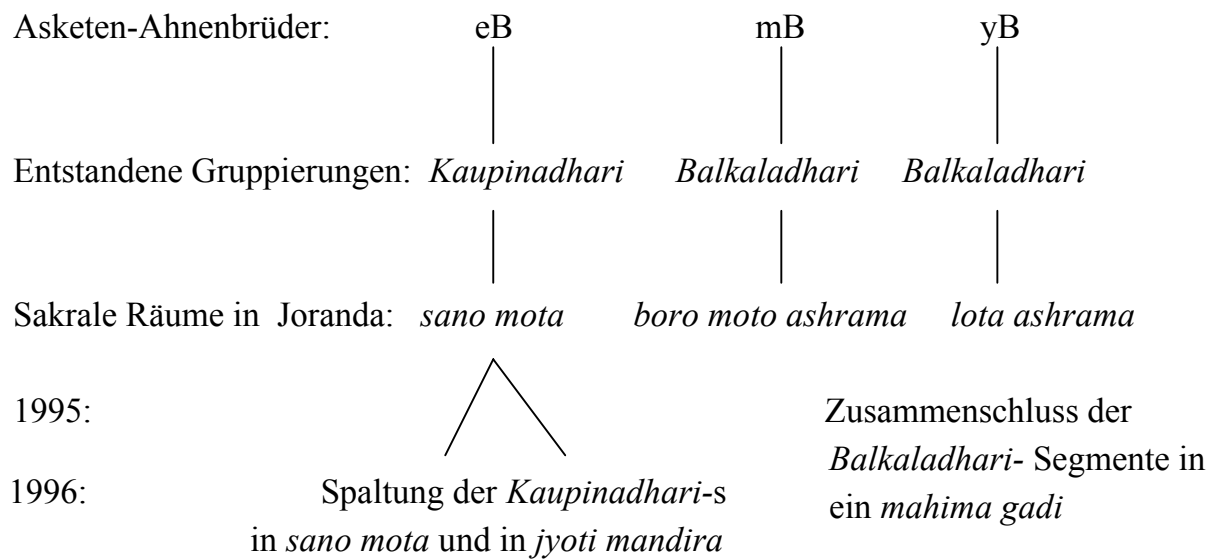
Die gegenseitige Missachtung der jeweiligen Wahrheits- und Senioritätsansprüche der Gruppierungen führten zu häufigen Spannungen in Joranda. Durch diese Spannungen verliert Joranda für Anhänger und Asketen an Attraktivität im Vergleich zu abseits von Joranda liegenden lokalen Zentren (siehe Punkt 4. „Polyzentralität der Ordensstruktur“).

Abb. 7 Skizze der mythischen Asketengenealogie



Aus der Skizze, die die konstruierten genealogischen Linien darstellt, geht hervor, dass die jeweiligen mythischen Asketen-Ahnenbrüder zugleich lokale Traditionen repräsentieren. Diese finden auch in den unterschiedlichen sakralen Räumen des Mönchsentrums Joranda ihre Entsprechung. Abb.8 skizziert den Zusammenhang von sakralen Räumen und ihren Genealogien.

Abb. 8 Geographische Zuordnung der Asketenlinien in Joranda (vgl. auch Abb. 5)



Die Erzählungen der *baba*-s über die mythische Entstehung des Ordens geben Auskunft über die Spaltungen und Zusammenschlüsse. „*Die Spaltungen*“, erzählten Asketen, „sind Zeichen des *kali yuga* (schwarzes Weltalter). Sie werden aufhören, wenn *satya yuga* (goldenes Weltalter⁶¹) einkehren wird!“ Die mönchische Organisation hat somit in den Augen der *baba*-s eine menschliche Charakteristik, wohingegen die – unzerstrittene – Einheit (gemäß der *baba*-s, auf menschlicher Ebene nicht erreichbar) das Prinzip der Göttlichkeit ist.

Statusungleiche, da ältere (*boro anibhai*) oder jüngere (*sano anibhai*), Asketen-Ahnenbrüder, sind die grundlegenden Orientierungsmuster für entstehende spirituelle Bruderschaften, die sich zu Einheiten von Guru und seinen *sisya* (Schülern) formieren. Die Verwandtschaftskategorien stellen dabei die organisatorische Struktur des Mönchsordens dar.

⁶¹ Hinduistische Lehre von den vier wiederkehrenden Weltzeiten. Mehr dazu im Subkapitel IV „Religionsgeschichtlicher Kontext der Mahima Dharma Lehre: Inmitten von Reformbewegungen und lokaler Vielfalt.“

4. Polyzentralität der Ordensstruktur

4.1. Polyzentralität

Neben Joranda bestehen zahlreiche weitere lokale Zentren, die als *tirtha* klassifiziert werden:

1. Kamakhianagar
2. Barampur
3. Joka
4. Angarabanda

All diese lokalen Zentren, die offiziell „*tirtha*“ (Wallfahrtsort) oder „*guru gadi*“ (Sitz des religiösen Meisters) genannt werden, repräsentieren mythische Orte, an denen der Religionsstifter, Mahima Goswami, die ersten Feuer-Rituale (*jagia*) durchgeführt haben soll. Die *tirtha*-s beinhalten Reliquien des Religionsstifters (z.B. von ihm benutzte Feuerholzscheite, sein Bauernhut, sein Zauber-Wanderstock, sein Staubwedel oder sein Lehmziegel, mit dem er einen heiligen Ort erbaut hat, usw.) Die an diesen Orten⁶² residierenden Semi-Wanderasketen beanspruchen alle eine geheime Zentralität ihres eigenen Ortes im Gegensatz zu den anderen und zum offiziellen Zentrum Joranda. Geographische Polyzentralität und die Autonomie des Lokalen sind Charakteristika der Mahima Dharma-Lehre.

4.2. Tirtha: Indiz für das Werden einer Lehre

Eine genauere Betrachtung der Begrifflichkeit „*tirtha*“ erscheint im Kontext der Mahima Dharma-Lehre erhellend.

Bemerkenswert ist, dass die lokale Definition von *tirtha* vom klassischen Verständnis der indischen Schriften abweicht. Der älteste Text Rgveda beschreibt *tirtha* als den heiligen Ort, welcher mit Wasser in Verbindung gebracht wird. In der idealen Vorstellung ist der Wallfahrtsort darum immer am Wasser gelegen.⁶³ Bei den genannten lokalen Zentren ist meistens kein natürliches Gewässer vor-

⁶² Die Orte werden von Anhängern in der Umgangssprache auch als *dhama*, *mandira*, *mata*, *ashrama* oder *tungi* bezeichnet.

⁶³ Vgl. McKay, A. 1998. 'Kailas-Manasarovar in 'classical' Hindu and colonial sources. Asceticism, Power, and Pilgrimage', in *ibid* (ed.), *Pilgrimage in Tibet*, Richmond UK: Curzon Press, 219.

handen. Es wird daher versucht, künstliche Gewässer zu schaffen, denn am Fluss ist keine dieser sakralen Lokalitäten gelegen.

Die Existenz der Reliquien am heiligen Ort als wichtiges Kriterium für die Bezeichnung *tirtha* verweist auf einen breiteren Zusammenhang der Mahima Dharma-Lehre. Im südasiatischen Kontext kann dies auf die buddhistische Konzeption der *stupa* hinweisen. *Stupa* (im Sanskrit „Haarknoten“, „hochaufgerichtet“), als deren Vorläufer die Grabhügel der vedischen Zeit⁶⁴ angesehen werden, repräsentieren seit der Frühzeit des Buddhismus anikonische Symbole des verstorbenen Buddha Shakhyamunis. Sie beinhalten auch Votivgaben von Buddha oder die Asche anderer buddhistischer Heiligen. Ein *stupa* ist somit im übertragenen Sinne ein „Haarknoten“, der Reliquienschrein, Grabhügel und Erinnerungsort für das Werden der Lehre ist. Im Buddhismus gibt es dabei vergleichbar den *tirtha*-s des Mahima Dharma-Ordens vier traditionelle symbolische Orte: „*Lumbini für die Geburt, Bodh Gaya für die Erleuchtung, Sarnath für die erste Predigt und Kushinagara für das Eingehen ins Nirvana*“.⁶⁵ Der Begriff *tirtha* wird innerhalb der Mahima Dharma-Lehre im buddhistischen Sinne benutzt, er erfährt aber durch die Einfärbung des Begriffes durch klassische indische Schriften eine hinduistische Modifikation. Die Reliquien der Mahima Dharma-Orte (*tirha*) stellen nur Berührungsreliquien⁶⁶ im Gegensatz zu einigen buddhistischen *tirtha*-s dar. Die heiligen Orte der Mahima Dharma-Sakralgeographie vermengen somit buddhistische und hinduistische Merkmale.

4.3. Die Lokalität der *tirtha*-s

Die Tatsache, dass die religiösen Orte in den Darstellungen der Asketen und *bhakta*-s das Charakteristikum des „Geheimen“ aufweisen, verweist auf den Einfluss lokaler Traditionen nichthinduistischer Gesellschaften. Mit Ausnahme von Joranda liegen alle dieser „geheimen“ Orte, tatsächlich in schwer zugänglichen, dschungelähnlichen Gebieten. Der Weg ist oftmals nur den *baba*-s bekannt, da nur sie in ihrer *tiagi*-Wanderperiode alle mythischen Orte der Bewegung begehen konnten.

⁶⁴ Religionsgeschichtliche Klärungen folgen im Subkapitel IV dieses Kapitels „Religionsgeschichtlicher Kontext der Mahima Dharma-Lehre“.

⁶⁵ Hutter, M. 2001. *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Wien: Verlag Styria, 148. Mehr zur Konzeption *stupa* als Abbildung des Kosmos (ibid: 146-151).

⁶⁶ Berührungsreliquien bestehen aus den berührten Gegenständen der verehrten Person. Körperreliquien dagegen aus Körperteilen der verehrten Person (Haare, Finger, Knochen).

Das Moment des Geheimen verweist auch auf den Konstruktionscharakter eines Zentrums, das sich vor allem aus seiner Lokalität definiert und umstritten sein kann.

Neben den *tirtha* sind viele weitere Schreine und Sanktuarien von Mahima Dharma in der Landschaft Orissas verstreut. Unter ihnen sticht Khaliapali – das Sanktum Bhima Bhois – hervor, das seit Kurzem durch die Hilfe der Lokalregierung wiederaufgebaut wird.⁶⁷ Da jedoch der Ort von Bhima Bhois Leben und Sterben nicht die Berührungsreliquien des Religionsstifters beinhaltet, wird er – trotz seiner starken symbolischen Bedeutung für die Laien – von Joranda-Asketen nicht als „*tirtha*“ betrachtet. Ein Indiz, das die Spaltung zwischen der Mönchs- und Laiengemeinschaft der Mahima Dharma-Lehre verdeutlicht.

5. Polyzentralität und die Stellung des Geschlechts innerhalb der Mahima Dharma-Lehre

Die Autonomie des Lokalen kann besonders an den eigenständigen Traditionen weiblicher Askese innerhalb der Mahima Dharma-Lehre illustriert werden. In der polyzentrischen Organisationsstruktur der Lehre begegnet man nicht nur der Kategorie des Alters, sondern auch der Kategorie des Geschlechts. Die Repräsentanten eines lokalen Zentrums sind stets durch das Geschlecht bestimmt. Asketen aus Joranda und der weiteren *tirtha*-s sind männlich. Asketinnen bilden aufgrund ihres Geschlechts eigene Zentren.

5.1. Frauen und der Mahima Dharma-Orden

Die mönchische Organisation in Joranda schließt Frauen prinzipiell aus. Den Äußerungen der dort residierenden ältesten Asketen nach sollten nur Männer das Wanderdasein der Askese praktizieren. Frauen dagegen sollten in ihren Familien verbleiben und dort entweder als Unverheiratete oder als Verheiratete im Schwiegerhaushalt den Regelvorschriften des Religionsstifters nachgehen. Frauen sollten – wie stets von Seiten der *baba*-s und Anhänger als Argument vorgebracht wurde – nicht umherwandern, da ihre Sicherheit damit gefährdet wäre. Diese gängige Vorstellung reiht sich in die übliche indische Klassifikation der

⁶⁷ Mehr zur Beziehung von Lokalregierung und Mahima Dharma siehe zweites Kapitel, Subkapitel VII, Punkt 4 „Heutige Lokalpolitik und Mahima Dharma“.

Frau als Ehefrau und Mutter⁶⁸ ein, die nicht als religiöse Spezialistin agieren sollte.

5.2. *Mata*-Traditionen

Trotzdem es einen ausdrücklichen Ausschluss der Frauen vom Orden der Mahima Dharma-Gemeinschaft gibt, stellen *mata*-s eine wichtige Komponente in der lokalen Polyzentralität des Ordens dar.

Mata-s sind Frauen, die die gleichen Regeln der Lebensweise wie Asketen pflegen. Sie leben zölibatär und sind Wanderasketinnen. Entweder sind sie stets unverheiratet gewesen oder sie stehen nicht mehr im formalen Heiratsverhältnis, da sie ihren Mann und ihre Kinder aufgrund ihrer religiösen Berufung verlassen haben. Es existieren zwei offizielle Orte, an denen *mata*-s anzutreffen sind: Joranda und Khaliapali.

5.2.1. *Mata*-Tradition in Joranda

Wie bereits in der Beschreibung der sakralen Topographie von Joranda deutlich geworden ist, existiert in Joranda ein eigener Raum (*mata mota*, siehe Abb. 5) für Mahima Dharma-Asketinnen (auch als *mataji* oder *mati* bezeichnet). Der *mata mota* ist etwas abseits von den heiligen Stätten der Asketen gelegen. Asketen sollten dort gemäß der Ratschläge der ältesten Asketen nicht verweilen.

Formal gehört der *mata mota* nicht mehr zum heiligen Bezirk von Joranda. Die Unterkunft der Asketinnen ist etwas abseits der heiligen Stadt gelegen und verfügt seit einiger Zeit über einen ambivalenten Ruf. Gerüchte über eine Schwangerschaft haben vor Kurzem im *mata mota* für Verwirrung gesorgt. Vier *mata*-s leben dort zeitweilig. Die meiste Zeit verbringen sie als *samnyasini*-s – weibliche Asketinnen – auf Wanderrouten. Die Unterkunft der *mata*-s in Joranda wurde von Spenden der Anhänger der Mahima Dharma-Lehre erbaut. Nicht ausgeschlossen sind dabei nahe Verwandte der Weltentsagerinnen. So soll die Begründerin der *mata*-Gruppe in Joranda die Tochter eines reichen Großgrundbesitzers gewesen sein, der sich sehr für die Errichtung einer *mata*-gerechten Unterkunft engagierte.

⁶⁸ Ghadially, R. (ed.) 1988. *Women in Indian Society*, New Delhi: Sage Publication; vgl. auch Poggendorf-Kakar, K. 2002. *Hindu-Frauen zwischen Tradition und Moderne. Religiöse Veränderungen der indischen Mittelschicht im städtischen Umfeld*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag (im Druck).

Die Asketinnen besitzen keine offizielle Autorität in der Ordensgemeinschaft der Mönche in Joranda. Von den Anhängern werden sie dagegen sehr respektiert und verehrt. Laien sprechen den zölibatär lebenden und kinderlosen *mata*-s starke Göttinnen-Kräfte – „*devi shakti*“ – zu. Von Asketen werden die *mata*-s als Ungebildete (*murkho*) belächelt. Die *mata*-s sind aber auch ohne die Legitimierung durch den Asketen-Orden bei den Laienanhängern populär. Die *mata*-Tradition in Joranda ist in ihrer Lokalität autonom.

5.2.2. *Mata*-Tradition in Khaliapali

Khaliapali stellt eine weitere Lokalität der *mata*-Tradition dar. Hier ist die *mata*-Tradition sehr an der Verehrung von Bhima Bhoi ausgerichtet. Vier *mata*-s, die permanent an der legendären Wirkstätte von Bhima Bhoi leben, gehören zum religiösen Profil der heiligen Stätte. Die *mata*-s sind ihrem Alter und ihren Tätigkeiten nach untereinander hierarchisch geordnet. *Boro mata*, die Älteste, soll – wie Bhima Bhoi – auch der Khond-Gemeinschaft entstammen. Sie lebt seit ihren jungen Jahren in Khaliapali und verwaltet streng das Küchenregime. Nur sie darf kochen, alle anderen *mata*-s arbeiten ihr zu. Die zweitälteste *mata*, die der Gauro-*jati* (Hirtenkaste) entstammte, kümmert sich um die ankommenden Gäste. Weitere *mata*-s helfen bei allen Arten von Küchen- und Haushaltsarbeiten. Eine *mata*, die der Mali-Gemeinschaft (Gärtner) angehörte, bebaute etwa, während meines Besuches der Stätte, sorgsam und liebevoll den Rosengarten des Tempels.

In Khaliapali leben permanent nur vier *mata*-s; weitere kommen zeitweilig für einige Tage, Wochen, Monate oder Jahre hinzu. Diese *mata*-s werden *gruhosti mata* (Haushälterinnen-*mata*-s) genannt. Sie sind verheiratet und werden auch irgendwann, wenn die Zeit der religiösen Entrücktheit vorbei sein sollte, zu ihren Familien zurückkehren.

Die Zahl „Vier“ der permanent in Khaliapali lebenden *mata*-s hat eine symbolische Dimension. Sie signalisiert so den positiven Bezug zur autonomen lokalen Tradition um Bhima Bhoi innerhalb der Mahima Dharma-Lehre. Wie der Mythos um Bhima Bhoi besagt, hatte dieser vier Ehefrauen, die an diesem Ort mit ihm gelebt haben. Alle vier – Annapurna, Roheni, Sumedha und Saraswati – sollen ihm liebevoll gedient haben. Das Dienen (*seva*) gehört auch heute zum Leitprinzip der in dem *mata*-Zentrum Khaliapali lebenden *mata*-s. Die Essenszubereitung, Begleitung der Gäste und die vielfältige Hausarbeit im Khaliapali-Tempel werden als religiöser (Liebes)-Dienst begriffen. In der Arbeit dienen die *mata*-s liebevoll ihrem Gott und Guru Bhima Bhoi.

Sichtbar ist hier, dass die lokale Tradition weiblicher Askese nicht die gängigen Geschlechterbilder verwirft, sondern eine asketische Mimesis vorherrschender kultureller Stereotypen und Konzepte von Weiblichkeit darstellt.

5.2.3. *Mata* – die Hauseremitin

Eine weitere Kategorie von *mata* stellt die junge, unverheiratete Frau dar, die die Heirat radikal ablehnt, im Haus ihrer Eltern lebt und religiös aktiv ist. Sie wandert nicht umher, sondern führt ein „Hauseremitendasein“. Kleider-, Ess- und Gebetsvorschriften gehören zu ihren religiösen Alltagsverpflichtungen. Sie bleibt eine „ewige Tochter“ in ihrem Elternhaushalt. Dies beinhaltet eine relative Freiheit und Sorglosigkeit in der Bewältigung des Alltags, da im elterlichen Haushalt vor allem die Mutter oder die junge, eingeheiratete Schwiegertochter die Lasten der Alltagsbewältigung trägt.⁶⁹

5.3. *Stellungnahmen zu mata-Traditionen*

Unter den Laien herrscht Uneinigkeit darüber, ob und welche Form des *mata*-Daseins für Frauen der Mahima Dharma-Gemeinschaft- und Lehre den richtigen religiösen Weg darstellen soll. Die religiöse Entscheidung der Frauen wird aber generell bewundert und die Asketinnen werden aufgrund ihrer Persönlichkeit, der eine als göttlich verstandene Stärke (*shakti*) innewohnt, sehr respektiert.

Asketen stehen umherwandernden *mata*-s dagegen stets sehr kritisch gegenüber. Größere Anerkennung finden bei ihnen die in Khaliapali als Küchenexpertinnen agierenden heiligen Frauen. Die ideale Mahima Dharma-Frau für Asketen ist die verheiratete, Kinder aufziehende Frau, die als Gattin und Mutter die Werte und Regeln der Religionsgemeinschaft im Alltagsleben ihrer Ehe praktiziert. Frauen seien nicht für das weltentsagende Leben des Mahima Dharma-Ordens bestimmt, erklären stets die Asketen. Immer wieder beziehen sie sich auf die mündlich tradierten Vorgaben des Religionsstifters, die jetzt, so ihre Überzeugung, auch in der Ordensbibliothek schriftlich nachzulesen seien.

⁶⁹ Interessant zu beobachten war, dass diese *mata*-Form meist für die Großgrundbesitzer (*zamindar*) der Chasa-Kaste zutraf. Hier ließe sich an die hypergame Tendenz der Chasa-*zamindar* denken, die die Verheiratung aller Töchter nicht immer möglich macht. Manchmal kommt es vor, dass Töchter „übrigbleiben“ und so den religiösen Weg wählen. Über Vergleichbares berichtet Uwe Skoda bei den Agria, einer *landlord*-Kaste in Sambalpur. Auch hier bleiben einige Töchter unverheiratet „übrig“ (Persönliche Mitteilung von U. Skoda). (Mehr zu den Chasa folgt im III Subkapitel, Punkt 1.1.1 „Die Kategorie der Chasa“).

5.4. *Zentrum-Lokalität Phänomen*

Das Verhältnis der Joranda-Asketen gegenüber den weiblichen Asketinnen lokaler Zentren macht auf Phänomen von Zentrum versus Lokalität aufmerksam. Lokalität definiere ich hier als die Autonomie des Lokalen. Das Verhältnis von Zentrum und Lokalität ist dabei mit einer Geschlechterdifferenzierung innerhalb des Ordens verbunden. Das institutionalisierte asketische Zentrum ist männlich und durch die schriftliche Systematisierung vereinheitlicht. Die weibliche Askesse ist dagegen autonom und lokal verankert. Sie ist nicht schriftlich kanonisiert oder durch eine formale Legitimität institutionalisiert.

Dass trotz der Vorgaben des Ordens aber dennoch religiöse Frauen im Rahmen der Mahima Dharma-Bewegung, in einer ordensähnlichen Struktur leben, ist ein Beweis für die Wirkmächtigkeit der lokalen Tradition. Diese mag als gegen den Joranda-Orden gerichtet erscheinen, hat aber in ihrer lokalen Autonomie (=Lokalität) eine absolute Autorität. Die Lokalität setzt somit ein Zentrum außer Kraft und ist auf der lokalen Ebene dem Zentrum übergeordnet. In der Wirkmächtigkeit des Lokalen schwindet jegliche Kategorie von „Peripherie“. Es existieren stattdessen viele lokale und autonome Zentren. Angesichts der Gesetze des Lokalen haben Begriffe wie Orthodoxie und Heterodoxie keine Berechtigung. Lokal ist inhaltlich alles möglich. Die geographische und inhaltliche Polyzentralität entspringt dabei der orthopraktischen⁷⁰ Charakteristik der Mahima Dharma-Lehre. Solange die Gebote der Lebensführung befolgt werden, solange können auch unterschiedliche Inhalte vermittelt werden. Ein orthopraktisches System spricht den unterschiedlich geäußerten Inhalten keinen großen Stellenwert zu. Zentral ist die richtig vollzogene Kultpraxis. Ein orthopraktisches System kennt keine inhaltliche „Häresie“⁷¹.

Der folgende Abschnitt geht auf die orthopraktische Charakteristik der Mahima Dharma-Lehre ein.

⁷⁰ *ortho*= (gr.) richtig, *praxis*= (gr.) Handeln.

⁷¹ Mit Häresie beziehe ich mich auf Inhalte, die in orthodoxen Systemen als „Irrlehren“ betrachtet werden und als „ketzerische“ Abweichungen keine Existenzberechtigung haben. Dies heißt aber nicht, dass orthopraktische Systeme keinen Abweichungen kennen. Abweichungen beziehen sich stets auf den Bruch einer Regel, nicht auf Unterschiede im Inhalt!

6. Die orthopraktische Charta: die asketischen Regeln

6.1. Asketenkodex

Alle Asketen der Stufen *tiagi* zu *adadhuta samnyasin* sollen einen Verhaltenskodex für Asketen praktizieren, der in der Erziehung der Asketen in Joranda mündlich vom Lehrer dem Schüler vermittelt wird.⁷²

Das Hauptprinzip eines asketischen Lebens in der Mönchsorganisation Mahima Dharma besteht in einer strengen Disziplin von Körper und Geist. Die Disziplin von Geist, Körper und Verhalten schafft einen Rahmen für eine rituelle und ethische Lebensführung. *Baba*-s verehren den höchsten und einzigen Gott Mahima Alekh ohne Unterbrechung, sie leben in Einfachheit, ohne Eigenbesitz und vertrauen radikal auf Gott.

Die Verhaltensregeln sind:

- Zölibat
- Verbot der Bilderverehrung
- Vegetarische Kost
- Tägliche Gebetsübungen (*darshana*)⁷³ siebenmal vor Sonnenaufgang und fünfmal vor Sonnenuntergang
- Verbot des Essens nach dem Sonnenuntergang
- Nur eine Essensgabe (*vikhya*) von einem Anhänger (*bhakta*) pro Tag (beinhaltet eine Reismahlzeit); trockene Zwischenmahlzeiten wie Nüsse, Puffreis oder Tee mit Keksen können über den Tag hindurch angenommen werden, ohne die Regel zu brechen
- Verbot, sich länger als eine Nacht in einem Dorf aufzuhalten (Keine Regelverletzung ist, wenn man mehrmals in der Umgebung des Dorfes nächtigt)
- Die rituelle Verpflichtung, *jagia* (Feuer-Rituale) für das Wohl der Gesellschaft durchzuführen

⁷² Für detaillierte Beschreibung siehe Eschmann, A. 1986 (1978). 'Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement', in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 394-395 und T.R B. 1968-9. 'Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa', in *ADIBASI* Vol X, No. 1, 50.

⁷³ *Darshana* wurde im lokalen Kontext von Mahima Dharma als körperliche Gebetsübung, nicht als 'Schau Gottes' / 'Betrachten' des Bildnisses Gottes im klassischen Sinne verstanden.

Generell dürfen sich Asketen an nichts emotional binden, nichts von ihrem Privatleben, das sie vor dem Ordenseintritt geführt haben, erzählen. Sie dürfen weder Gut noch Geld besitzen, nicht an ihren Ursprungsort zurückkehren, sich nur zu Fuß fortbewegen und nur von Baumblättern (bevorzugt Bananenblätter) essen.

6.2. *Laienkodex*

Ein Laienanhänger (*bhakta*) ist eine Person, die sich in die Mahima Dharma-Lehre von Asketen initiieren lässt (*dikhya*⁷⁴) und sich nach dieser Initiation strikt an die Regelvorschriften im Ritus und in der Lebensführung hält. Die rituellen Vorschriften für die Laienanhänger *bhakta* bestehen in der regelmäßigen Durchführung von Gebetsübungen (*darshana*), siebenmal vor Sonnenaufgang (um ca. 4.30 Uhr) und fünfmal vor Sonnenuntergang (um ca. 17.30 Uhr). Nach Sonnenuntergang ist die sonst übliche Reismahlzeit nicht mehr erlaubt. Ein einfaches, orangegefärbtes Stück Baumwolle als Bekleidung, vegetarische Kost, kein Alkohol und die graduelle Ausweitung des Zölibats im ehelichen Leben sind die Regelvorschriften für die Laienanhänger. Eine weitere Pflicht jedes Anhängers besteht in Essensgaben (*vikhya*) an die Asketen (*baba*-s). Diese Essensgaben machen jeden Essensgeber gleichzeitig zum Patron der heiligen Männer.

6.3. *Gemeinsame Regeln für Asketen und Laien*

Als gemeinsame Regeln für Asketen und Laien⁷⁵ gelten folgende Regeln, die von Asketen den Laien gelehrt und von diesen an andere Laien weitergegeben werden:

1. Ein „unbewusster Schlaf“ soll vermieden werden, damit ein Aufwachen am Morgenrauen und die Durchführung des reinigenden Morgenbades möglich sind.
2. Beim Sonnenaufgang soll Mahima Alekh siebenmal geehrt werden, beim Sonnenuntergang fünfmal.
3. Nach Sonnenuntergang soll nicht gegessen werden.

⁷⁴ *Dikhya* = skt. Weihe.

⁷⁵ Anlehnung an die Auflistung des T.R B. 1968-9. 'Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa', in *ADIBASI* Vol. X, No. 1, 50.

4. Es sollen keine Bilderverehrung und keine Tieropfer durchgeführt werden.
5. Die fünf Haupttugenden: Gewaltlosigkeit, Bescheidenheit / Einfachheit, Fähigkeit zum Verzeihen, Geduld, Wahrhaftigkeit sollen eingehalten werden.
6. Verbot von Alkohol.
7. Tabak und *ganja* (Marihuana) dürfen geraucht werden.
8. Verbot der Teilnahme an Tanz, Theater, Musik oder anderen Erholungsaktivitäten. Während der Freizeit sollen *bhajana* (religiöse Lieder) gesungen, *kirtana* (Singen des Gottes Namen) und *smarna* (Erinnern des Gottes Namen) durchgeführt werden.
9. Verbot der Einnahme jeglicher Medizin: weder der westlichen Biomedizin, noch der einheimischen. Gott Alekh soll als einziger wirksamer Krankheitsheiler gesehen werden.
10. Bei Geburts-, Heirats- und Todesritualen sollen nicht die Brahmanen, sondern die Mahima Dharma-Asketen die rituellen Spezialisten sein.
11. Als heiliges Buch gilt das Buch Bhagavadgita.⁷⁶

Das richtige kultische Handeln – die Orthopraxie – in Form der Einhaltung von Vorschriften stehen im Zentrum der asketischen Praxis von Spezialisten und Laien. Die Regeln werden dabei penibel befolgt. Dennoch darf nicht vergessen werden, dass eine Konzentration auf die Regeln gleichzeitig viele Optionen und Improvisationen ermöglicht; die Regeln können beibehalten werden, während der Inhalt völlig abgeändert werden kann.

Ein in der Regelauslegung erfahrener *baba* etwa ist ein heiliger Mann, der die Regeln nicht bricht, diese aber – ohne bei seinen *bhakta*-s Anstoß zu erregen – inhaltlich dehnen oder mit einer anderen Regel ersetzen kann. Ein Asket ist somit auch ein eigener Advokat in Bezug auf die religiöse Charta. Als Beispiel kann die Regelung gelten, dass eine Übernachtung an einem Ort nur für eine Nacht erlaubt ist. Diese Regel wird aber bei heiligen Orten, die zu permanenten Wohnstätten der Asketen geworden sind, inhaltlich so gedehnt, dass die heiligen (Wohn-) Orte oder nächtlichen Unterkünfte der *baba*-s sich stets außerhalb eines Dorfes befinden. Somit bleibt die Regel unversehrt bestehen.

Ein Asket oder ein frommer Laie ist stets den kritischen Blicken seiner Mit-Asketen oder Mit-Anhänger unterworfen. Zum Beispiel müssen sich Asketen

⁷⁶ Erläuterungen siehe im Subkapitel IV: „Religionsgeschichtlicher Kontext der Mahima Dharma-Lehre.“

gegen Bequemlichkeitsvorwürfe seitens der Anhänger wehren. Warum fahren sie mit einem Auto, statt zu Fuß zu gehen? Warum benutzen sie Wollumhänge, um sich vor Kälte zu schützen? Warum verbleiben sie nicht, wie für einen Asketen vorgesehen, beim Lenden- oder Rindentuch? Daraufhin muss ein kritisierte Asket schnell mit einer Regelinterpretation antworten. Oftmals hörte ich, dass die Autofahrt als *vikhya* – als Bettelgabe eines gläubigen Laien – angenommen werden musste, oder dass der wärmende Überhang ebenfalls dem Wohl des Spenders zukommen sollte, denn auch der Wollumhang war eine Bettelgabe, die ein Asket nicht ablehnen durfte.

Ein strenger, formaler Regelrahmen, wie der Regelkodex der Mahima Dharma-Lehre ihn aufweist, fördert gleichzeitig eine inhaltliche Diversität. Eine religiöse Charta besteht folglich aus der Norm, ihrem Regelbruch und schließlich der inhaltlichen Auslegungsbreite.

6.4. Die Orthopraxie und ihre Vergehen

Alle Regelüberschreitungen von Asketen und Laien gelten als große Vergehen (*papo*). Größte Sorgfalt wird darauf verwandt, die Regel (Norm) nicht zu verletzen, und somit nicht zu „sündigen“.⁷⁷ Offensichtliche Regelbrüche werden kollektiv von der Mönchsgemeinschaft geahndet, wie die Institution des *satsanga gosthi* in Joranda zeigt.

6.5. Satsanga gosthi in Joranda oder rituelle Kontrolle der Asketen

Nach der *magha mela* in Joranda findet an einem – von den ältesten Asketen des Ordens – festgelegten Datum ein rituelles Zusammentreffen der *baba*-s und derjenigen Laienanhänger statt, welche als wichtigste Patrone der Asketen fungieren. Die Zusammenkunft wird als *satsanga gosthi* bezeichnet und könnte als „oberstes Asketen-Gericht“ übersetzt werden. Sie findet meistens nach dem Vollmond (*chatordosi*) des *srabana*-Monats (August) statt.

⁷⁷ Beim Begriff „*papo*“ entstehen Übersetzungsschwierigkeiten, da sinngemäß dieser Begriff mit „Sünde“ übersetzt werden könnte. Der christlich geprägte Sündenbegriff greift aber nicht auf den hinduistischen Kontext, in dem sich die Jenseitskonzepte und Todesvorstellungen stark von den christlichen Inhalten unterscheiden. Die Übersetzungsversuche bleiben stets problematisch.

Die Nachricht über das genaue Datum der Zusammenkunft wird an alle in den jeweiligen lokalen Zentren des Mönchsordens residierenden Asketen versandt. Die briefliche Information ist als Anweisung zu verstehen, die unbedingt zu befolgen ist. Alle Asketen des Mahima Dharma-Ordens sind verpflichtet, an *satsanga gosthi* in Joranda teilzunehmen. Die Anwesenheitspflicht der Asketen gilt zwar auch für die *magha mela*, doch für die *satsanga gosthi*-Zusammenkunft wird sie noch strenger gehandhabt. Bei Missachtung dieser Regel droht der Ausschluss aus dem Orden.

Sowohl *baba*-s wie *bhakta*-s werden gefragt, welche Vergehen (*papo*) sie begangen haben. Mit besonderer Strenge werden bei Asketen das Fleischessen und der Geschlechtsverkehr mit einer Frau geahndet. Ein zärtlicher Umgang unter den Asketen gilt dagegen als nicht geschlechtlich und ist folglich nicht sündhaft. Jeder *baba* kann jeden anderen *baba*, gleich welchen Ranges er ist, vor dem „obersten Asketen-Gericht“ in Anwesenheit aller anderen *baba*-s ob seiner Regelverletzungen anprangern. Auch kann es zu Anzeigen gegen abwesende *babas* kommen.

Das Vergehen liegt stets in der Missachtung der Orthopraxie, des richtig durchgeführten Kultes, der in den Regelvorschriften verankert ist, nicht in einer Propagierung eigenwilliger religiöser Inhalte. Bei Missachtung des Regelkodexes und wiederholten Anzeigen gegen die Delinquenten werden die jeweiligen Asketen aus dem Orden ausgeschlossen, sie werden *bachanda*, Ausgestoßene.

Nach der Durchführung des *satsanga gosti* kommt es zu einer weiteren Etappe des religiösen Gerichtsrituals. Als „*nua kai*“ bezeichnet, füttern sich alle *baba*-s und *bhakta*-s gegenseitig mit dem jungen Reis des Jahres. Dieser wird zuerst gegen den Himmel gehoben, um danach in einer Kommensalitätszeremonie – einer rituellen Tischgemeinschaft – verspeist zu werden.

7. Die Laiengemeinschaft

Die Laiengemeinschaft der Mahima Dharma-Lehre besteht aus unterschiedlichen Kategorien:

1. die Laienanhänger (*bhakta*-s), die die Laiengemeinschaft der Mahima Dharma-Gemeinschaft (*samaj*) repräsentieren;

2. die sog. ‘Gläubigen’ (*visvasi-s*), die mit den Ideen und Werten der Mahima Dharma-Lehre sympathisieren und sich sehr respektvoll gegenüber Mahima Dharma-Asketen verhalten;
3. die Patrone der Asketen, die gleichzeitig Laienanhänger *und* lokale Machthaber sind.

Zwei Arten von Patronen können in der Mahima Dharma-Gemeinschaft identifiziert werden:

1. der gewöhnliche „ernährende Patron“ (*bhakta*), der sich durch Essengaben an die Asketen auszeichnet und
2. der „institutionelle Patron“ (*poriposaka*), der einen der mythischen Orte der Bewegung (*tirtha*) fördert. Er ist meist ein wohlhabender Großbauer, der die traditionelle Lokalmacht eines Dorfes verkörpert. Seine rituellen Verpflichtungen bestehen aus Geldgaben und Landschenkungen an den heiligen Ort. Die jeweiligen „institutionellen Patrone“ sind auch verpflichtet, für die notwendigen Nahrungsmittelgaben während der monatlichen Feuerrituale (*chatordosi*) aufzukommen, die am nächsten Morgen an die Kinder des Dorfes verteilt (*balelila*) werden.

8. Die Bürokratie

8.1. Joranda-Statistiken

Informellen Informationen von Asketen zufolge leben ca. 100 Asketen permanent in Joranda, 900 bewegen sich zwischen den diversen heiligen Stätten der Ordensgemeinschaft. Pro Jahr nehmen ca. 20 junge *baba-s* (*tiagi-s*) die *dikhya* (Weihe) zum *das* an. In Joranda existieren Listen mit den Namen von Laienanhängern (*bhakta-s*), die als Patrone der *baba-s* und der heiligen Stätten fungieren. Es sollen ca. 7000 Anhänger sein; die *Balkaladhari*-Bruderschaft soll etwas größer als die der *Kaupinadhari-s* sein. Die hier angegebenen Statistiken sind nur als tendenzielle Angaben zu verstehen, da die empirische Richtigkeit der getroffenen Aussagen nicht nachprüfbar war. Dem Nicht-Asketen ist der Zugang zu solchen internen Informationen und Listen nicht gestattet. Für die *baba-s* sind diese Adressenlisten und die genauen Kenntnisse über die jeweiligen sich in ihrer Nähe befindenden *bhakta-s* notwendig, da diese nur mit dem konkreten Wissen über die Anlaufpunkte ihre Ernährung sichern können. Die Wander- und

Reiserouten der Asketen erfolgen auf der Basis der in Joranda systematisierten Adressenlisten und der dort zugrundegelegten lokalen Netzwerke.

8.2. Die „Identity Card“ der Asketen

Um die Rechtmäßigkeit eines Nahrungsmittelanspruchs gegenüber fremden *bhakta*-s nachzuweisen und sich gegen Betrugsvorwürfe der Umwelt zu schützen, verfügen die Mahima Dharma-Asketen über einen Asketen-Personalausweis, die sogenannte „*Identity Card*“. Diese Bezeichnung wird auf englisch benutzt. Ich beziehe mich somit auf die emischen Begriffe. In der *Balkadhari*-Bruderschaft, die besonders im Dhenkanal-Distrikt verbreitet ist, tragen nur Asketen Ausweise; in den sogenannten „abgelegenen Gegenden“ des Koraput-Distriktes, wo meist die *Kaupinadhari*-Bruderschaft aktiv ist, verfügen auch *bhakta*-s über eine „*Identity Card*“.

Der Mönchsausweis ist in drei Sprachen verfasst: 1) Oriya, 2) Hindi und 3) Englisch.

Der Umschlag betitelt den Ausweis mit „*Identity Card*“. Der Personalausweis ist nummeriert. Auf der ersten Seite sind:

- der Name des Ausweisträgers,
- sein Bezug zum Lehrmeister (*guru*),
- seine regionale Einordnung (etwa Kamakhianagar)
- das Ausstellungsdatum und
- die Unterschrift des Ausweishalters dokumentiert.

Ein offizieller Stempel aus Joranda und die Unterschrift des Joranda-Präsidenten beweisen, dass die jeweilige Person „*a member of this institution*“ ist. Folgende Instruktionen begleiten die Beweisstellung:

„*Instructions*“

1. *This card satisfies to the status of a Samnyasi of a Satya Mahima Dharma Pashimanchal Mahima Samiti at Mahima Gadi, Dist. Dhenkanal, Orissa, Pin 759014 and is not transferable.*
2. *The holder of this card should carry the same ever going on religious tour.*
3. *This card is valid for few years from the date of issue.*

4. *The holder should observe the religious principles of samiti (organisation committee) every day and he should keep constant touch with the samiti at Mahimagadi, Joranda.*
5. *He should regularly deposit the yearly membership contribution in the samiti office.*
6. *He should attend the yearly Megha mela unless otherwise permitted.*
7. *In case of loss of this card the holder should immediately intimate to the Samiti Office and obtain a duplicate on payment of Rs. 10.”*

Ein vom monastischen Zentrum ausgewiesener *baba* ist nur derjenige, der die Ausbildung und die spirituellen Altersstufen der Ausbildung erfolgreich abgeschlossen hat und dies auch mit seinem „Asketen-Ausweis“ nachweisen kann⁷⁸. Der „Asketen-Ausweis“, der den Weltentsager schriftlich und auf dem Dokument ersichtlich dem staatlich anerkannten Mahima Dharma- Orden zuordnet, kann von jedem eingefordert werden. Besonders Polizisten haben ein Recht, den Personalausweis eines Asketen zu verlangen. Auf diese Weise kann ein „echter *baba*“ (*nizor baba*) von einem Bettler und Betrüger unterschieden werden.

8.3. Der bhakta-Ausweis

Der religiöse Ausweis für die *bhakta*-s lautet folgendermaßen:

“Sri Gassi Ram Bhakta⁷⁹ is devotee in our Kaupin Dhari Mahima Samaj. After observing his pure character the Samaj issued this Identity Card in favour of him.

The person having not possessed this Card shall not be taken as a Member of this Samaj. So the Samaj shall not be held responsible for any anti-religious activities of such persons having no Identity Card.

The president of this Samaj reserves all the rights to take disciplinary actions as determined by the Samaj against the Identity Card Holders who will intrigue the Rules, Regulations and Sanctity of this Religion.

Annual Subscription Rs. 25”.

⁷⁸ Ein *tiagi*, ein Novize, ist genau genommen noch kein *baba* (Asket/Mönch), sondern ein Schüler, der sich erst durch die lange Wanderperiode ausweisen muss. Mit dem Alter steigt die Glaubwürdigkeit der Asketen. Dennoch werden auch junge *baba*-s von der Allgemeinbevölkerung geachtet, da sie den Schritt in die Weltentsagung, d.h. den Verzicht auf Heirat, realisiert haben.

⁷⁹ Name geändert.

Zu bemerken ist, dass eine starke Bürokratie die Organisation der Mahima Dharma-Lehre prägt. Joranda repräsentiert dabei das bürokratische Organisations- und Systematisierungszentrum der Mönchs- und Laiengemeinschaft. Die Ordensstruktur der Mahima Dharma-Lehre erinnert an die staatliche Verwaltung, die durch Steuern, bürokratische Vorgänge und eine hierarchische Struktur geprägt ist.

Die Bürokratie innerhalb der Mahima Dharma-Lehre, die sich besonders durch den Erhalt und den Besitz der religiösen Ausweise auszeichnet, nimmt dabei einen ebenso orthopraktischen Stellenwert wie das Befolgen der asketischen Regeln ein. Wer keinen Ausweis hat, ist auch kein rechtmäßiges Mitglied der religiösen Gemeinschaft. Der Ausweis repräsentiert und attestiert in diesem Sinne die Orthopraxis der Mahima Dharma-Lehre.

9. „*Prochar Prosaro*“ – Der Sendungsauftrag der Mahima Dharma-Asketen

Der Mahima Dharma-Orden hat den religiösen Sendungsauftrag, durch Wanderungen und durch den Gesang religiöser Lieder (*bhajana*-s) die Lehre Mahima Gosvamis in Orissa und außerhalb Orissas zu verbreiten. Die Verbreitung der Lehre erfolgt in den Lehr- und Wanderjahren der Asketen, bevor diese an einzelnen lokalen Zentren zu Halb-Wanderasketen werden.

Vielfach erzählten mir *baba*-s, wie sie während der Wanderperiode ihrer *tiagi*-Zeit in den „Dschungel“-Gebieten von Koraput von Gott Alekh und von Mahima Dharma predigten und sangen. Ganze Dörfer hätten ihnen damals zugehört, als sie sangen und vom richtigen Lebensweg erzählten! Ganze Dörfer hätten ihnen damals auf eine unvergleichliche Art gedient! Den mündlichen Aussagen nach haben in den letzten fünfzig Jahren Asketen aus Dhenkanal in „entlegenen Gebieten“ des Koraput-Distriktes missioniert. Die mündlichen Aussagen werden auch durch einen *Adivasi*-Aufsatz belegt.⁸⁰ Über diesen Artikel hinaus fehlen jedoch jegliche belegbare Angaben.

Die Sendungsarbeit in Koraput zeigte sich beispielsweise in der Entstehung eines Mahima Dharma-Zentrums in der Stadt Nawrangpur im Distrikt Nawrangpur, wo seitdem Asketen zur Verbreitung ihrer Lehre residieren.

Eine langfristige Entsendung der Asketen in entfernte lokale Zentren Orissas wird von der Verwaltung des Joranda-Zentrums gesteuert.

⁸⁰ T.R. B. 1968-9. 'Impact of Satya Mahima Dharma on Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Orissa', in *ADIBASI* Vol X, No. 1, 43-76.

Jeder Asket, der mittels *dikhya* in den Mahima Dharma-Orden in Joranda eingeweiht wird, wird dort nach seinem Ursprungsort und seiner Herkunft erfasst. Die Erfassung der Herkunftsregion dient der internen Organisation der Mission, da die Asketen nach ihren Lehr- und Wanderjahren oftmals in die Ursprungsregionen zur Verbreitung der Lehre entsandt werden. Diese Regelung hat einen pragmatischen Grund: nur ein sich in der lokalen Umgebung auskennender *baba* wird problemlos bekannte Netzwerke für seine religiöse Lehrtätigkeit und Existenzhaltung nutzen können. Jeder *baba* kehrt demnach zwecks langfristiger Missionsarbeit an seinen kulturellen Ursprungsort zurück. Der Mahima Dharma-Asket wird allerdings niemals direkt an seinem Heimatort arbeiten dürfen, immer nur in seiner Heimatregion. Ein *baba* aus Dhenkanal beispielsweise kehrt nach seinen Lehr- und Wanderjahren in den Distrikt Dhenkanal zurück. Ein *baba* aus Koraput kann in den alten ungeteilten Distrikt Nawrangpur versetzt werden.

Die aktive Mission vollzieht sich durch Gesang und Wanderpredigten; die stationäre Sendungsarbeit dagegen durch die Betreuung einer „Gemeinde“.⁸¹

10. Die Schriften der Mahima Dharma-Lehre

Durch eine religiöse Bibliothek und einen Buchladen in Joranda ist die Verbreitung theologischer Primärliteratur des Ordens und der theologischen Sekundärschriften der Mahima Dharma-Asketen gewährleistet. Die theologischen Inhalte des Ordens sind in Oriya, Hindi und Englisch vervielfältigt. Neben den Schriften von Mahima Dharma-Asketen werden alle Schriften von Wissenschaftlern über die Lehre und sonstige Verschriftlichungen im Bezug zu Mahima Dharma (vor allem Zeitungsartikel) gesammelt und archiviert.

10.1. *Stuti Chintamani als Primärtext der Mahima Dharma-Theologie*

Zur Primärliteratur des Ordens gehören die Dichtungen von Bhima Bhoi, dessen *Stuti Chintamani* an zentraler Stelle steht. Er repräsentiert die Sammlung epischer Gedichte von Bhima Bhoi und besteht aus hundert *boli*-s. Ein *boli* ist eine

⁸¹ Auch bei dieser Übersetzungsarbeit, begreife ich „Gemeinde“ – obwohl dem christlichen Sprachschatz entlehnt – in einem religionsneutralen Sinne: als religiöse Gemeinschaft.

oriya-spezische metrische Gedichtsform, die als lyrisches Strophenlied⁸² übersetzt werden könnte. Ein *boli* besteht aus einem Strophenbau von 20 Strophen aus je zwei Zeilen. *Stuti Chintamani* ist somit eine Strophenliedsammlung, die aus 2000 lyrischen Strophenliedern oder 4000 Zeilen besteht.⁸³ Eine eigenständige Sammlung von weiteren 300 *bhajana*-s, den religiösen Devotionalgesängen, ist dem *Stuti Chintamani* als *Bhajanmala* angegliedert. Die Sammlung der Strophenlieder hat den Charakter eines epischen Lehrgedichts und hymnischen Lobgesangs auf die Glorie Mahima Alekhs.

Im *Stuti Chintamani* finden sich sowohl Bhima Bhois theologische, kosmologische und apokalyptische Konzepte als auch die von ihm zusammengefasste Geschichte des Religionsstifters, des Ursprungs und der Entstehung der Mahima Dharma-Lehre.

10.1.1. Bhima Bhoi – Der Dichter und die Verschriftlichung seiner Dichtung

Mit Bhima Bhoi hat die Ordens- und Laiengemeinschaft einen Dichter, der für Asketen und Anhänger ein literarisches Genie und das Sprachrohr der göttlichen Erkenntnis darstellt. Der Religionsstifter Mahima Gosvami soll selbst veranlasst haben, dass die Gotteshymnen (*bhajana*-s) von Bhima-Bhoi verschriftlicht werden. Da der blinde Bhima Bhoi den Legenden nach an einer Verschriftlichung seiner *bhajana*-s nicht interessiert war, haben dies seine Verehrer getan. Jeden Morgen nach dem Baden soll er visionäre, prophetische *bhajana*-s gedichtet haben, die je einem *raga* – einer in der klassischen indischen Musik musisch-religiösen „Stimmung“ – entsprachen. Von seinen Anhängern wurden diese *bhajana*-s aufgeschrieben, gesammelt und veröffentlicht.⁸⁴ Es gibt mehrere Varian-

⁸² ‘Strophenlied’ = ein gesungenes oder zum Singen bestimmtes Gedicht, das meist aus mehreren gleichgebauten, gereimten Strophen besteht und in Melodie und Begleitung je Strophe gleich ist. Vgl. Michels, U. 1985. *Dtv-Atlas zur Musik Bd. 13 u.21*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 143; 465.

⁸³ Mohapatra, S. 1983. *Bhima Bhoi. Makers of Indian Literature*, Delhi: Sahitya Akademi, 29.

⁸⁴ Prachi Samitee und Prof. Artaballav Mohanty publizierten *Stuti Chintamani* (1931), *Cautisa Madhuchakra* (1948), *Brahmanirupa Gita* (1935) und *Bhajanamala* (1934). Zwischen 1955 und 1960 verlegte und publizierte der Dharma Grantha Store in Cuttack weitere Werke von Bhima Bhoi: *Adi-Anata Gita* (1955) mit Naba Kishore Das als Herausgeber; *Astka Bihari Gita* (1955) und *Nirveda Sadhana* (1955) wurden ebenfalls vom Dharma Grantha Store herausgegeben (Mohapatra 1983: 42).

ten über die Herkunft der Schreiber: zum einen sollen es Brahmanen gewesen sein,⁸⁵ zum anderen lokal mächtige, bäuerliche Dorfoberhäupter.

Der Dichter ist für die Mahima Dharma-Lehre Symbol der göttlichen Inspiration. Er wird als literarisches Genie betrachtet, durch dessen Mund das religiöse Wirken Mahima Alekhs deutlich wurde. Die Blindheit und Schriftunkundigkeit des Dichters wird dabei zusätzlich als Ausdruck seines göttlich inspirierten Genius gedeutet.

Die Identifikation der grundlegenden Texte des Ordens und der Laiengemeinschaft mit einem am äußersten Ende der sozialen Hierarchie stehenden Stammesangehörigen macht Mahima Dharma offiziell zu einer Religion der religiösen Aufwertung der sozial Schwächsten. Die sogenannten „Tribals“ werden im hinduistischen Kontext oft als „Primitive“, „Kulturlose“ oder selbst „Tiere“ betrachtet und so behandelt. In diesem Sinne ist die Aufwertung eines sogenannten „Kulturlosen“ zum Kulturheros ein außergewöhnliches ideologisches Merkmal der Religionsgemeinschaft, das diese in den Augen wissenschaftlicher Sekundärbetrachtungen zu einer sozialrevolutionären und humanistischen Ideologie und Bewegung macht.⁸⁶

⁸⁵ Aus Sonepur berichtet Johannes Beltz von historischen Quellen, die dies bestätigen. J. Beltz führte mehrere Interviews mit den Nachkommen von Brahmanen durch, die nachweislich zu den Schreiberfamilien von Bhima Bhoi gehörten (Persönliche Mitteilung von Johannes Beltz).

⁸⁶ Auf den sozialreformerischen Charakter der Werte von Mahima Dharma macht Prof. Satya Gruha Nath aufmerksam. Vgl.: Nath, S.G. 1990. 'The Mahima Movement: Its Social Impact', in ders., *Mahima Dharma Dhara*, Bhubaneswar: Hemalata Nath, 71-88. Vgl. auch: Senapati, S.N. (ed.) 1975. *Satya Mahima Dharma*, Cuttack: Dharma Grantha Store, 30-33. Shri Nilamani Senapati spricht in seinem Buch sogar von einer „radikalen Reform-Bewegung“ (30), die aufgrund ihrer sozialreformerischen Ideen verfolgt gewesen sein soll.

Der humanistische Charakter wird ebenfalls von Prof. Nath vertreten. Vgl.: Nath, S.G. 1998. 'Role of Mahima Dharma in Promoting Human Resource Development'. Der Aufsatz wurde von Prof. Nath auf dem „Xth National Seminar on 'Mahima Dharma & Other Minor Religious Cults', das vom „Institute of Orissan Culture, Bhubaneswar“ am 9. Dezember 1995 von Radha Shyam Patra, Division Engineer of Telecom Department, im Rahmen eines „Research in Economics of Education“ organisiert wurde. Mein Dank gilt hierbei Prof. Nath, der mir freundlicherweise sein unveröffentlichtes Papier zugänglich machte.

Ein anderer indischer Autor – S.C. Panigrahi – schreibt vom „spirituellen Humanismus Bhima Bhois“, welcher in dessen philosophischen Gedichten in *Stuti Chintamani* zum Ausdruck kommen soll. Vgl. Panigrahi, S.C. 1998. 'Spiritual Humanism of Bhima Bhoi', in ders., *Bhima Bhoi and Mahima Dharsana*, Cuttack: Santoshi Publications in collaboration with the P.G. Department of Philosophy, Utkal University: Bhubaneswar, 60-72.

10.2. Die Inhalte des ‚Stuti Chintamoni‘

Der literarische Korpus des ausschließlich in Versform übermittelten Werkes ist vielfältig. Indische Literaturwissenschaftler attestieren den Inhalten und ihrer Sprache eine leidenschaftliche Einfachheit: „*Bhima Bhoi (...) as an earnest and sincere religious man composed his poems in simple language, being inspired by high thoughts and good moral ideas (...) He composed his bhajans and songs (...) through simple and passionate poetry.*“⁸⁷

Die poetischen Schöpfungen von Bhima Bhoi werden von indischen Wissenschaftlern zu außerordentlichen Werken der Oriya-Literatur gezählt.⁸⁸ Die wissenschaftlichen Abhandlungen unterstreichen dabei den Bezug von Bhima Bhois Schriften zur mittelalterlichen *bhakti*-Literatur.⁸⁹

All diese wissenschaftlichen Einschätzungen führen bei Asketen und Anhängern zu einem Erstarren des religiösen Selbstbewusstseins.

Im folgenden werden die inhaltlichen Motive des Werkes von Bhima Bhoi vorgestellt.

10.2.1. ‚Doya‘

Grenzenlos sind die Qual
und das Elend der Lebenden.

„*Boundless is the anguish
and misery of the living.*“

Wer kann dies sehen und ertragen?

Who can see it and tolerate?

Verdamme meine Seele in die Hölle
doch erlöse das Universum“

*Let my soul be condemned to hell
But let the universe be redeemed.*“

Die englische Übersetzung eines der populärsten Verse Bhima Bhois, den 27. *boli* aus *Stuti Chintamoni*,⁹⁰ stellt die meistzitierte und gesungene Stelle des Werkes unter Asketen und Anhängern⁹¹ dar. Die Verse bergen ein Schlüsselmo-

⁸⁷ Mohapatra, S. 1983. *Bhima Bhoi. Makers of Indian Literature*, Delhi: Sahitya Akademi, 42-43. Hier zitiert der Autor den Literaturwissenschaftler Mazumdar, B.C 1923. *Typical Selections from Oriya Literature, Vol II, Calcutta.*

⁸⁸ Mohapatra 1983:11-12.

⁸⁹ Genaue Literaturangaben hierzu siehe Eschmann, A. 1986 (1978). ‘Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement’, in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, G.C. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Traditions of Orissa*, Delhi: Manohar, 377-378.

⁹⁰ Mohapatra, S. 1983. *Bhima Bhoi. Makers of Indian Literature*, Delhi: Sahitya Akademi, 68.

⁹¹ Diese rezitieren den *bhajana* in Oriya.

tiv in der Rezeption der Mahima Dharma-Lehre: es ist das Konzept von „*doya*“, das mir von Anhängern etwa als „Mitgefühl“, „Mitleid“ übersetzt wurde. „*Doya*“ sei das zentrale Handlungsmotiv von Mahima Gosvami gewesen, wurde mir erklärt. Aus diesem Mitgefühl heraus soll Mahima Gosvami aus den Himmeln auf die leidvolle Erde von Orissa niedergestiegen sein, um ihr mit seiner neuen Lehre die Erlösung durch die Leere (*sunya*) zu bringen. Lieber wollte er selbst zur Hölle gehen, als die Erde ohne Erlösung zu verlassen. Die Erlösungssehnsucht wird in einem weiteren ins Englische übersetzten und von Asketen deklamierten *bhajana* von Bhima Bhoi deutlich:

„Ich schwebe hilflos im Ozean des Lebens Oh Gott, warum erhörst Du nicht mein Flehen?	„ <i>I float, helpless in the ocean of life Oh Lord why don't you listen to my entreaties?</i>
Dich Tag und Nacht ununterbrochen rufend, ist meine Kehle ausgetrocknet. Ich bin die Schwalbe, die auf Deinen Regen wartet.“	<i>Calling you day and night ceaselessly My throat is parched up I am the swallow waiting for your rain.</i> ⁹²

10.2.2. ‚*Sunya*‘

In zahlreichen poetischen Beschreibungen wird in *Stuti Chintamani* ‚*sunya*‘, die zentrale Wesenheit von Mahima Alekh, besungen. ‚*Sunya*‘ ist das Synonym für Mahima Alekh, der ohne jegliche Form und Attribute die Allgegenwärtigkeit der Leere aus der Leere heraus repräsentiert.

„ Er hat keine Hände, keine Füße Wer kann ihn tatsächlich greifen?“	„ <i>He has no hands, no feet Who indeed can hold him?</i> “ ⁹³
.....
„ Er hat keine Gestalt, keine Form Der Entkörperlichte	„ <i>He has no shape, no form The disembodied</i>

⁹² Die ersten sechs Verszeilen des fünften *bhajana* des *Bhajanmala* von Bhima Bhoi, übersetzt von Sitakant Mohapatra (1983:59).

⁹³ Übersetzung der ersten Verse des ersten *bhajana* aus des *Bhajanmala*, übersetzt von Sitakant Mohapatra (1983:48).

Seht, Er ist auferstiegen“

See, He has risen.“⁹⁴

.....

.....

„Er offenbart sich im Tempel der Leere
Der einzige ohne Gestalt und Form
Nein, Du wirst nie seine beiden Füße
erblicken,
ergebe Dich aber nur Ihm, dem Einen.“

*„He reveals in the temple of the void
The one without shape and form
No, you can never see His two feet
but do submit to the One.“*⁹⁵

10.3. Theologische Sekundärliteratur

Neben den Primärtexten des Ordens, die aus den verschriftlichten Dichtungen von Bhima Bhoi bestehen, stellen zahlreiche Oriya-Schriften ehrwürdiger *abadhuta samnyasin-s* aus Joranda oder anderen lokalen Zentren das Gros der Sekundärbetrachtungen dar.⁹⁶

Die Ältesten der Mönchsgemeinschaft – Repräsentanten unterschiedlicher Lokaltraditionen der Mahima Dharma-Lehre – entwickeln gerne ihre eigenen Gedanken zu Mahima Dharma. Im Zuge der Verschriftlichungstendenzen in Joranda versucht jeder Ältesten-Asket, seine eigene Theologie – ‘Rede von Gott’⁹⁷ – auf Broschüren und Pamphleten zu vervielfältigen. Diese wird dann von seinen Laien- und Asketenhängern für die eigenen religiösen Interpretationen genutzt. So reden und schreiben viele Vieles von Gott und man könnte die Theologie der Asketen als eine Theo-graphie bezeichnen.

Diese Theologie ist folglich sehr vielfältig. In diesem Sinne kursieren mehrere verschriftlichte Theologien wichtiger Ältesten-Asketen. Diese werden von Asketen und Anhängern als Sprachrohre Mahima Gosvamis betrachtet und als Träger des heiligen Wissens geachtet.

⁹⁴ Übersetzung der ersten Verse des vierten *bhajana* aus des *Bhajanmala* übersetzt von Sitakant Mohapatra (1983:57).

⁹⁵ Übersetzung der ersten Verse des siebten *bhajana* aus des *Bhajanmala*, übersetzt von Sitakant Mohapatra (1983:63).

⁹⁶ Eine Zusammenstellung der Oriya-Abhandlungen von *abhadhuta sannnyasin-s* stellt eine Mahima Dharma-Broschüre vor. Siehe: Nayak, U. 1983. *An Introduction to Mahima Religion*, Dhenkanal: Ananta Pustak Bhandat, 19-20.

⁹⁷ Theologie= (griech.) Rede von Gott.

Großer Popularität erfreut sich das theologische Werk von Bisvanath Baba (1987),⁹⁸ der stark auf die Systematisierungsprozesse innerhalb der Mahima Dharma-Lehre gewirkt hat. Mit seiner auf englisch übersetzten *Philosophy of Mahima Dharma* hat er eine an das Neo-Vedanta⁹⁹ des Neohinduismus angelehnte Abhandlungssammlung vorgelegt. Durch die englische Übersetzung des enzyklopädischen Werkes wird in Joranda die Vermittelbarkeit der neuen Lehre auf internationaler Ebene beabsichtigt.

10.4. *Vertonte Literatur*

Neben der theologischen Primär- und Sekundärliteratur existiert das Genre der ‘vertonten Literatur’. Sie stellt die Aufbereitung der literarischen Werke Bhima Bhois und seiner *bhajana*-Dichtung auf Kassettenträger dar. Die *Theo-graphie* der Schriften vermittelt sich so durch eine *Theo-phonie* mittels der Tonbänder. Die Kassetten werden in Joranda vertrieben. Auch ein Radiosender der heiligen Stadt verbreitet bekannte Melodien und Dichtungen in seinem täglichen Programm. Dieses wird hauptsächlich von Mahima Dharma-Mönchen geleitet, so dass die Verbreitung der Mahima Dharma-Lehre gewährleistet ist.

Bei Anhängern erfreut sich besonders die musikalische Vertonung des *Stuti Chintamoni* und der ersten acht *bhajana*-s des *Bhajanmala (atha bhajana)* großer Beliebtheit. Die Vertonung der Morgen- (*sokala pratana*) und Abendgebete (*sondhya pratana*), die den Werken Bhima Bhois entnommen sind, werden in den Tonaufnahmen dem dörflichen Arrangement ähnlich inszeniert. Lautes rhythmisches Zimbeln schlagen, Tamburine- und Trommelklänge, die vielfältigen Vibrationen der nacheinander auftretenden Stimmen und die Wiederholung der melodischen Leitmotivik der strophenähnlichen Melodiesequenzen durch

⁹⁸ Bisvanath Baba 1987. *Philosophy of Mahima Dharma*, Cuttuck: Mahima Dharmalochana Samiti.

⁹⁹ Der Begriff ‘Neo-Vedanta’ ist mit dem Begriff ‘Neo-Hinduismus’ stark verbunden. Seine Benutzung geht auf den Hindu-Reformer Rammohan Roy im 19. Jh. zurück, der mit diesem Terminus einen ‘modernistisch’, aus christlicher und hinduistischer Seite kritisch beleuchteten Vedanta bezeichnete. ‘Vedanta’ bedeutet wörtlich ‘das Ende der Veden’, womit ursprünglich die Upanishaden als Heilige Schriften benannt waren. Der ‘Neo-Vedanta’ der Hindu-Reformer versucht nachzuweisen, dass die ‘Neuerungen’ des Hinduismus keinesfalls „Neuerungen“ westlicher Elemente bedürfen, sondern diese schon im Hinduismus und namentlich im Vedanta vorhanden sind. Vgl. Halbfass, W. 1981. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Geistigen Begegnungen*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag, 248ff.

männliche und weibliche¹⁰⁰ Sänger vermitteln die Aussagestärke der religiösen Inhalte und die Emotionalität der Musiker. Die zum Teil schnell entstehende Steigerung der Lautstärke und Rhythmik der Musik erzeugt ein ekstatisch freudiges Hörerlebnis, das die Zuhörer zum Mitsingen und Mitmusizieren animiert.

10.5. Die Eschmann-, „Theologie“

Wissenschaftliche Abhandlungen über Mahima Dharma sind in den Augen der Asketen und Anhänger ein Beweis für die religiöse Rechtmäßigkeit und Richtigkeit der Lehre. Die einzelnen Wissenschaftler erhalten oftmals den Rang von Mahima Dharma-Propheten und begründen mit ihren Aussagen die Theologie der Mahima Dharma-Lehre.

Ein Beispiel für die zentrale Rolle einer wissenschaftlichen Analyse in der Entstehung einer einheitlichen Theologie von Mahima Dharma bietet das Beispiel der deutschen Wissenschaftlerin A. Eschmann. Sie interessierte sich als erste europäische Forscherin für Mahima Dharma und hat diesbezüglich auf dem Gebiet der indologischen und religionshistorischen Analysen Pionierleistungen erbracht. Da sie in den Jahren 1970-72 eng mit Bishvanata Baba zusammengearbeitet hat, erlangten ihre Erkenntnisse für die Mahima Dharma-Anhänger und Asketen heilige Autorität. Ihre Schriften zu Mahima Dharma haben einen kanonisierenden und systematisierenden Einfluss auf die Entwicklung einer Mahima Dharma-Theologie gehabt. Jeder Mahima Dharma-Asket von mittlerem bis hohem Rang bezieht sich auf ihre Erkenntnisse. Ihre Systematisierungen gehören zum abfragbaren Wissen der Asketen-Novizen durch die Ältesten der *babas-s*. Gemäß ihrer Kartographierungen werden Asketen zur Revitalisierung früherer Mahima Dharma-Orte entsandt.

Exkurs: Die Verselbständigung wissenschaftlicher Ergebnisse

Die 1977 früh in Orissa Verstorbene wird bis heute als heilige Persönlichkeit verehrt. Die posthume Verehrung einer Wissenschaftlerin oder eines Wissenschaftlers durch die Repräsentanten ihres / seines Forschungsgegenstandes ist

¹⁰⁰ Die Tatsache, dass auf Musikkassetten – im Gegensatz zu den dörflichen Feuerritualen – auffällig viele Frauen singen, mag auf eine Verkaufsstrategie der Kassettenproduzenten zurückzuführen sein. Weibliche Stimmen, die nostalgisch und emotional religiöse Lieder singen, erinnern an die zarten Klänge der Filmgöttinnen, deren Filmsongs zu den populärsten Verkaufsschlagern in der Unterhaltungsindustrie gehören.

ein großes Kompliment für die Sensibilität der Forschung. Das exemplarische Beispiel der Wissenschaftlerin A. Eschmann zeigt allerdings gleichzeitig den problematischen Prozess der – meist nicht wissenschaftlich intendierten – *Religiogenese* durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion. Die Konstruktion des Forschungsgegenstandes durch die Forschung selbst wird nirgendwo besser als in der Beschäftigung mit religiösen Minderheiten verdeutlicht.

Wissenschaftlich – dh. schriftlich – systematisierte Darstellungen von nicht immer systematisierten, da mündlich vermittelten, Inhalten schaffen eine neue Qualität des Forschungsinhalts und tragen selbst zur Veränderung desselben bei. Am Beispiel der Aneignung der wissenschaftlichen Ergebnisse von A. Eschmann durch die Anhänger und Asketen der Mahima Dharma-Lehre wird deutlich, wie sich wissenschaftliche Ergebnisse verselbständigen und wie sie eine Eigendynamik entwickeln können. Da sich ethnologische und religionswissenschaftliche Forschung stets mit gesellschaftlichen und religiösen Phänomenen von Menschen befasst, wird ersichtlich, dass die „Erforschten“, keine Forschungsobjekte sondern stets *-subjekte* sind, die selbstständig Forschungsergebnisse deuten und einsetzen können.

10.6. Der Kanonisierungsprozess¹⁰¹

Zu den allgemein anerkannten und richtungsweisenden, einen Kanon (=Richtschnur) stiftenden, Schriften der Mahima Dharma-Lehre gehören die Primärtexte von Bhima Bhoi. Die Sekundärtexte der Asketen sind indessen different und vielfältig. Sekundärtexte von Wissenschaftlern sind an wissenschaft-

¹⁰¹ ‘Kanon’ (=griech. „Maßstab“, „Richtschnur“; das griech. Wort hat selbst eine semitische Etymologie: hebr. „Messrohr“) bezeichnet kirchliche Regeln als auch das Verzeichnis der von der Kirche anerkannten heiligen Schriften. Vgl. Bertholet, A 1985. *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart: Kröner Verlag, 302.

In der Kanonistik findet sich die Kanonbildung der christlichen Lehre als Kirchenrecht wieder. Die Kanonizität – Verbindlichkeitserklärung der heiligen Schriften – ergibt sich aus der Anerkennung der Bücher als menschliches Zeugnis göttlicher Offenbarung (Inspiration). Die Prozesse der Kanonbildung – Konstituierung und Abschließung – haben in der biblischen Kanonformel zum „Nichts wegnehmen“ und „Nichts hinzufügen“ geführt (Vgl. Domen, Ch. u.a. 1996. ‘Kanon’, in W. Kasper (Hrsg.), *Lexikon Für Theologie und Kirche. Fünfter Band*, Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder Verlag, 1177-1184 und Wiegand, R. 1996. ‘Kanonistik’, in W. Kasper (Hrsg.), *Lexikon Für Theologie und Kirche. Fünfter Band*, Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder Verlag, 1188-1197).

Meine Benutzung der Begriffe ist inhaltlich von der christlichen Lehre losgelöst, nur aufgrund der Strukturähnlichkeiten an die christliche Terminologie angelehnt.

lichen Diskursen orientiert und versuchen die Vielfalt durch Klassifikationen zu ordnen. Dadurch wirken sie systematisierend, ohne dabei einheitlich zu sein.

10.6.1. Heilige Schriften

Um das Phänomen der sich entwickelnden Kanonbildung in Mahima Dharma besser untersuchen zu können, sei auf den Aspekt der „Heiligkeit“ von Texten verwiesen.

Angesichts der Vielfalt der literarischen Werke und theologischen Schriften in Mahima Dharma, die von Asketen und Anhängern in hoher Ehrfurcht als Träger des göttlichen Wortes geachtet werden, stellt sich die Frage, ob und welche Texte als ‘heilige Texte’ betrachtet werden können. Das *Lexikon der Religionen* hilft dabei mit der folgenden Definition:

„Heilige Schriften sind Texte unterschiedlichen Umfangs, die (...) auf Offenbarung beruhen sollen und den sie tradierenden religiösen Gemeinschaften eine Art Norm für Selbstverständnis, Organisation und Lebensführung der Mitglieder liefern“.¹⁰²

Für das *Lexikon für Theologie und Kirche* kommt ‘Heiligkeit’ der Texte folgendermaßen zum Ausdruck:

*„ [Heilige Schriften müssen] 1. hinsichtlich ihrer Herkunft, 2. [hinsichtlich] der Unveränderbarkeit ihres Textbestandes und 3. im Blick auf ihre grundlegende Funktion für das Leben der Gläubigen ausdrücklich von profanen, ausschließlich auf menschliche Verfässertätigkeit zurückgehenden Texten unterschieden werden; 4. durch das Bekenntnis zu den in heiligen Schriften enthaltenen religiösen Grundtatsachen unterscheiden sich Anhänger der einen von denen einer anderen Religion; die jeweilige autoritative Geltung einer heiligen Schrift identifiziert und differenziert somit Mitglieder religiöser Gemeinschaften.“*¹⁰³

Angesichts der zitierten definatorischen Vorgaben lässt sich feststellen, dass für die Anhänger und Asketen alle Werke Bhima Bhois als Ergebnisse außermenschlicher Kraft – der göttlichen Inspiration und göttlicher Wirkmächtigkeit – betrachtet werden. Es handelt sich bei Bhima Bhois Wortschöpfungen für sie folglich nicht um menschliche Verfässertätigkeit, sondern um Texte, die mittels

¹⁰²Hoheisel, K. 1966. ‘Heilige Schriften’, in H. Waldenfels (Hrsg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene - Geschichte - Ideen*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 256-257.

¹⁰³Wissman, H. 1995. ‘Heilige Schriften’, in W. Kasper (Hrsg.) 1995. *Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band*, Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder, 1280.

der göttlichen Inspiration des Poeten entstanden sind. Diese Texte würden das Kriterium der „Heiligkeit“ erfüllen.

Theologische Sekundärbetrachtungen der Ältesten-Asketen werden von ihren Schülern und Anhängern auch als göttliche Schöpfungen verstanden, da die Ältesten-Asketen als Nachfolger von Mahima Gosvami gesehen werden. Die Sekundärtexte gelten für die Anhänger zum einen als Sprachrohr der göttlichen Weisung; zum anderen als Ausdruck der Anagenese (griech.: wieder, aufs Neue geboren)¹⁰⁴ der Stifterpersönlichkeit in seinen Nachfolgeasketen und somit auch in ihren Texten. Die Sekundärtexte werden allerdings nur von den Anhängern des eigenen Guru als heilige Aussagen wahrgenommen, verfeindete Gurus und Anhänger negieren diese Heiligkeit. Heiligkeit ist somit lokal umstritten.

Daraus lässt sich schließen, dass es eine lokale „Heiligkeit“ gibt, die auf die Existenz einer lokalen Tradition verweist. In diesem Sinne schlage ich vor, die Sekundärtexte der Asketen als „geheiligte“ Texte (im Gegensatz zu „heiligen Texten“) zu bezeichnen, da nur ein Teil der Mahima Dharma-Gemeinschaft die Autorität dieser Texte anerkennt.

Die Sammlung der Sekundärtexte weist in Mahima Dharma, wie bereits erwähnt, keinen geschlossenen, zur Unveränderbarkeit konservierten Textkorpus eines Kanons auf. Sekundärtexte, die aufgrund der Autorität des Schriftstellers „geheiligt“ sind, kommen hinzu. Was unverändert bleibt, ist stets das lyrische Werk von Bhima Bhoi, das als „Primärtext“ und als „heiliger Text“ in Mahima Dharma gelten kann, da nur dieses Werk von allen unterschiedlichen lokalen Segmenten eine allgemeine Anerkennung und Verbindlichkeit findet. Deutlich zeigt sich die identitätsstiftende Wirkung der religiösen Texte: „geheiligte Texte“ fördern eine spezifische religiöse Identität von (verfeindeten) Religionsgruppen, wie etwa den *Kaupinadhari-s* oder *Balkaladhari-s*. „Heilige Texte“ – wie im Falle von *Stuti Chintamani* – bringen dagegen die Ganzheit von Mahima Dharma zum Ausdruck, auf die sich die vielfältigen Lokaltraditionen beziehen.

Der entstehende Gesamtkorpus „geheiligter“ und „heiliger“ Schriften in Joranda, scheint noch nicht den ausschließenden Charakter eines „Nicht-mehr-hinzu“ und eines „Nicht-mehr-weg“ eines Kanons zu haben. Vergleichbar den „geheiligten Texten“ der Lehre, entstehen immer wieder „geheiligte Orte“, die im Gegensatz zu „heiligen Orten“ der Lehre – den *tirtha-s* – in der Autonomie des Lo-

¹⁰⁴ Der Begriff Anagenese bedeutet als Terminus der Biologie die evolutionsbedingte Transformation von lebenden Organismen zu Klassen, Typen, Gruppen. Tokarski, J. 1977. *Słownik Wyrazów Obcych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 30. Ich verwende den Begriff im übertragenen Sinne, wie er in der christlichen Theologie für vergleichbare Phänomene benutzt wird.

kalen entstehen. Die Autonomie der „Peripherie“ im Bezug auf Joranda lebt in Form einer Zentralität des Lokalen weiter. Der eigene ‘heilige Ort’ der Asketen und Anhänger als auch die Heiligkeit des eigenen Gurus bestimmen eine lokale Autorität ohne Bezug zu Joranda. Dennoch finden in Joranda Systematisierungsprozesse statt, die längerfristig auch die Lokalitäten beeinflussen, da die jährlichen Versammlungen in Joranda eine Erscheinungspflicht der Asketen und Anhänger verlangen.

Von einer Geschlossenheit kann in der Mahima Dharma-Lehre nur bei den verschriftlichten Dichtungen Bhima Bhois die Rede sein. Für die Sekundärtexte trifft eine Kanonisierung (noch) nicht zu, da unterschiedliche Autoritäten ihre Inhalte unterschiedlich hinzufügen können. Zusammenfassend ließe sich für die Primär- und die Sekundärtexte der Mahima Dharma- Lehre schlussfolgern, dass es sich noch nicht um einen schriftlich geschlossenen Kanon, sondern um einen Prozess der Kanonisierung handelt.

Die Entstehung eines Kanons in der Mahima Dharma-Lehre scheint mit der musikalischen Wortbedeutung des „Kanons“ zu korrespondieren: Kanon als eine aufeinander bezogene Mehrstimmigkeit, in der ein Hinzukommen neuer Stimmen möglich ist.

11. Zusammenfassung: Mahima Dharma: Orthopraktisches System zwischen Zentrum und Lokalität

Die Mahima Dharma-Lehre in ihrer mönchischen Ordensstruktur und der Charakteristik ihrer Laienreligiosität bewegt sich zwischen Prozessen des Zentrums und der Lokalität. Prozesse des Zentrums innerhalb der Lehre werden durch die rituell-administrative Schaltstelle der heiligen Stadt Joranda repräsentiert. Prozesse der Lokalität werden anhand der inhaltlichen Autarkie des Lokalen sichtbar.

Joranda entwickelt durch die Bürokratie der Lehre Strukturen, die der staatlichen Verwaltung ähnlich sind. Die Archivierung, Verschriftlichung und Vervielfältigung der Lehre in der zentralen Bibliothek und Buchhandlung in Joranda tragen dabei zu Institutionalisierungs- und Kanonisierungsprozessen des asketischen Ordens bei. Auf der Grundlage der Verwaltung entsteht eine kollektive Identität, die den asketischen Orden mit der Vielzahl der Laienreligiositäten zu einer staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft verbindet.

Der überlokale Wallfahrtsort Joranda zur *magha mela* zeichnet sich dabei nicht nur durch die rituellen Aktivitäten aus, sondern fungiert als zentrale Verwal-

tungsinstanz, in der die religiösen Ausweise für Laien und Asketen erstellt werden.

Prozesse des Zentrums entstehen in Joranda und sind rituell-administrativer und schriftlicher Natur. Prozesse der Peripherie entstehen in der Autonomie und drücken die inhaltliche Vielfalt des Lokalen aus. Die inhaltliche Diversität der Mahima Dharma-Lehre ist wiederum Folge ihrer orthopraktischen Charakteristik.

Mahima Dharma lässt sich nur aus ihrer inhaltlichen Diversität und ihrer geographischen Polyzentralität als eine neue asketische Religion begreifen. Das Verbindende stellen dabei drei Momente dar:

- die für Laien und Spezialisten gültige formalisierte Charta der asketischen Praktiken;
- der bürokratische Korpus der Joranda-Verwaltung, die den Anhängern und Asketen eine neue, formale, religiöse Identität bietet;
- die kanonisierten Inhalte der Dichtungen Bhima Bhois, die die Primärschriften Bhima Bhois repräsentieren.

Die Mahima Dharma-Lehre bewegt sich dialektisch zwischen Prozessen des Zentrums (Verwaltung / Schrift / Kanonisierung) und Prozessen der Lokalität (lokale Autonomie / Stimmen / Vielfalt).

Sie kann dabei als ein neues orthopraktisches System begriffen werden, das möglicherweise durch die Verinnerlichung der Form eine neue asketische Ethik illustriert. Die Mahima Dharma-Lehre als orthopraktisches System zeichnet sich gleichsam sowohl durch eine aktive Sendungsarbeit wie durch eine stationäre Gemeindegemeinschaft aus.