

ŚRĪ RAMAṆA MAHARṢI
UND DER ŚRĪ RAMAṆA - ĀŚRAMA

STRUKTUREN DER HEILSVERWIRKLICHUNG IM HINDUISMUS
DER GEGENWART IN INDIEN UND IM WESTEN

von

Ralph Marc Steinmann

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort

Inhaltsverzeichnis

Bemerkungen zur Transkription und Übersetzung

Zeichen

Bildnachweis

Einleitung

Erster Teil: Heilsgeschichtliche Voraussetzungen und soziale Strukturen der Heilsverwirklichung

I. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen

1. Der Werdegang des Heiligen

A. Kindheit und Jugend

B. Jähe Lebenswende

a. *momento mortis* oder die Frage: Wer bin ich?

b. *doctrina mortis* oder die Lehre der Selbst-Ergründung

c. Kriterien genuiner religiöser Erfahrung und Ramaṇas Bewusstseinswandel

C. Berufung an den Ort der Lebensbestimmung und Erfüllung

D. Exkurs: "Erlösung bei Lebzeiten" – Weg und Stand des *jīvanmukta*

a. Die Tradition

b. Ramaṇa

2. Abschied von der Welt und unfreiwillige Rückkehr

A. Unbedingte Selbst-Versunkenheit und gewaltsame Lebenserhaltung

- B. Die soziale Herausforderung: Fügung in die Gegebenheiten des In-der-Welt-Seins
 - a. Versuchte Bindung durch die Welt
 - b. Versuchte Sprengung der sozialen Fesseln

II. Die Entwicklung dauerhafter Gemeinschaftsformen und Vorstufen des Ramaṇa-āśrama

1. Virūpākṣa-guha: Die Entwicklung des Guru-Instituts
 - A. Zwischen *vana* und *kṣetra*
 - B. Die Entwicklung einer āśrama-ähnlichen Gemeinschaft
 - C. Annahme der Guru-Rolle und erste Meister-Schüler-Verhältnisse
 - D. Kennzeichen der Guruschaft
 - a. Bekenntnis zur *mauna*-Guru-Tradition Aruṇācala-Śiva-Dakṣiṇāmūrtis
 - b. Sozialethische Aspekte
2. Skanda-āśrama: Festigung und Wachstum der bestehenden Gemeinschaftsform

III. Entwicklungsphasen und Strukturen des Ramaṇa-āśrama

1. Grundlegung (1922-1930)
2. Organisationsbildung (1931-1940)
3. Ritualisierung I und Institutionalisierung (1941-1950)
4. Ritualisierung II und Popularisierung I (1951-1963)
5. Konservierung und Popularisierung II (1964-1979)
6. Gegenwart und Zukunftsaussichten
 - a. Die innenpolitischen Verhältnisse
 - b. Die aussenpolitische Entwicklung seit 1980:
"The Ramana Movement"

IV. Gemeinschaftsformen ausserhalb des Ramaṇa-āśrama und deren Verhältnis zum Mutterzentrum

1. Lose Gemeinschaftsformen
2. Organisierte Gemeinschaftsformen in fünf Erdteilen

Zweiter Teil: Wesenhafte Strukturen der Heilsverwirklichung

I. Einführung: Biographien von 25 Informanten

1. Inder
2. Europäer, Nord- und Südamerikaner

- II. Der Weg zum Guru
 - 1. Entwicklung und Struktur der weltanschaulichen und religiösen Voraussetzungen
 - 2. Mittel und Wege zur Kontaktnahme
- III. Kontaktnahme zwischen Meister und Novize
 - 1. Leibhaftige Begegnung – *darśana*
 - 2. Innere Begegnungsformen
- IV. Wechselseitige Überprüfung des *adhikāra*
 - 1. Prüfung des Novizen
 - 2. Prüfung des Guru
- V. Initiation – *dīkṣā*
 - 1. Mittelbare Einweihungsformen physischer, auditiver, visueller und anderer Art
 - 2. Unmittelbarkeit des Schweigens: *mauna*
- VI. Unterweisung – *upadeśa*, und Gemeinschaft – *satsaṅga*
 - 1. Formen persönlicher Belehrung
 - A. Mündliche und schriftliche Unterweisung
 - B. Transverbale, existentielle Unterweisung
 - a. Sozialethische Beispielgebung
 - b. Schweigende Gegenwart
 - C. Traum-Kommunikation
 - 2. Formen allgemeiner Belehrung
 - A. Massenmedien: Bücher, *āśrama*-Zeitschrift, Film und Musik
 - B. Die religiöse Gemeinschaft
 - 3. Probleme der Kommunikation religiös-existentieller Erfahrungsinhalte
- VII. Heilspraxis – *sādhana*
 - 1. Typologie der Heilswege und Heilmittel
 - A. Methoden und Wege der Introversion: *ātma vicāra* – *ātmabhakti* – *gurubhakti* – *mantrajapa*
 - B. Methoden und Wege der Introversion und Extraversion: Ritus und Mythos
 - a. Rituellem Dienst am Guru: *guruseva* und *gurupūjā*
 - b. Ikonische und anikonische Verehrung Aruṇācala-Śiva-Dakṣiṇāmūrtis: *giri pradakṣiṇa* und *pūjā*

- c. Tantrischer Mutterkult: *śrī cakrapūjā*
- d. Andere Neigungsriten und -Praktiken: *iṣṭadevatā-upāsana - yātrā - svādhyāya - stotra - niṣkāmakarma*
- 2. Dynamik und Struktur des Heilsprozesses aus der Sicht des Guru-Śiṣya-Verhältnisses
 - A. Die Funktion des Guru
 - a. Voraussetzungen ethischer, psychologischer, pädagogischer, intellektueller und spiritueller Art
 - b. Einwirkungen auf der empirischen Ebene
 - c. Transzendente oder spirituelle Wirkungsweisen
 - d. Die Funktion des Guru *post mortem*
 - B. Die Funktion des Śiṣya
 - a. Voraussetzungen ethischer, psychologischer und intellektueller Art
 - b. Die Rolle psychologischer Haltungen und Erwartungsmuster
 - ba. Selbstbehauptung und Selbstaufgabe
 - bb. Intellektuelle Abwehr und emotionale Identifikation
 - bc. Wankelmut und Loyalität
 - bd. Imitation und Verwirklichung
 - be. Kritische Prüfung und vertrauensvolle Überantwortung und Kooperation
 - C. Auswirkungen des Gurus Todes auf den Heilsprozess und das Guru-Śiṣya-Verhältnis
- 3. Innerweltliche Faktoren und Bedingtheit des Heilsprozesses
 - A. Kultur- und religionsgeographische Aspekte: Mythos und "Magnetismus" des Aruṇācala-Berges
 - B. Soziologische und kulturspezifische Faktoren
 - a. Die indische Situation
 - b. Die Situation im Westen

Dritter Teil: Synopse

I. Traditionalität und Modernität der Heilsstrukturen

1. Der Ramaṇa-āśrama

A. Zu Lebzeiten des Weisen

B. Nach Ramaṇas Tod: Das Sukzessionsproblem

2. Das Guru-Śiṣya-Verhältnis

- A. Ramaṇa
- B. Die Schülerschaft

3. Die Heilsverwirklichung

- A. Kriterien
- B. Gesetzmässigkeiten
- C. Exkurs: *sādhana* und öffentliche Wirksamkeit

II. Synchronismus und Auflösung der Heilsstrukturen

1. Synchronismus der wesenhaften Strukturen: *darśana* – *dīkṣā* – *upadeśa* – *satsaṅga* – *sādhana*

2. Auflösung der wesenhaften Strukturen

- A. Identität von Mittel und Zweck im metaphysischen Schweigen: *mauna*
- B. Identität von Guru, Śiṣya und Welt bzw. von Gott, Selbst und Kosmos in der absoluten Seinserfahrung

III. Das Verhältnis von Tradition und Mystik

- 1. Kosmische Seinsweise und partikularistische Institution
- 2. Erfahrung und Überlieferung
- 3. Mystik und Ritual

Anhänge

Abkürzungsverzeichnis

Bibliographie

Indizes

Summary

Tafeln

Informantenliste

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

A. TRADITIONSSCHRIFTEN UND RAMAṆA-WERKE

AiU.	Aitareya-upaniṣad	MV.	Śrī Mahars̄i Vāymoli
ArAkṣ.	Aruṇācala-akṣaramaṇa- mālai	NY-I.	Nān yār? (1930)
ArAṣṭ.	Aruṇācala-aṣṭakam	NY-II.	Nān yār? (1931)
ArN.	Aruṇācala-navamaṇimālai	NY-E.	Nān Yār? (Essay-Form)
ArPañc.	Aruṇācala-pañcaratnam	PerPur.	Periyapurāṇam
ArPat.	Aruṇācala-patikam	RA.	Śrī Ramaṇaṣṭottara- śatanāmastotram
AV.	Atharvaveda-saṃhitā	RG.	Śrī Ramaṇagītā
BĀU.	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad	RN.	Śrī Ramaṇa Nūrriraṭṭu
BhG.	Bhagavadgītā	RV.	Ṛgveda-saṃhitā
BhPur.	Bhāgavata-purāṇa	SDBh.	Sad-darśaṇa-bhāṣya
ChU.	Chāndogya-upaniṣad	ŚiPur.	Śiva-purāṇa
CW.	The Collected Works of Ramana Maharshi	SkPur.	Skanda-purāṇa
Day by Day	Day by Day with Bhagavan (1968)	ŚvU.	Śvetāśvatara-upaniṣad
Guru R.	Guru Ramana (1974)	Talks	Talks with Sri Ramana Maharshi
HYPr.	Haṭhayoga-pradīpikā	Tāy.	Tāyumānavar
ĪU.	Īśa-upaniṣad	TU.	Taittirīya-upaniṣad
JMV.	Jīvanmuktiviveka	TV.	Tiruvācakam
KaiN.	Kaivalya-navanītam	UḷḷN.	Uḷḷatu-nārpatu
KaṭhU.	Kaṭha-upaniṣad	UḷḷNA.	Uḷḷatu-nārpatu anupantam
KeU.	Kena-upaniṣad	UM.	Upatēca-mañcari
KT.	Kulārṇava-tantra	US.	Upadeśa-sāra
KVK.	Kuruvācaka-k-kovai	UU.	Upatēca-v-untiyār
Letters I	Letters from Sri Ramanasramam (1973)	VC.	Vicāra-caṅkirakam
Letters II	Letters from Sri Ramanasramam (1979)	VCM.	Vivekacūḍamaṇi
LYV.	Laghu-yogavāsīṣṭha	YS.	Pātañjala-yogasūtra
MāṇḍU.	Māṇḍūkya-upaniṣad	YVM.	Yogavāsīṣṭha-mahārāmāyaṇa
Mn.	Manu-smṛti		
Mbh.	Mahābhārata		
MG.	Maharshi's Gospel		
MuU.	Muṇḍaka-upaniṣad		

^{die dies samst. Erfahrungsgemäß und Vertikalsbereich einschließt}
~~macht~~ eine möglichst vielseitige, interdisziplinäre Bearbeitung
des Phänomens erforderlich, ^{macht} die nicht nur aus religions-
geschichtlicher und indologischer Sicht erfolgen, ^{kannte} sondern
die einschlägigen soziologischen u. ^{Kultur} geographischen, ökonomischen und politischen Ko-
texte mitberücksichtigen, sowie vor allem auch religions-
psychologische Gesichtspunkte nicht aussser acht lassen ^{darf} sollte.
~~Im Anbetracht unserer fachlichen Beschränkungen und der Ske-~~
~~zelen und zeitlichen Rahmenbedingungen, die den Wissenschafts-~~
~~prozess immer stärker belasten, müssen wir uns jedoch, aller-~~
~~dings im Hinblick und unter ausdrücklichem Verweis auf eine no-~~
~~wendige Ergänzung und Vertiefung unserer Ausführungen, (insbe-~~
~~sondere aus religionsphänomenologischer und religionspsycholo-~~
~~gischer Sicht),~~ damit begnügen, in enger Verbindung
mit der indologischen Forschung ²⁾ eine möglichst breitangelegte
religionswissenschaftliche Grundlage für eine umfassende Ge-
samtdarstellung ^{des Themas} zu schaffen. Zu diesem Zweck erfolgt die Unter-
suchung, in relativer Entsprechung der Forderung nach inter-
disziplinärer Bearbeitung, von zwei methodisch verschiedenen
Hauptansätzen aus. In einem ersten, religionshistorischen und
religionssoziologischen Teil wird, unter Voranstellung der
heilsgeschichtlichen Voraussetzungen, die Entwicklung der ein-
schlägigen Gemeinschaftsformen und Strukturen des Meister-Schü-
ler-Verhältnisses verfolgt, während in einem zweiten Teil des
ersten religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Er-
scheinungsformen (in einer ^{systematischen} religionsgeschichtlichen) Systematik
geordnet und analysiert werden, wobei die historische Perspek-
tive und ^{lebendige} Dynamik weitmöglichst gewahrt bleiben und ^{damit} dem Prozess
charakter des Verhältnisses Rechnung getragen werden soll. In-
sofern diese historisch-analytische Sicht, die zu vorschnellen
Kausalitäten zu verführen neigt, dem Verhältnis nicht in sei-
ner Ganzheit gerecht wird, werden, in Uebereinstimmung mit Ze-
nissen bezüglich der Erlebniswelt, die Hauptelemente auch in
ihrer synchronen Erscheinung und ^{Aufhebung} in der monistischen
Erfahrung dargestellt. Damit wird ein Ausgleich
zwischen historisch-empirischer und phänomenologisch-systema-
tisch-ahistorischer Methodik einerseits, und zwischen analy-
tischer und synthetischer Verfahrensweise andererseits angestrebt

Indem der erste Teil unter Berücksichtigung ökonomischer, poli-
 tischer und juristischer Aspekte vorwiegend die kollektive
 Perspektive des Verhältnisses als organisierte religiöse Ge-
 meinschaft und gesellschaftlich verfasste Körperschaft beleuch-
 tet, und dabei vor allem auf das wechselseitige Verhältnis
 zwischen Ramana und der āśrama-Gemeinschaft sowie auf die in
 der Entwicklung der verschiedenen Gemeinschaftsformen wirksamen
 Faktoren fokussiert, stellt dieser Teil den religionsgeschicht-
 lichen und religionssoziologischen Bezugsrahmen bereit, inner-
 halb dessen sich die persönliche, sozial nur teilweise manifes-
 te ^{und empirisch unvollständig konstante} Meister-Schüler-Beziehung entwickelte, die Gegenstand des
 zweiten Teils ist. Mit anderen Worten liefert der erste Teil
 eine in sich geschlossene Darstellung des Entwicklungsprozesses
 eines brahmanisch-orthodoxen āśrama am Rande einer zunehmend
 säkularisierten, südindischen Kleinstadtkultur der Gegenwart.
 In allegorischer ^{Beziehung / Anlehnung} Anlehnung an die Sinnbilder von 'Schale und
 Kern', ^{und} oder 'Skelett und Fleisch', versucht der zweite Teil hin-
 gegen Einblick zu geben ^{nicht so sehr} in die ^{für Aussenstehende in der Regel} nicht unbedingt verschlossenen,
^{deren archaischer Stellenwert respektiert werden muss} sondern weniger augenfälligen, verborgeneren ^{und unbewussten} oder 'stillen' Aspek-
 te und ^{als nur mehr in die} die ^{naheliege} tieferliegenden, lebendige Wirklichkeit ^{mit geistlichen} des Meister-
~~Schüler-Verhältnisses.~~ ^{stossen} Dabei ^{selbst eines} wir freilich allenthalben an die
 Grenzen unseres gezwungenermassen dualistisch-analytischen
 Wissenschaftsansatzes, ^{offenes} deren ^{jedoch} Eingeständnis dazu geeignet ist,
 die bestehenden Spannungen zwischen Wissenschaft und Religion
 zu mildern. Im abschliessenden dritten Teil wird in Gegen-
 stellung und Zusammenfassung der auf verschiedenen Ebenen und
 über verschiedene Methodenansätze gewonnenen Resultate, in Be-
 zug auf die Fragestellung von Kontinuität und Wandel eine
 Synopsis ^{des} des Guru-Sisya-Verhältnisses angestrebt, die Auf-
 schluss über Fortbestand und Veränderung der wesentlichsten
 Strukturelemente gegenüber jenen der vedischen Zeit geben soll.
 Im Bestreben die konstitutiven Elemente des Guru-Instituts ^{besten} nä-
 her ^{zukommen} bestimmen zu können, wird ferner der Fragenkomplex in Bezug

aufgegriffen Kategorien,
 auf das Verhältnis von Form und Inhalt, die freilich in un-
 ontologisch
 serem monistischen Kontext nicht als verschieden zu werten,
 sondern als in ihrer Transparenzstärke ^{für} oder ^{Zielungsweise} relativen Nähe be-
 Entfernung zur einzigen Wirklichkeit unterschieden zu verstehen
 sind - , ^{die Frage nach} ^{auf das} das heisst, dem Verhältnis von religiöser Institution
 und religiöser Erfahrung, ^{das heisst von} ⁱⁿ ^{leben} von Ritualismus und Mystik, ^{oder} ^{kurz,}
 von Tradition und Kontemplation. ^{andere} ^{aufgegriffen} Ueber diese Hauptprobleme
 kreise hinaus gibt die ausgebreitete phänomenologische Vielfalt,
 insbesondere durch die Einbezugnahme westlicher Schüler und
 Zirkel, sowie die so vielschichtige wie letztlich unergründli-
 che Natur des gestellten Themas zu einer Vielzahl von aktuel-
 len Fragestellungen Anlass, die nur zu einem Teil bearbeitet
 oder ^{bloss} ^{angedeutet} werden konnten - wofür auf das detaillierte
 Inhaltsverzeichnis verwiesen sei - , und zukünftiger Forschung
 vorbehalten bleiben müssen. Diese Einschränkungen können auch
 als Tribut verstanden werden, den wir der vermessen en (ur-
 sprünglichen) Absicht, ein Gesamtbild dieses in letzter Konse-
 quenz weder eingrenzbaeren noch definierbaren religiösen Er-
 scheinungskomplexes ^{zu} ^{haben} ^{geben} ^{zu} ^{wollen}, zollen müssen.

*Thema
 freier
 kritischer*

0.3.I. Fragestellungen, übergreifend, die gesamte Arbeit begleitend:

Untersuchung der Strukturen und Formen der Interaktion und Kommunikation zwischen guru und sisya einerseits ~~und zwischen guru und Ashram bzw. der kollektiven Gesellschaft und Welt andererseits.~~ (Für R.M. Ashram=Welt)

Deshalb der Titel: Guru, Sisya und das Sri Ramanasramam. Der ^{oft} nicht zu vergegenständlichenden Natur der Kommunikationsinhalte wegen, muss sich die Untersuchung weitgehend auf die Strukturen und Formen ihrer Vermittlung beschränken. Dies trifft nicht nur auf Kommunikationsimpulse seitens des guru zu, sondern oft auch auf solche des sisya an seinen guru. Ein besonderes Problem stellt dabei die Erfassung der Rezeptivität des Schülers auf Stimuli seines guru dar bzw. die Kommunikationseffizienz zwischen guru und sisya oder Defizienz, die sich in Missverständnissen und Fehlinterpretationen ausdrücken kann. Es geht dabei eigentlich um das Verstehen der Begegnung zwischen heilig und profan letzten Endes, zwischen ^{Wissen u. Willkür} rein und unrein, ^{Vollkommenheit u. Unvollkommenheit zw. d. feinsten} zwischen Geist und Materie. Der guru versucht auf die Existenz einer dem sisya nicht bewussten, rein geistigen Welt aufmerksam zu machen und zu ihrer Bewusstwerdung anzuleiten, wozu er jedoch auf Kommunikationsmittel angewiesen ist, die nicht der (rein geistigen, ungegenständlichen) Natur seiner Botschaft entsprechen, sondern der im Bewusstsein zu überwindenden "ungeistigen" Welt eigen ist (siehe Forts.: Mauna-Artikel, p.200r.) Im weiteren Sinn geht es also wesentlich auch um die Kommunikationsfähigkeit seitens des guru einerseits, und um die Rezeptivität seitens des sisya ^{und der Welt} und deren Auswirkungen andererseits. Letzterer Faktor bestimmt einen Fragekomplex, den man auch als "das Schicksal eines Heiligen in der Welt" überschreiben kann, dem "das Schicksal des (missverstehenden) Menschen gegenüber dem Heiligen" zu entsprechen scheint.

und - Qualität
Von der Frage nach der Kommunikationseffizienz zwischen guru und sisya hängt die Sinngebung des Verhältnisses überhaupt ab und damit auch die Qualität und Effizienz der praktischen spirituellen Entwicklung (Sadhana).

Als Gegenstand unseres religionswissenschaftlichen Beitrages auf dem nur teilweise erforschten Gebiet hinduistischer Typen religiöser Autorität im Allgemeinen und dem Guru-Instiut im Besonderen, habe ich den nicht unbekannt^{23ae} südindischen Heiligen Srī Ramaṇa Maharṣi (1879-1950) und dessen Schülerkreis weltweiter Herkunft ausgewählt. Es ist dies ein Beziehungsgefüge, welches nach mehreren Entwicklungsstufen im nach dem Heiligen benannten Ramaṇa-āśrama feste gesellschaftliche Form gefunden hat. In Ueberschneidung mit der Frage nach Traditionalität und Modernität

2 a

hinduistischer Kultur- und Lebenswerte geht es in dieser Fallstudie, in Gegenüberstellung zur angestammten Tradition, um die Frage von Kontinuität und Wandel der religionsgeschichtlichen Formen und Strukturen des ^{Guru-Sisya-Verhältnisses} ~~des~~ Guru-Instituts, das auch in einem ausgesprochen traditionellen Kontext wie dem unseren - von der Säkularisierung und der in Indien damit zusammenhängenden Auseinandersetzung mit kulturfremden Werten nicht unberührt bleiben konnte. Darüberhinaus aber ~~erweist sich die~~ ^{bekannt} Fragestellung von Kontinuität und Wandel ~~schon~~ angesichts der ^{schon} kulturspezifischen Spannkraft - dem bekannten Beharrungsvermögen indigener Traditionsformen einerseits und der Assimilations- und Amalgamierungsfähigkeit fremder Kultur-elemente andererseits - für ein tieferes Verständnis aller Bereiche indische Kultur als gegeben. ^{23b} ~~Parallel zu~~ ^{dieser übergreifenden Fragestellung} wollen wir derselben Frage im engeren Kontext der Fallstudie nachgehen, das heisst im Rahmen der heute rund achtzigjährigen Geschichte fester Gemeinschaftsformen. Anlass dazu gibt Ramaṇa Maharṣis ~~Ableben~~ ^{23c} just Mitte unseres Jahrhunderts in Verbindung mit der offenen Sukzessionsfrage sowie die seither verbreitete Behauptung seitens der Verehrerschaft ^{23c}, dass der Heilige und dessen Führung nachwievorn gegenwärtig und für jeden zugänglich sei, der sich ihm zuwendet.

Aber auch die persönlichen heilsgeschichtlichen Merkmale, die seine religiöse Ausnahme- und Grenzstellung innerhalb der hinduistischen Tradition kennzeichnen, machen Ramaṇa Maharṣi für einen Bestimmungsversuch des Guru Instituts, und gerade unter dem Gesichtspunkt dieser doppelten Fragestellung, besonders interessant. Ramaṇa machte seine entscheidenden spirituellen Erfahrungen ohne äussere Hilfe, das heisst in unserem Kontext ohne Initiation und Einweisung in eine Heilspraxis durch einen Guru und damit ohne Zugehörigkeit zu einer anerkannten Guru-Tradition. ^{23d} Dazu kommt, dass er, in scheinbarer Uebereinstimmung mit seiner autodidaktischen Verwirklichung und seinem ungebundenen sozialen Status als atyāśramin sowie entgegen der Guru-Rezeption und dem Schüler-Selbstverständnis der grossen Mehrheit seiner Verehrer, nie erklärte, ein Guru zu sein oder Schüler zu haben, und bezeichnenderweise keinen Nachfolger hinterliess. Andererseits steht dem untypischen, unkonventionellen Heilsvollzug und Heilsverhalten die ausgesprochen traditionelle Erscheinung und Lebensweise Ramaṇas entgegen, so dass bald seine Traditionalität - sei es als typischer Vertreter altindischen Ṛṣitums ^{23e} oder "lebendige Upaniṣad" ^{23f}, sei es als Wiederverkörperung von Saṅkara oder Theophanie einer Gottheit ^{23g} -, bald seine Modernität und Relevanz für die Probleme der heutigen Zeit ^{23h} hervorgehoben wird. Unbeschadet dieser inhärenten Spannung in Ramaṇas Leben und Lehren und des anhaltenden Widerstreits der Meinungen, gehört Ramaṇa Maharṣi zu den wenigen Heiligen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, deren spiritueller Status weithin ²³ⁱ unbestritten ist und welchen mehr oder weniger panindische Verehrung entgegengebracht wird. Jener Spannung, die aus philosophischer Sicht als Polarität zwischen Zeit und Ewigkeit erscheinen mag, hat Paul Hacker ^{23j} treffenden Ausdruck verliehen, wenn er

Ramaña als "eine der bemerkenswertesten Gestalten des zeitgenössischen und des zeitlosen Indien" charakterisiert und damit unsere Hauptfragestellung aus seiner Sicht vorweggenommen hat.

C. Methodik

Um der Komplexität des gestellten Themas annähernd gerecht zu werden, haben wir methodischen Erwägungen besondere Beachtung geschenkt, die wir an Hand der dreifachen Grundlage des Wissenschaftsprozesses - dem Forscher, dem Forschungsgegenstand und dem Interaktionsprozess zwischen Wissenschaftler und Wissenschaftsobjekt - erläutern wollen. Wir haben nämlich allen Grund anzunehmen, dass (positiver) Verlauf und Resultat jedes Wissenschaftsprozesses, doch in besonderer Weise innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften, wesentlich davon abhängen, in welchem Masse es dem Forscher gelingt, sein individuellen Möglichkeiten persönlicher und fachlicher Art und die spezifischen Erfordernisse des Untersuchungsgegenstandes in Bezug auf Methodik und Zielsetzung aufeinander abzustimmen. Als Leitgedanke sei ein Ausspruch des Wissenschaftskritikers und Psychiaters Vogt vorangestellt.²³

"Wissenschaft kennt bekanntlich keine Grenzen

(ausser den eigenen, aber die kennt sie nicht)."

a. Der Forscher

Ungleich wissenschaftliche Aussagen immer von kollektiven und individuellen, von soziologischen, historischen, ökonomischen, psychologischen und kulturellen Faktoren mitbestimmt sind²³¹, wird seitens des Forschers nur selten^{23m} über die persönlichen Voraussetzungen reflektiert, als ob Wissenschaft anonymer Natur sei und wert- und vorurteilsfrei betrieben werden könnte.²³ⁿ So waren für die Anthropologin ^{Margaret} Mead "Fortschritte im wissenschaftlichen Verständnis des Menschen von zwei Entwicklungen abhängig, von Methoden der Beobachtung anderer und von Methoden der Beobachtung unser selbst als Beobachter. [Dass] genaue Beobachtung anderer ohne genaue Beobachtung der Vorurteile und Blindheiten des Beobachters selbst uns nur spärlich Material liefert"^{23o}, und ein fruchtbarer Wissenschaftsprozess eine selbstkritische Haltung, eventuell verbunden mit einem selbst- oder psychoanalytischen Bemühen, voraussetzt, kann ebenfalls aus tiefenpsychologischen Erkenntnissen geschlossen werden. Nach ^WKemper ist nämlich das von Freud beobachtete Phänomen der Uebertragung nicht an die analytische Situation gebunden, sondern eine normale psychologische Reaktionsweise des Menschen.^{23p} Auch C.G.Jungs Typenlehre kann mit Gewinn bezogen werden. Ihr zufolge ist es unter anderem eine Frage des psychologischen Typus, welchem Forschungsbereich sich ein Wissenschaftler zuwendet, welche Methode er wählt und wo er Schwerpunkte bei seiner Arbeit setzt.^{23q} Wie vermutlich nicht wenige andere Indologen dem einen oder anderen Intuitionstypus angehören dürften, schätzen wir uns selbst als

introvertierten Vertreter des Fühl- und Intuitionstypus ein. Erfahrungsmässig steht jedoch jeder persönlichen Hauptfunktion eine ganz bestimmte andere, unentwickelte oder - in Jung'scher Terminologie - "minderwertige Funktion" gegenüber.^{23r} Im Bewusstsein dieser gemeinhin verdrängten persönlichen "Schwäche", aber bietet "die ehrliche Auseinandersetzung mit unserer minderwertigen Funktion...als Brücke zum Unbewussten einen möglichen Weg zu kreativen neuen Erkenntnissen".^{23s}

In Bezug auf den subjektiven Charakter der vorgelegten Arbeit ist zu vermerken, dass Auswahl und Bearbeitung des Themas unter dem Gesichtspunkt des Guru-Siṣya-Verhältnisses in engem Zusammenhang mit meiner eigenen jahrelangen Eingebundenheit in eine solche Beziehung steht. In Erkenntnis, dass mir Ueberblick und gefühlsmässige Distanz für eine ebensolche Untersuchung der Tradition meines eigenen Guru - die von Kabīr ausgehende, viṣnuitisch gefärbte nirgunī-bhakti-Bewegung Nordindiens^{23t} - fehlen würde, wandte ich mich Ramaṇa Maharṣi zu, mit dem ich mich seit Studienbeginn immer wieder auseinandergesetzt habe. Insofern dieser in einer anderen, nämlich der śivaistischen bhakti- und jñāna-Tradition Südindiens beheimatet ist, und ich dessen einschlägiger Heilspraxis, dem ātma-vicāra, nie ernsthaft nachgelebt habe, konnte ich mich im Wissenschaftsprozess emotionell und ideell ungebunden fühlen, unbeschadet der Ehrfurcht, die ich immer für diesen Heiligen empfunden habe. Ich möchte behaupten, dass die wissenschaftliche Beschäftigung, mit deren Gegenstand sich der Forscher nicht bis zu einem gewissen Grade identifizieren kann, schlechterdings nicht fruchtbar ver-

laufen kann, und zwar in dem Masse, in welchem für jeden tieferen Erkenntnisprozess - und nicht nur im sozial- und geisteswissenschaftlichen Bereich - eine Grundhaltung der Liebe Voraussetzung ist. Darunter ist freilich keine blosse Gefühlsstimmtheit und Bezaugtheit zu verstehen, sondern vielmehr bewusste Empfänglichkeit und Bereitschaft zur Einwirkung, welche im Wissenschaftsprozess in

meinge schränkter Offenheit und Gewissenhaftigkeit, in unermüdlichem Erkenntniswillen und Respekt für das Gegenüber Ausdruck finden sollte. Mit dem Gebot der liebenden Annäherung ist zugleich die für eine verantwortungsbewusste Wissenschaft notwendige ethische Kontrolle der intellektuellen Arbeit gewährleistet, die verselbständigt in ihrer Blindheit gegen Werte und Ziele sich bekanntlich für alle möglichen Zwecke einspannen lässt.

← Ohne den Quellennachweis erbringen zu können, sei diesbezüglich auf einen Ausspruch von Rabīndranāth Tagore verwiesen, in dem er einen Intellekt ohne Herz mit einem Messer ohne Griff vergleicht, bei dessen Gebrauch die Hand blutig wird. An diesem Punkt tritt der methodische Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion am schärfsten zutage, welchen kaum einer besser verstehen konnte als Pascal: "Daher kommt es, dass man, wenn es um die menschlichen Dinge geht, sagt, dass man sie erkennen müsse, bevor man sie liebt, dass hingegen die Heiligen, wenn sie von den göttlichen Dingen sprechen, sagen, dass man sie lieben müsse, um sie zu erkennen."^{23u}

Freilich schützt die persönliche Erfahrung einer Meister-Schüler-Beziehung in einem verwandten und doch verschiedenen Traditionszusammenhang nicht vor Projektionen, sondern lässt solche im Gegenteil für wahrscheinlich erscheinen. In Anbetracht der Tatsache, dass kein Forscher auch nur annähernd alle idealen Voraussetzungen persönlicher und fachlicher Natur in sich vereinen kann, möchten wir aber gleichzeitig in Frage stellen, ob auf subjektiver Erfahrung und teilnehmender Beobachtung beruhende bewusste Empathie projektionsanfälliger und dem Untersuchungsgegenstand unangemessener ist als auf grösstmögliche Distanz bedachte, angeblich gefühllose und objektive Betrachtung, die zudem der leib-seelischen Ganzheit des Menschen widerspricht und darum nicht auf die Dauer aufrechterhalten werden kann.^{23v} Für jene Forscher, die sich zu religiösen Anschauungen und Erfahrungen bekennen, kann Religion möglicherweise gerade aus der eigenen religiösen Existenz besonders gut gewürdigt werden, weil zum Gebot der Liebe ein natürlicher Abstand tritt. Diese Dialektik "zwischen grösstmöglicher Nähe und grösstmöglicher Distanz"^{23w}, den natürlichen Grenzen und Möglichkeiten religionswissenschaftlicher Forschung, war Leitbild für unsere anthropologischen Bemühungen.

Wie sich der gesamte Wissenschaftsprozess nicht von der individuellen Forscherpersönlichkeit ablösen lässt, erweist sich auch die "wissenschaftliche" Motivation - hier die übergreifende Fragestellung von Kontinuität und Wandel - als bewusst oder unbewusst mit einer persönlichen Intention verquickt. So hängt es nicht nur mit der existentiellen Bedeutung zusammen, die das Guru-Institut für uns selbst hat, warum es uns wertvoller erscheint, die Aufmerksamkeit auf einen exemplarischen Vertreter indischer Spiritualität zu lenken, als uns an der unfruchtbaren, polarisierenden Polemik gegen die zweifellos grosse Mehrzahl dekadenter Vertreter^{23x} und angehöriger Gruppen des modernen Hinduismus zu beteiligen; es geht auch darum, zwei in der diesbezüglichen wissenschaftlichen Diskussion vorherrschenden Forschungsrichtungen - einerseits die einseitige Herausstellung verdorbener oder kulturfremder Erscheinungen seitens der Indologie^{23y}, andererseits die Fokussierung auf missionarische und moralisch angreifbare oder fragwürdige Aspekte seitens der Theologie^{23z} - eine Arbeit gegenüberzustellen, die primär an der originalen, indigenen religiösen Erscheinung an sich interessiert ist.^{23aa} Wohlwissend, dass viele der neohinduistischen

Strömungen in ihrer freilich unterschiedlichen Demographie, in ihren religiösen Formen, propagandistischen Mitteln und ökonomischen Aspekten nur zu oft Krankheitssymptome unserer eigenen Zivilisation widerspiegeln; geht es uns nicht um die philosophische Frage, ob Indien an der westlichen Kultur genesen soll oder umgekehrt, sondern um einen Beitrag zum Verständnis von Ursprung, Entwicklung und Wandel hinduistischer Religiosität innerhalb ihres Kontextes. In diesem Sinne werden wir zu zeigen haben, in welchem Masse dieselbe, und ausgesprochen brahmanisch geprägte Hochkultur im individuellen Wirkungskreis eines genuinen Heiligen, das heisst in der religiösen Lebensqualität des Einzelnen, auch in der heutigen Zeit ihre traditionelle Wertsubstanz, Regenerierungsfähigkeit und religiöse Kreativität erhalten oder aber eingebüsst hat. Neben dieser Fragestellung vorwiegend akademischen Interesses stellen sich im Zusammenhang mit der stark vernachlässigten^{23ab} sozialen Funktion der Indologie gerade in der bewegten und globalen geistesgeschichtlichen Situation der Gegenwart im Bereich Aufklärungsarbeit höchst aktuelle Aufgaben. Diesbezüglich ist es uns ein Anliegen, dem hartnäckigen Sucher, welcher der im Westen wie im Osten durch erschreckende Ignoranz und Desorientation gekennzeichneten Situation in Bezug auf östliche Weisheit nicht erlegen ist oder aber den Rücken zugekehrt hat, in der Darstellung des traditionellen und eines modernen Meister-Schüler-Verhältnisses ^{eine Orientierungshilfe anzubieten. Insofern unsere Fallstudie} zumindest von Seiten des Guru für eine hohe Authentizität verbürgt ^{stellt sie zugleich} eine Art Korrektiv dar, ^{welches} in der vertieften Auseinandersetzung mit indischer Spiritualität und ihren modernen Vertretern die schwierige Meinungsbildung erleichtern kann. Soweit Ramaṇa Maharṣi hauptsächlich individuelle Unterweisung erteilt hat, erlaubt das vorgelegte Material jedoch keinerlei Rückschlüsse für Personen ausserhalb des jeweiligen Kontextes. Die Einbeziehung heilspraktischer Aspekte darf also weder als Anleitung oder Hilfestellung zu selbständiger Praxis missbraucht, noch etwa als Beitrag zum wissenschaftlichen Nachweis der Richtigkeit und Wirksamkeit indischer Yoga-Erfahrung missverstanden werden.

Insofern es sich beim Guru-Siṣya-Verhältnis um die Kommunikation, ^{und Erweckung} Uebertragung von mystischen Erfahrungsinhalten handelt, betrifft unsere Methodik die Erforschung hinduistischer Mystik welche wir an dieser Stelle gegenüber zwei anderen, jüngeren Methodenansätzen abgrenzen wollen.

Mit dem theologischen Ansatz von ^{J.Y.} Fenton ^{23ada} stimmen wir darin überein, dass mystische Erfahrung nicht grundsätzlich unbeschreiblich oder unaussprechlich (ineffabile) ist; ^{nämlich} insofern die explizite mystische Sprache selbst dann, wenn sie über die wörtliche Bedeutung hinausweist, die auf eine ausreichend klare Weise tut, um die spezifische Art der angestrebten Erfahrung von solchen, welche als unecht oder falsch betrachtet werden, zu unterscheiden - ansonsten jedwede sprachliche Kommunikation in Bezug auf den Heilsweg unmöglich wäre. ^{demselben Wissenschaftler kann} Mit ^{halten sie} ⁱⁿ

letzter Konsequenz für inkommensurabler Natur sui generis, welche sich durch keine Begriffsapparatur einfangen und beschreiben lässt, noch experimentell willkürlich induzierbar ist.^{23ae} In diesem letzteren Sinne ist auch die bei der Interpretation grenzwissenschaftlicher Phänomene geübte Zurückhaltung zu verstehen. Dass aber die meta-

physischen, theologischen und erfahrungsmässigen Unterschiede zwischen den verschiedenen mystischen Traditionen zugleich auf verschiedene Zisetzungen und Zielerfahrungen schliessen lassen sollen, und nicht kulturspezifischer Art sind, muss ^{m.f.} erst durch ein gründliches historisches und vergleichendes Studium dieser Traditionen erwiesen werden.

Mit Staals indologischer und philosophischer Wissenschaftskritik gehen wir in eins, dass dogmatische, philologisch-historische, phänomenologische sowie physiologische und die gängigen psychologischen Methoden für die Erforschung mystischer Zustände im weitesten Sinne des Wortes unzulänglich sind und rationale Erklärungen und Theorien, wie auf allen anderen Gebieten, notwendig und erstrebenswert sind; können ⁴ ⁴ ⁴ dagegen seinem nach ² folgenden, zweifellos kreativen und für die Indologie und revolutionären Methodenansatz nicht folgen. Staal plädiert für eine direkt

, das heisst experimentelle oder subjektive Erforschung der Mystik und intuitiver Erkenntnis innerhalb einer erweiterten Psychologie im Sinne einer umfassenden Wissenschaft von Verstand (mind), Seele (soul) und Geist (spirit).^{23af} In Kalifornien lebend, wo sich seit den fünfziger Jahren ein regelrechter psycho-mystischer Boom entwickelt hat, zeigt dieser Wissenschaftler ^{zumindest hier und} trotz gewissen Abgrenzungen und Vorbehalten eine ideelle Verwandtschaft zur Human Potential-Bewegung.^{23ag} Staals nicht systematisch dargestellte Methodik, welche freilich viele Fragen offen lassen muss, kann als dreistufig beschrieben werden:

1. Annahme eines qualifizierten, ^{23ah} für das Studium der Mystik unerlässlichen Guru in vorläufigem Glauben und Vertrauen ^{nach dem Motto:} "First we should know then we can judge".

2. Anfänglich unkritische, doch selektive Annahme und Praxis der meditativen Heilstechnik (unter der Führung des Guru), nicht aber des ethischen, religiösen und philosophischen "Ueberbaus".^{23ai} ^{darob} ohne ^{ein An}hänger des Guru zu werden und die kritische Urteilsfähigkeit ^{und Handlungsfreiheit} ^{einzubüssen.}

3. Nach ausreichendem meditativen Erfahrungspotential, welches zeitlich nicht im voraus bestimmbar ist, soll der "rationale Mystiker" - in Unterschied zum nach Erlösung strebenden Mystikers - seine Erfahrungen kritisch analysieren und ändern zugänglich machen.

Aus der Sicht des traditionellen Guru-Sisya-Verhältnisses muss die Anwendung dieses Vorgehens zumindest in Bezug auf die Erforschung hinduistischer Mystik aus folgenden Gründen und Hauptkriterien des Verhältnisses als entweder undurchführbar oder fruchtlos beurteilt werden:^{23ak}

1. Die Zweckbestimmung des Verhältnisses zwischen Guru und Sisya liegt in dessen integraler Erziehung zu spiritueller Verwirklichung und Erlösung.

2. Das qualifizierte Meister-Schüler-Verhältnis unterliegt spezifischen Voraussetzungen, insonderheit einer intellektuell, ethisch und rituell bestimmten Probezeit, in welcher der Ansucher auch motivationpsychologisch durchleuchtet wird, und einer Arkandisziplin in Bezug auf die (esoterische) Unterweisung.

3. Kein Heilsweg - auch nicht der Yoga, welcher sich in all seinen Formen immer mit der einen oder anderen Theologie oder Metaphysik verbunden hat - ist reine Technik, welche nur innerhalb des spezifischen mehr oder minder ethisch, rituell und mythisch, psychologisch und philosophisch bestimmten Kulturkontextes verstanden und fruchtbringend ausgeübt werden kann.^{23al}

4. Desgleichen erschöpft sich die soteriologische Funktion des Guru nicht in der ^{authentischen} Vermittlung einer Heilstechnik, sondern hängt eng mit jener als moralisches und heilspraktisches Vorbild, als Initiationsmeister, realisierter Yogin und erfahrener Wegführer zusammen, ^{Kraft dieser er die-} selbe Heilserfahrung zu übertragen oder zu erwecken versteht.

5. Das Wesen des Guru-Sisya-Verhältnisses liegt im wechselseitigen Geben und Nehmen, in der gegenseitigen Loyalität, Affinität und Durchdringung auf ethischer, intellektueller, emotionaler und spiritueller Ebene, und dessen Zweckerfüllung in der vollständigen psychologischen und transpsychologischen Verwandlung des Schülers in den Guru.

6. Die Heilsverwirklichung wird deshalb in fast allen Heilstraditionen vom unerschütterlichen, - nach der kritischen Wahl und Überprüfung des Guru und Heilsweges - blinden Glauben und Vertrauen in die Vollkommenheit und Erlösungsfähigkeit des Guru abhängig gemacht.

Der einzig denkbare Kontext, in welchem ein Forscher mit dem Selbstbewusstsein einer letztlich souveränen Wissenschaft über die vorübergehende und halbherzige Gefolgschaft eines Guru Aufnahme und Zugang zu Heilstraditionen finden könnte, ist wohl nur der neo-hinduistische.^{23am}

Denn selbst in jenen Heilstraditionen - Staal nennt den klassischen Yoga - Denn unsere ersten beiden Kriterien behalten selbst in jenen Heilstraditionen ihre Gültigkeit

aufgrund ihres Anthropozentrismus, Rationalismus und ihrer relativen Unabhängigkeit von philosophischer Wertbestimmung und rituell-religiöser Doktrin die mystische Erfahrung von der menschlichen Anstrengung abhängig machen, eine kritische Haltung fördern und sich damit für eine experimentelle Erforschung zu eignen scheinen.^{23amq}

Kriterien sind und zwei ihre Gültigkeit.

Ausserdem kann die Tatsache, auf welche auch Staal - freilich in ganz anderer Bewertung-aufmerksam macht, dass Wissenschaftler, welche den einen oder anderen mystischen Heilsweg beschritten haben, von ihrer Forschung abgekommen sind,^{23an} nicht als (intellektuelles)

zu werten, welches seinerseits die letztlich überbegriffliche,
bzw. intellektuell indifferente Natur ^(Nomen) nicht so sehr der (offensichtlich
vermittelbaren) Heilslehren als des mystischen Heilsvollzugs und damit
die Schwierigkeit ihrer rationalen Erfassung zu bestätigen scheint.
Eine bekannte Stelle in der Taittirīya-upaniṣad spricht vom Absoluten
(brahman), "vor dem die Worte samt dem Denken umkehren, ohne es zu er-
fassen".^{23a0} In diesem Sinne erscheint es uns realistischer an Hand der
kritischen Ueberprüfung der dreifachen Grundlage des gängigen Wissen-
schaftsprozesses dessen Beschränkungen und Möglichkeiten klarer zu er-
kennen und auszuwerten, als dessen ethische Voraussetzungen zu überge-
hen und die Grenzen erkenntnistheoretischer und anthropologischer Art
gewaltsam sprengen zu wollen.

0.2.2. Abgrenzung (nicht separat aufzuführen, sondern an entsprechende Stellen angeben)

Miteinbezugnahme von neo-hinduistischem Vergleichsmaterial wäre naheliegend, würde jedoch den Rahmen sprengen. Wir beschränken uns auf wenige Hinweise und fortführende Literaturangaben. Steht eine typologisch erschöpfende Gesamtdarstellung neo-hinduist. Strömungen nicht noch aus?

Tattvaran...
Lina

Ebenso musste in Bezug auf die klassische Tradition eine Auswahl getroffen werden. In Hinsicht auf das Selbstverständnis des guru und einer ~~nahelie-~~^{am am} ~~genen~~^{kompar-} Untersuchung von R.M. und Sankara insbesondere, ~~warden~~^{simult. erschien} Texte ausgewählt, die bei R.M. in hohem Ansehen standen und mit denen er sich erwiesenermassen intensiv auseinandergesetzt hatte, und auf die er immer wieder verwies oder ~~die er~~^(Übersatz) immer wieder zitierte: Neben Episoden ~~aus~~^{aus} den klass. oder älteren Upanishaden, v.a. die BhG, ~~die~~^{von den} nicht-kommentarischen Werken Sankaras, ~~Episoden~~^{u. Hymnen} des Yogavāsīṣṭha, (der Ribhugita), (Teile von ^{Upa-} Āgama-Werken (Sarvajnanottara: Atmasaksatkara; Devikalottara), Verse von Tayumanavar, (Tattuvarayar und der Nayanmars) Kaivalyanavanita, Periya Puranam (XXXVI Tirujnanasambandhar), Manikkavacakar (Tiruvackam).

In Anbetracht ihrer Relevanz für das guru-siṣya-Verhältnis sind ^{deutschsprachig} folgende Werke hauptsächlich herangezogen worden: (Sutras) Gṛhya

- Up. ① BAU, ChU, TU, KeU, KaU, ~~Ṛgveda~~^{Yoga-, Samnyasa-Up.} (aber keine Suktan)
- ② BhG. (2. Garbe) (Dharmasastra) - Manu etc. (Kane)
- ③ Śāṅkara Texte: Vivekacūḍāmaṇi, evt. Ātma Bodha, Upadeśasāhasrī, (Hymnen)
- ④ Māṅikkavācakar (Tiruvācakam) 9.Jh.
- ④ Yogavāsīṣṭha 13./14.Jh. (oft daran anl. Kaivalyanavanitam evt., 16/17.Jh. und Jīvanmuktiviveka 14.Jh)
- ⑤ Tayumanavar 17/18.Jh. (spät, doch in mancher Hinsicht "klassisch")
(Ribhugita)



Damit wird dem relativen Gleichgewicht von Jñāna und Bhakti, von panind. Sanskrit- und regionaler bzw. südind. Tamil-Literatur ^{in Ramana} Rechnung getragen. Dies entspricht in ungefähr auch der ^{schiller} Bedeutung und Stellung R.M.'s im Hinduismus zwischen regionaler und panind. Aktualität/Verbreitung bzw. kultureller Verankerung.

0.2.2. Abgrenzung (nicht separat aufführen, sondern an entsprechenden Stellen aufgeben)

Miteinbezugnahme von neo-hinduistischem Vergleichsmaterial wäre naheliegend, würde jedoch den Rahmen sprengen. Wir beschränken uns auf wenige Hinweise und fortführende Literaturangaben. Steht eine typologisch erschöpfende Gesamtdarstellung neo-hinduist. Strömungen nicht noch aus?

Indien... (handwritten notes)

Ebenso musste in Bezug auf die klassische Tradition eine Auswahl getroffen werden. In Hinsicht auf das Selbstverständnis des guru und ^{um am} ~~eine naheliegender~~ ^{kompar.} ~~Untersuchung von R.M. und Sankara~~ ^{insbesondere} ~~re,~~ ^{in R.M.'s Leben eine von Koll. Quell. (R.M.)} ~~worden~~ ^{die} ~~Texte ausgewählt,~~ ^{bei R.M. in hohem Ansehen standen und mit denen er sich erwiesenermaßen intensiv auseinandergesetzt hatte, (Übersetz.)} und auf die er immer wieder verwies oder die er immer wieder zitierte. Neben Episoden ^{aus} den klass. oder älteren Upanishaden, v.a. die BhG, ^{von den} ~~die~~ nicht-kommentarischen Werke ^{u. Hymnen} Sankaras, ^{Episoden} des Yogavāsīṣṭha, (der Ribhugita), (Teile von Āgama-Werken (Sarvajnanottara: Atmasaksatkara; Devikalottara), Verse von Tayumanavar, (Tattuvarayar und ~~darf~~ ^{darf} Nayanmars) Kaivalyanavanita, Periya Puranam (XXXVI Tirujnanasambandhar), Manikkavacakar (Tiruvacakam).

In Anbetracht ihrer Relevanz für das guru-siṣya-Verhältnis sind ^{darüber hinaus} folgende Werke hauptsächlich herangezogen worden: ~~(Sutras) - Gṛhya~~

- Up.: ① BAU, ChU, TU, KeU, KaU, ~~Īśāvāsyā~~, Yoga-, ^{Saṃnyāsa-Up.} ~~Manu etc. (Lana)~~ ^(aber keine Sekundärlit.)
- ② BhG. (R. Garbe) (Dharmasastra) - Manu etc. (Lana)
- ③ Śāṅkara Texte: Vivekacūḍāmaṇi, evt. Ātma Bodha, Upadeśasāhasrī, (Hymnen)
- ④ Māṅikkavācakar (Tiruvācakam) 9.Jh. ^{Sivan Sanskrit}
- ④ Yogavāsīṣṭha 13./14.Jh., (oft daran anl. Kaivalyanavanitam evt., 16/17.Jh.) und Jīvanmuktiviveka 14.Jh.)
- ⑤ Tayumanavar 17/18.Jh. (spät, doch in mancher Hinsicht "klassisch") ^(Ribhugita)

(Large handwritten scribble)

Damit wird dem relativen Gleichgewicht von Jñāna und Bhakti, von panind. Sanskrit- und regionaler bzw. südind. Tamil-Literatur ^{in Romane} Rechnung getragen. Dies entspricht ^{schließen} in ungefähr auch der Bedeutung und Stellung R.M.'s im Hinduismus ^(siehe mögliche Sektendilfe) zwischen regionaler und panindischer Aktualität/Verbreitung bzw. kultureller Verwurzelung.

Aufruf und Bekenntnis zur Selbsterkenntnis

J. Goldman, zum Beispiel, glaubt, im Verlauf der mit ihm geführten Gespräche ^{und die durch sie hervorgerufenen bzw. angesprochenen Gefühle und Reflexionen (Verhalten)} wahrgenommen zu haben, dass einige der gestellten Fragen dem Befragten erlauben würden, (unbewusst) vorhandene Kenntnisse ins Bewusstsein zu ~~heben~~/bewusst zu machen, worin er einen besonderen Wert unserer Arbeit sieht.

82 "Ich glaube, ^{das man} erst in dem Moment, in dem das Wissen definitive Gestalt annimmt, dessen bewusst ist, ~~dem man sich keines bewusst wird~~ während es vorher nicht verfügbar (in-governable) ist. [...] Wenn der Mensch seine Erlebnisse nicht in seinem Bewusstsein festhält, ist es wahrscheinlich, dass er sie verliert [...], weil er nicht über sie verfügen kann. [...] Der Mensch kann nur sein Bewusstsein beherrschen, nicht aber sein Unbewusstsein. [...] Wenn sich der Mensch seine Erfahrungen nicht bewusst macht, ist es wahrscheinlich, dass er die[selben] Erfahrungen ein zweites Mal machen muss, denn sie sich [dem Bewusstsein] ^{sehr} leicht entziehen."

{ Er muss durch das Bewusstsein hindurchgehen, sich dessen bewusst werden, was und wozu er lebt; [er muss] erkennen, sich selbst erkennen, das heisst 'die Augen nach innen wenden'."

Relativierung des Gesprächswertes

Ganz allgemein, nicht nur, doch ebenso in Bezug auf seine Antworten, gibt José Goldman zu bedenken:

16 m "Ich denke, dass keine Antwort je vollständig ist. [...] Derjenige, der spricht, ist [bloss] ein Teil von José, der sich nicht vollständig kennt [...] Darum kann eine Antwort, wie zum Beispiel auf die Frage 'Was zieht Dich an diesem Heiligen an?', nie vollständig sein, nie! Denn, was dich zuweilen tatsächlich gefangen nimmt, ist das, was dir unbekannt ist. [...] Das wäre die richtige Antwort [welche in folgender Haltung gegeben würde:] 'Was ist es, was mein [gegenwärtiges] ^{beschränktes} Bewusstsein von Bhagavan aufzunehmen vermochte?' "

51 u Darum wirft Goldman, über seine jahrelange Beschäftigung mit dem I Ging, leidenschaftlich die Frage auf:

"Welches könnten die vom I Ging gestellten Fragen und Antworten sein?! Hier gehen wir von ganz anderen Voraussetzungen aus. Denn stelle dir vor, welche Fragen bezüglich dieses Themas Du dem I Ging stellen würdest, wenn er sagt, dass einer falsch gestellten Frage eine ebenso falsche Antwort zukommt/erhält (corresponde)?"

Goldman schlägt vor, für mich ~~den~~ I Ging an der Stelle eines weiteren Informanten zu befragen - ^{ein Verhalten welches} ~~was~~ in Ermangelung einer spanischen Version desselben scheitert - und verweist auf Jung, der den I Ging in Bezug auf seine Absicht, ihm eine Einführung zu schreiben, befragte und nach seinem Dafürhalten konsequente in ihrem geistigen Inhalt vernünftige und sinngemässe Antworten erhielt (siehe Juans Vorwort zu Wilhelms Übers.)

José Goldman:

110 "Anonym oder nicht anonym - Du kannst wirklich damit machen, was Du willst. Den Gesprächen durch mich oder Dich irgendeine Art der Beschränkung aufzuerlegen, würde bedeuten, sie ihres Wesens (esencia) zu berauben, auch wenn man eine religiöse Art der Beschränkung erwägen würde. Du kannst mit den Gesprächen anstellen, was Du wirklich willst, denn so muss es sein." (Im den Fall bereits mitgelesen in die Biographie, letzte Seite)

José Goldman, ohne ihn darauf aufmerksam zu machen, beschreibt unseren Weg als "Vereinigung der Wissenschaft mit der Religion", und zieht dann einen Vergleich zu Jung(49u)

Das wissenschaftliche Erfordernis eines strengen Quellennachweises hat sich bei all jenen Sadhakas, welche sich in einschlägiger Weise schriftstellerisch betätigen und in Verbindung der in den Gesprächen gemachten ^{besonders im Westen oft/ins Allgemeinen} persönlichen, auf Vertraulichkeit beruhenden Angaben ^{schlecht/Noch im Gespräch immer wieder auf ihre Veröffentlichungen verweisen} vom Recht einer anonymen Gesprächsauswertung Gebrauch machten, negativ ausgewirkt. Solche Schüler, deren ^{einschlägig} publizistische Tätigkeit uns bereits bekannt war, wurden aus diesem Grunde von vorneherein ^{von} nicht in unsere Feldforschung ^{ausgeschlossen} einbezogen, da insbesondere im Westen ein starkes Gefälle zwischen geschriebenem und gesprochenem Wort besteht. Bedingt durch die Einbusse an Spontaneität und unmittelbarem Wiedererleben der Meister-Schüler-Beziehung im direkten, persönlichen Gespräch, welches keine übermäßige intellektuelle Filtrierung der Erlebnisinhalte wie im schriftlichen Ausdruck zulässt, ^{ist deshalb} wird den mündlichen Quellen der Vorzug gegeben ^{worden}.

⊗ Gleichwohl ist durch den Einschluss einigiger verstorbener Sadhakas, wie Mees, Muruganar, ^{welche im südlichen Indisch-Subkontinent lebten und leben haben} oder in der Öffentlichkeit auftretender Guru-Sadhakas, wie Laksmana Svami, über welche ^{nur oder} wir in erster Linie schriftliche Quellen verfügen, ein gewisser Ausgleich angestrebt worden.

⊗ Das Schwergewicht auf mündlichen Quellen hängt aber nicht nur mit psychologischen Gründen. Die Überalterung jener Sadhakas, welche über jahrelange Kontakte mit dem Maharsi verfügen, veranlasste uns ebenso unsere Feldforschung auf deren unmittelbaren Eindrücke, Erlebnisse und Erfahrungen mit dem Weisen zu konzentrieren, insbesondere auch mit dem Ziel noch unveröffentlichte und von veröffentlichten Darstellungen unabhängige Schilderungen von dessen Lebens- und Wirkungsweise zu gewinnen. Nach unserer Schätzung dürfte die Anzahl jener, welche über die letzten Lebensjahre des Maharsi hinausgehende intensive Schüler-Beziehungen zum Maharsi unterhielten, kaum zwei Dutzend betragen, von welchen in Tiruvannamali selbst kein halbes Dutzend leben.

Insgesamt ist gleichwohl ein Ausgleich angestrebt worden zwischen alten, direkten Schülern und solchen, welche erst nach 1950 zu Raman gefunden haben, zwischen indischen und nichtindischen Sadhakas, wobei aus geographischen Gründen ein Übergewicht von europäischen Schülern nicht zu vermeiden war ebenso wie die meisten, vor allem älteren einheimischen Sadhakas aus südindischen Regionen stammen.

Der Umstand aber, dass indischerseits nur drei und westlicherseits sogar bloss zwei Schülerinnen eingeschlossen werden konnten, hängt mit Umständen zusammen, welche ausser unserer Einflusses standen, bzw. stehen. Selbst in jenen Familien, in welchen - wie oft zu beobachten - die Frau

eine deutlich intensivere und differenziertere Beziehung zu Ramana hatt^{ihere} erlaubte es untergeordnete Stellung nicht, dass wir uns hauptsächlich oder gar ausschliesslich an sie gewandt hätten. Aus diesem Grund kamen bloss Gespräche mit Witwen und in einem Fall mit einer samnyasini zustande oder aber mit Frauen, welche in einer stark urbanisierten Umwelt, bzw. verwestlichten Umwelt aufgewachsen sind und leben. Auch der Umstand, dass nur zwei nicht-indische Schülerinnen ausgewählt wurden, lässt sich mit der Mehrheit männlicher Sadhakas allein nicht hinlänglich begründen. Bei der indischen wie nichtindischen weiblichen Schülerschaft kommt im Rahmen einer letztlich literarischen Feldforschung der religionspsychologische Umstand zu tragen/macht sich bemerkbar, dass die Wahrnehmung der profanen und erst recht der sakralen Welt hauptsächlich über die ^{Gefühlswelt} Empfindung und möglicherweise die Intuition läuft. ~~Das heißt~~, In unserer Feldforschung wirkte sich dieser psychologische Faktor so aus, dass Frauen entweder Mühe bekundeten, ihre religiöse Empfindungswelt zum Ausdruck zu bringen (siehe Ramamani), oder sie schlechterdings als nicht verbalisierbar bezeichneten, oder dass ihre Ausführungen in Verbindung mit Visionserlebnissen, Träumen usw. von einer Emotionalität begleitet waren, deren Darstellung und Bewertung unsere ^{relwiss.} Kompetenz übersteigt/schreitet. Aus diesem Grunde sind hier nur Gespräche von Frauen verwertet worden, welche eine gewisse emotionale Distanz, bzw. selbstkritische Haltung gegenüber ihren religiösen Erfahrungsinhalten zum Ausdruck brachten und willentlich hervorgerufene Imaginationen ausschliessen lassen. Dennoch bleibt zu bedauern, dass eine hauptsächlich auf verbalen Zeugnissen beruhende Arbeit religionspsychologischen Inhalt notgedrungen diskriminierend wirkt.

Carlsberg C.O.

Eine Ablehnung besonderer Art erhielten wir von einem deutschen Guru auf welchen wir uns hier in Entsprechung seines Wunsches um Anonymität unter dem Pseudonym A. Glaser beziehen. Als sich im Verlauf der Informantenerhebung in Europa bald herausstellte, dass Glaser über eine namhafte Schülerschaft verfügt und bereits Gespräche mit Sādhakas aus seinem Kreis geführt worden waren, bemühten wir uns auch um eine Kontaktnahme mit seiner Person und dem von ihm informell geleiteten Zentrum in der Schweiz. In dem sich ergebenden Briefwechsel ^(vom 27.3. und 24.4.1975) und der zufälligen Begegnung und ^{mündlichen} Auseinandersetzung ^{Sri} im Ramanasramam ein Jahr später begründete Glaser seine ^{praktisch-lebendige} Ablehnung in zweifacher Hinsicht. Auf der einen Seite brachte er den unvereinbaren Gegensatz zwischen seiner "Herzensbildung" und der ^{theoretisch-hypothetischen Methodik} ^{seitens der Wissenschaft} ^{wissenschaftlichen} Bildung zum Ausdruck und betonte die Unaus-sagbarkeit und Unbegrifflichkeit ^{von} Ramanas ^{und des von diesem} Weges. Auf der anderen Seite begründete er seine Ablehnung in engagierter und ^{fundamentalsten Ungenauigkeiten} ^{manu-} Weise mit unserer Person. In Bezug auf die Arbeitsmethodik warf er uns u.a. mangelnde Wahrheitsliebe und gewalttätiges Vorgehen in einem "totalen Ungeist" vor. In Bezug auf seine Person bedeutete er uns, dass er nur jenen, welche "mit allem Ernst und aller Kraft zum Seins-Wissen finden wollen" ^{in seinem Joch} zur Verfügung stehe und ich ein vollkommen anderer Mensch werden ^{musste}, bzw. ihn in einer ^{völlig veränderten} Haltung aufsuchen müsste. Als allgemeine ethische Maxime gab er uns mit auf den Weg, dass man jedem Menschen so gegenüberzutreten habe, als wäre er der eigene Meister. ^(aufgrund der wissenschaftlichen Aufgabenstellung) Abgesehen von ^{der von} verschiedenen Seite geübten Kritik ^{an Glaser} hatten wir keine Veranlassung gegenüber von unserem üblichen, oben beschriebenen Vorgehen abzuweichen. Bereits vor unserer späteren ^{persönlichen} Begegnung, in welcher er ^{weiter} Nachdruck auf ^{unser} unvereinbaren karmischen Verhältnisse legte, ^{begünstigte er seine Ablehnung} ^{mit} Hinweis, dass es Menschen gebe, "die den anderen tief in Herz und Seele schauen können, ohne dass je ein äusseres Treffen notwendig wäre." Aufgrund der unumschränkten Ergebenheit ^{von Glasers} Schülern, unter welchen seine Haltung in ^{und dem Sinne des Resultats nach vorzüglicher Rücksprache mit ihm} ^{in Hinsicht} auf meine Arbeit und Person bekannt wurde, kam hernach kein Gespräch mehr mit Schülern seines Kreises zu stande. Insofern jedoch bereits zuvor Gespräche mit sechs ^{zunehmend langjährigen} Schülern, bzw. ^{seiner} ^{Freunde} ^(J. Jensen, B. Becker, G. Damm) geführt worden waren, von welchen drei ausgewählt wurden, fällt die ^{und seiner} ^{vorliegenden} ^{Schülerenschaft} ^{Arbeit} nicht ins Gewicht. Über die Wahrung seiner Anonymität hinaus kommen wir seinem Wunsch entgegen, ^{das} von Schülern zur Verfügung gestelltes, teils ^{bereits} transkribiertes, teils tonmagnetisches ^{über im Interview geführte Gespräche und Interviews Glasers} Material ^{unberücksichtigt} unverwertet zu lassen. Insofern ^{aber} seine Forderung nach Unterlassung auch von biographischen Angaben über seine Person, welche für das Verständnis wertvollen Informantenmaterials notwendig sind, ^{dessen} Einschluss verunmöglichen würde, konnte ^{jedoch} dieser Forderung nicht in ganzem Umfang entsprochen werden.

oder eine ^{ethische} ^{Antikaribrosche} ^{angegenben}.

zu erfüllen versprochen hatten.

ERSTER TEIL

HEILSGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN UND SOZIALE STRUKTUREN DER HEILSVERWIRKLICHUNG

KAPITEL I:

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN

Die monastische Institution des āśrama¹ ist der traditionelle Ort, an dem die ausserweltliche Heilsverwirklichung im Hinduismus soziologisch greifbare Gestalt annimmt. Die Untersuchung des Entwicklungsganges und der Strukturen der damit verbundenen Gemeinschaftsformen beschreibt den empirischen Rahmen, innerhalb dessen sich die hinduistische Heilsverwirklichung aktualisiert. Ohne diese auf ihre soziologischen Ausformungen reduzieren zu wollen, kann davon ausgegangen werden, dass auch die gesellschaftliche Struktur und Funktion der mit ihr verbundenen Lebensformen, über die sozio-ökonomischen Grundlagen hinaus, Aufschluss über die "Wesensart" eines spezifischen Heilsweges zu geben vermögen; ebenso wie bei allen Lebensorganismen eine für deren biologische Existenz grundlegende Wechselbeziehung zwischen "innen" und "ausen", zwischen Wesen und Form oder zwischen Geist und Materie beobachtet werden kann.

Die Heilsverwirklichung ist in fast allen Traditionen des Hinduismus untrennbar mit dem Verhältnis zwischen Meister und Schüler bzw. zwischen Guru und Śiṣya² verbunden. Das Guru-Śiṣya-Verhältnis stellt seit den historischen Anfängen den eigentlichen Brennpunkt aller religiösen und philosophischen Bestrebungen im Hinduismus dar; es hat sich aber aufgrund seiner tiefenpsychologischen Verwurzelung darüberhinaus auch im gesamten säkularen Bereich als Grundstruktur sozialen Verhaltens durchgesetzt. In keinem Kontext aber nimmt das Meister-Schüler-Verhältnis einen höheren Stellenwert ein als im Zusammenhang der soteriologisch bestimmten Heilssuche und Heilsverwirklichung. Seit den ältesten Upaniṣaden werden dies-

bezügliche Wertvorstellungen und Praktiken im Rahmen kleiner Meister-Schüler-Zirkel überliefert und kultiviert, die ganz im Zeichen der mit der letzten Wirklichkeit bzw. mit dem Heilsziel identifizierten Guru-Gestalt stehen.

Diese soziale, religiöse und eben auch psychologische Grundstruktur des hinduistischen Heilsvollzugs veranlasst uns, zunächst von der Heilsgeschichte Ramaṇa Maharṣis und seiner Erlangung der Guru-Reife und Annahme der Guru-Funktion auszugehen, bevor Entwicklung und Struktur der um ihn gewachsenen Gemeinschaftsformen erörtert werden können. Insofern sich Ramaṇas Entwicklung zur Guru-Autorität mit den (ersten) Gemeinschaftsbildungen überschneidet und sein Leben auch nachher mit deren Geschichte verwoben bleibt, wird keine strenge Trennung zwischen der Biographie des Heiligen und der Darstellung der verschiedenen Gemeinschaftsformen durchgeführt.

1. DER WERDEGANG DES HEILIGEN

Ramaṇa Maharṣis Leben³ ist in zwei Perioden eingeteilt worden⁴, die durch eine sechswöchige Übergangsphase verbunden werden. Der erste Lebensabschnitt umfasst seine Kindheit und Jugend bis zur lebenswendenden Selbst-Verwirklichung im Alter von sechzehneinhalb Jahren, der zweite einen Zeitraum von mehr als dreiundfünfzig Jahren nur anfänglich veränderter Lebensweise an ein und demselben Ort. Diese Zweiteilung ergibt sich nicht nur aus historischer Sicht, sondern ursächlicher aus religionspsychologischen Gründen. Von außen gesehen erscheinen beide Lebensabschnitte als gleichermaßen unspektakulär⁵; aus psychologischer Sicht jedoch entzieht sich die in der Kindheit und Jugend manifeste Persönlichkeit nach dem "Erleuchtungserlebnis" plötzlich dem Zugriff und macht einer unpersönlichen oder besser überpersönlichen Lebensweise und Welterfahrung Platz, die nicht mehr in empirisch-psychologischen Kategorien zu fassen ist.

A. Kindheit und Jugend

Aus meinem Heim hast du mich fortgelockt,
Bist unbemerkt in meine Herzenskammer eingedrungen und
Hast mir dein Heim [d.h. dein Herz] offenbart;
[derart ist] deine Gnade,
Aruṇācala!⁶

Tatsächlich unterscheiden sich Ramaṇas Kindheit und Jugendzeit in ihrem äusseren Ablauf und kulturellen Formung in kaum einer Hinsicht von jener jedes anderen in mittelständischen, traditionell śaiva-brahmanischen Verhältnissen aufgewachsenen Jungen im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert Südindiens. Am 30. Dezember 1979 um ein Uhr früh in Tirucculi, einem grösseren Dorf im Rāmnāth Distrikt geboren⁷, machte der nach dem berühmten, Viṣṇu heiligen Berg⁸ und einem der beiden Haupt- oder pūrṇa-avatāra Veṅkatarāmaṇa (Ta.) benannte Knabe seinem Rufnamen Ramaṇa (Skt.), "der sich [an den Sinnendingen] erfreut"^{8a}, alle Ehre. Entgegen dem scholastischen Ideal der traditionellen brahmanischen Erziehung und zum Missfallen seiner Familie widmete er sich in seiner Freizeit ausschliesslich dem Spiel und Sport.

Wie durch eine Anekdote bestätigt wird, nahmen auch in Ramaṇas spielerischer Welterfahrung Tempel und Gottheiten von klein auf einen so festen wie natürlichen und lebendigen Platz ein⁹. Als er zu Hause einmal wegen eines Bubenstreichs ausgescholten wird, läuft er davon und sucht im gegenüberliegenden Durgā-Tempel bei der Göttin Sahāyāmbā, der "helfenden Mutter", Zuflucht¹⁰. Freilich ist es kein unbekannter Topos der Religionsgeschichte, dass Kinder über das Spiel und "spielerische" Verehrungsformen zu Gott finden¹¹. Aufgrund ihres reineren Gemüts, ihrer sprichwörtlichen Unschuld und ihrer spontanen, zweckungebundenen Ausdrucksformen stehen sie der göttlichen Welt näher als die Erwachsenen. Insbesondere über das natürliche Medium der gefühlsmässigen Hingabe an einen persönlichen Gott (bhakti) in Ritual, Musik und Theater zeigen sie sich für dessen Impulse und līlā, "[kosmisches] Spiel", empfänglicher.

Ramaṇas froher Kindheit entsprachen die offensichtlich harmonischen und wirtschaftlich sorgenfreien, dennoch einfachen Lebensumstände seiner Familie. Sein Vater liess zumindest gegen aussen keine religiöse Natur oder rituelle Beflissenheit erkennen. Er war jedoch aufgrund seines bekannt gastfreundlichen und generösen Wesens allseits geschätzt und als unerschrockener und erfolgreicher Mann, der sich aus eigener Kraft bis zum undiplomierten, an lokalen Gerichten zugelassenen Rechtsanwalt (vakkil, Arab.) hochgearbeitet hatte, weithin geachtet¹². Noch gegen Ende seiner Lebenszeit bezeichnete ihn Ramaṇa als herausragende Persönlichkeit, gegenüber der sich niemand habe Freiheiten herausnehmen können und mit der niemand vertraut gewesen sei ausser ihm selbst und einem Cousin¹³.

Ramaṇas Mutter, als deren zweiter von drei Söhnen und einer Tochter er geboren wurde, stand ganz im Schatten dieser markanten Vaterfigur und führte – in Annäherung an das Idealbild der traditionellen Hindu-Frau – ein unscheinbares, doch nicht minder wirkungsvolles, dem Gatten und der Erziehung geweihtes Leben, welches eine frühe Verklärung erfuhr¹⁴. Obschon orthodoxer Denkensart durchbrachen ihre Güte und ihr Mitgefühl, zum Beispiel gegenüber Gästen niedriger Kasten oder gegenüber Ramaṇas Muslim-Freund¹⁵, immer wieder die lebendigen Kastenschranken. Zusammen mit der vertrauten Atmosphäre des seit alters weitherum bekannten, Śiva- bzw. Bhūminātha-Tempels¹⁶ als Ort der Andacht, der Schule und des Spiels hat sie in ihren Kindern das Gefühl für die südindische Śiva- und Purāṇa-Frömmigkeit geweckt. Der Umstand, dass sie, wie die meisten Frauen auf dem Lande noch heute, des Schreibens und Lesens unkundig war, hinderte sie nicht daran, ihre Kinder mit der zumeist mündlich überlieferten volkstümlichen Hymnenliteratur vertraut zu machen.

Über Ramaṇas Jünglingsweihe (upanayana) weiss man mit Sicherheit nur, dass sie vollzogen worden ist. Indirekte Hinweise und Andeutungen lassen darauf schliessen, dass sie von einem ācārya und in der damaligen Zeit entsprechendem Rahmen durchgeführt worden ist; das heisst, dass sie wenig mehr als die Investitur mit der Brahmanenschnur umfasst haben dürfte¹⁷ und jedenfalls keine eigentliche pädagogische Funktion erfüllte oder gar eine rituelle Praxis nachsichzog.

Den Übergang zur Jugendzeit markiert der unerwartete Tod seines Vaters, der die Familie auseinanderriss. Ramaṇa weilte zur weiteren Schulbildung eben in Dindigul, einer benachbarten Kleinstadt, als der verspielte, doch keineswegs träumerisch oder visionär veranlagte Junge zum ersten Mal persönlich von Wechselfällen des Lebens getroffen wurde. Autobiographischen Zeugnissen zufolge scheint dieses Ereignis seiner unbekümmerten, positiven Lebenshaltung und seinem für die indischen Verhältnisse überdurchschnittlichen Selbstvertrauen auf weitere Sicht hinaus nichts angehabt zu haben. In Bezug auf die der Selbst-Verwirklichung vorangehende Periode und die sechs nachfolgenden Wochen sagte Ramaṇa später:

Ich wusste nichts vom Leben und hatte keine Ahnung, dass es voller Leid war; und ich hatte kein Verlangen dem Geburtenkreislauf zu entgehen oder nach Befreiung zu streben, Leiden-schaftslosigkeit (vairāgya) oder Erlösung zu erlangen.¹⁸

Nach einer nicht direkt verbürgten, mündlichen Quelle soll der Hinschied des Vaters, den er vor dessen Kremation noch gesehen hatte, den Knaben jedoch nachdenklich gestimmt und sogar auf seine persönliche Auseinandersetzung mit dem Tod vorbereitet haben.¹⁹ Ohne bei dieser Quellenlage einen schlüssigen Beweis erbringen zu können, sei immerhin die Frage aufgeworfen, ob bei aller Ich-Stärke, Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die Ramaṇa in auffälliger Anlehnung an sein väterliches Vorbild früh entwickelt hat und durch seine körperlich-sportliche Überlegenheit und allgemeine Geschicklichkeit gefördert worden ist²⁰, nicht ein psychisches Vakuum entstanden ist; eine Sehnsucht nach dem verfrüht verstorbenen Vater, die, in die Suche nach dem spirituellen Vater "Arunācala" gereift oder in dieser aufgegangen, alsbald sichtbare Gestalt annehmen sollte.

Vorerst aber kam Ramaṇa gemeinsam mit seinem älteren Bruder in die Familie eines Onkels väterlicherseits in die rund fünfzig Kilometer nördlich gelegene Tempelstadt Madurai. Dort wurde er auf die "Scott's Middle School" und anschliessend auf die "American Mission High School" geschickt, wo er in Form von Bibellektionen erstmals mit abendländischer Religion und Kultur bekannt gemacht wurde. Sein Schulbesuch war wie bis anhin durch Freudlosigkeit gekennzeichnet, bereitete ihm aber dank seiner überdurchschnittlichen Intelligenz und Gedächtniskraft nie ernsthafte Probleme. Tamil, insbesondere Grammatik (Nannūl), worin er der beste seiner Klasse gewesen sein soll, scheint das einzige Fach gewesen zu sein, das ihn bei der Sache zu halten vermochte, indessen Englisch eher zu seinen Schwächen gehörte²¹. (Ramaṇa beherrschte jedoch die englische Sprache soweit, um später die Zeitung, Bücher und Korrekturfahnen zu lesen, Fragen zu verstehen und selbst einfachere Antworten in dieser Sprache geben zu können, so dass auch englischsprechende Schüler nicht unbedingt auf Dolmetscher angewiesen waren oder sich dadurch in ihrer Beziehung zu ihm behindert fühlten²².)

Die nächtlichen Spielumtriebe mit Freunden²³ und sein natürliches Selbstbehauptungsvermögen verbürgen eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung. Ramaṇa selbst erklärte bei einer Gelegenheit:

Wenn mich Jungen neckten, konnte ich zurückgeben, ihnen zuweilen drohen und mich behaupten. Falls es einer wagte, sich über mich lustig zu machen oder sich andere Freiheiten herauszunehmen, wurde er schnell eines besseren belehrt²⁴.

Zugleich bezeugen die Hilfsbereitschaft, Kollegialität und Ehrlichkeit des Jungen, die ihm im Familien- und Freundeskreis uneingeschränktes Vertrauen einbrachten, eine vorbildliche Ethik. Ausserdem deutet sein praxisbezogenes Bewusstsein für die karmische Vergeltungskausalität, das ihn dazu befähigte, mit den durchwegs harmlosen "Verfehlungen" ohne Entwicklung von Schuldgefühlen fertig zu werden²⁵, auf eine ausserordentliche moralische Reife.

Von Ramaṇas Jugendreligiosität zeichnen andere Zeugnisse ein weniger deutliches Bild. Sein Muslim-Freund schildert ihn als ausgesprochen religiöser Natur. Jedes Wochenende habe er einen Subrahmaṇya geweihten Tempel aufgesucht und in glühender Verehrung umwandelt. Zuweilen hätte er ihn dorthin mitgenommen und gesagt:

Gottes Schöpfung ist [für alle] gleich und kennt keine Unterscheidung. Gott ist ein und derselbe; die augenscheinlichen Unterschiede sind von den Menschen geschaffen worden.²⁶

Über seine der Selbst-Verwirklichung vorangehende Frömmigkeit sagte Ramaṇa zwar (erwartungsgemäss), dass seine Gottesvorstellung jener in den Purāṇen ähnlich gewesen sei, dass er jedoch nur selten und mit Freunden (gleichsam zum Zeitvertreib) zum nahegelegenen Mīnākṣī-Tempel gegangen, und, nachdem er die Götterbilder gesehen, heilige Asche und Zinober auf die Stirn aufgetragen habe, ohne spürbare Gemütsbewegung wieder nach Hause gegangen sei.²⁷ Die Ungereimtheit dieser beiden Aussagen könnte sich insofern als bloss scheinbarer Art erweisen, wenn das erste Zeugnis als auf eine vergeistigte Gottesvorstellungweisend zu verstehen wäre, das autobiographische hingegen sich mehr auf die bildhaft-rituelle Frömmigkeit bezöge, von der sich bereits der junge Ramaṇa offensichtlich nicht angezogen fühlte.

Deutlicher weisen zwei konkrete Begebenheiten auf eine religiöse Veranlagung des späteren Heiligen hin. Das erste Vorkommnis reicht bis in Ramaṇas frühe Kindheit zurück, seit der ihn der Name "Aruṇācala", verbunden mit der Vorstellung unübertrefflicher Grösse und tiefem Ehrfurchtsgefühl, in seinem Innern begleitet hatte²⁸. Als nun Ende des Jahres 1895 ein Verwandter, der eben vom gleichnamigen Wallfahrtsort zurückgekehrt war, jenen Namen erwähnte und auf Ramaṇas ungläubig-erstaunte Reaktion und Frage nach jener Örtlichkeit kundtat, dass Aruṇācala (Skt.), "der Berg

der Morgenröte", (die Tempelstadt Tiru-v-)aṅṅāmalai (Ta.) sei, kam diese Antwort einer Offenbarung gleich. Die Erfahrung und freudige Gewissheit, dass Aruṅācala nicht nur in seiner Vorstellung lebte, sondern irdische Wirklichkeit war und besucht werden konnte, war für sein zukünftiges Leben richtungsweisend.

Einige Monate später fiel dem nunmehr Sechzehnjährigen das Periyapurāṇam, das "grosse Purāṇa", in die Hände, in dem die überschwengliche Gottesliebe der dreiundsechzig, in Alter, Geschlecht, Beruf und sozialem Status sich unterscheidenden Śiva-Heiligen oder Nāyan(m)ār, "Führer, Herren", verherrlicht wird. Dieses im Tamil-Volk überaus beliebte Werk hinterliess in Ramaṇa einen bleibenden Eindruck. Nach seiner eigenen Aussage²⁹ legte es den Grundstein für seine bhakti und füllte die ihm bis anhin nichtssagenden Tempelbilder jener Heiligen mit Leben.

Diese beiden, von aussen herangetragenen Ereignisse mögen in Ramaṇa eine Vorahnung der bevorstehenden Lebenswende geweckt haben. Folgerichtigerweise vermochten sie aber erst nach der Erlangung der erforderlichen inneren Reife und Verwirklichung sich praktisch in seinem Leben auszuwirken und sind jeweils wieder in seinem Alltagsbewusstsein untergegangen.

In Bezug auf Ramaṇas Bewusstseinslage ist allerdings eine nicht unbedeutende Eigenschaft und Verhaltensweise nachzutragen: sein ungewöhnlich tiefer Schlaf, aus dem ihn weder Geschrei noch Schläge aufzuwecken vermochten.³⁰ Er selbst sah in ihm ein Zeichen seiner (zweifellos) vorzüglichen Gesundheit, dank derer er später seine rigorose asketische Selbst-Versunkenheit überlebte. Im Lichte der in den Upaniṣaden³¹ entwickelten Lehre der drei bzw. vier klassischen Bewusstseinszustände gewinnt dieser Wesenszug jedoch eine besondere Bedeutung. Zwecks didaktischer Beweisführung pflegte der Heilige selber des öfteren auf diese Lehre Bezug zu nehmen³², um ein Verständnis dafür zu wecken, dass die wahre Identität des Menschen nicht im Körper-Verstand-Komplex zu suchen ist – dessen man sich nur im Wach- und Traumzustand bewusst ist – , sondern im metaphysischen Selbst oder "Ich"³³, welches ebenso im (traumlosen) Tiefschlaf (susupti) existiert, gleichwohl man sich dessen nicht gewahr ist. Aus der Sicht dieser religionspsychologischen Lehre besteht "Ich-" oder Selbst-Verwirklichung "lediglich" in der Erhebung der Tiefschlaf-Erfahrung ins Wachbewusstsein. Dieser Bewusstseinszustand wird mit turiya-avasthā, "vierter Zustand", einer Art Überwachsein, umschrieben. Ramaṇas aussergewöhnliche Veranlagung

in der suṣupti-avasthā zu verharren, die durch das zeitweilige Untertauchen des Ego (ahamkāra) und die Untätigkeit des psychophysischen Komplexes gekennzeichnet ist, darf als Prädisposition zur Introversion und zur bewusstseinsmässigen Loslösung vom psychosomatischen Komplex gewertet werden.³⁴

Zusammenfassend stellen wir fest, dass trotz einigen bedeutsamen Vorkommnissen und Charaktereigenschaften, welche rückblickend eine Interpretation im Sinne von Vorboten und Begleitumständen seines spirituellen Durchbruchs zulassen, auch für seine Jugendzeit kein Ereignis und keine grundlegende Veränderung in Bezug auf Lebensgefühl, Interessenlage und Verhalten ausgemacht werden können, die auf eine radikale und unmittelbar bevorstehende Lebenswende schliessen lassen könnten; insonderheit kann der Auslöschungsfaktor seiner Selbstverwirklichung – eine plötzliche, akute Todesfurcht – mit nichts seiner damaligen Lebensumstände, auch nicht mit dem viereinhalb Jahre zurückliegenden Tod seines Vaters, in direkte Beziehung gesetzt werden.

B. Jähe Lebenswende

An dem Tag, da du mich zu dir riefst,
In mein Herz eingedrungen bist und
Mir dein Leben schenktest, verlor ich mein Leben!
[Derart ist] deine Gnade,
Aruṇācala!³⁵

a. *momento mortis* oder die Frage: Wer bin ich?

om. Verstand, Vernunft, Ego-Bewusstsein und Denken bin ich nicht,
weder Ohren und Zunge noch Geruchssinn und Sehvermögen,
auch Äther und Erde nicht, noch Feuer oder Luft,³⁶
rein geistiger und glückseliger Natur bin ich Śiva, Śiva!
Nirvāṇāṣṭaka 1

Gleich einem Blitz aus heiterem Himmel brach es über den lebensfrohen Sechzehnjährigen hinein, als er, seinen eigenen Angaben zufolge³⁷, Mitte Juli 1896³⁸ in wie üblich guter Körperverfassung alleine zu Hause war und von einer unzweideutigen, ihm selber damals wie später unerklärlichen Todesfurcht heimgesucht wurde. Verbunden mit einer Art Hitzegefühl³⁹ löste die nur kurz andauernde und einmalige Todesangst in ihm die Empfindung einer machtvollen "Besitzergreifung [wie] durch einen Geist" (āveśa) aus⁴⁰. Dieser āveśa nahm seine ganze Persönlichkeit in Beschlag und bewirkte in der Folge die gesamte innere und äussere Umwälzung:

Die "Besessenheit" wendet ihn sogleich nach innen. Spontan legt er sich nieder und dramatisiert seinen eigenen Tod. Mit unbeweglich ausgestreckten Gliedern und jeden Atemzug und Laut unterdrückend⁴¹, wendet er sich nach innen und versinkt in der zunächst auf mentaler Ebene selbstbefragenden – Was stirbt jetzt? Was verbrennt während der Kremation? Wer bin ich? –, dann rein intuitiven Ergründung seiner Natur.⁴² Die kurzlebige und ebenfalls einmalige Versenkung über die Natur des Todes gipfelt in der existentiellen Erkenntnis, dass mit dem Hinschied des Körpers er bzw. das "Ich" nicht tot, sondern in seinem Wesen lebendiges, unsterbliches Bewusstsein war:

"Ich" war etwas höchst Reales –
die einzig existierende Wirklichkeit...⁴³

Unbeschadet der Steifheit und Stummheit seines Körpers und ungeachtet der vorhandenen Verbindung zu diesem, fühlte Ramaṇa eine Kraft, Strömung und Laut[schwingung] (sphuraṇa⁴⁴) in sich, ein Energiezentrum, das sich den Körper zunutze macht. Diese Kraft, von der er sich noch wochenlang wie von einem von aussen in ihn

eingedrungenen Geist übermannt fühlte, beschrieb er später als ātma-śakti⁴⁵, "Kraft des Selbst", und schloss jenen Erfahrungsbericht mit den Worten:

Damit [d.h. mit dem Hochkommen und der Besitzergreifung durch die ātma-śakti] war ich wiedergeboren und wurde ein neuer Mensch.

Damit können wir in Ramanas Selbst-Verwirklichung unschwer das universale religionsgeschichtliche Phänomen von "Tod und Wiedergeburt" wiedererkennen, welches von Eliade in allen Kulturen studiert und in Rahmen der Polarität von heilig und profan auf einen gemeinsamen Nenner gebracht worden ist:

Wer Zugang zum geistigen Leben erlangen will, muss der profanen Seinsweise absterben und neu geboren werden.⁴⁶

Als er Jahre später durch Verehrer und Schüler zum ersten Mal mit dem Yoga und religionsphilosophischen Erbe der hinduistischen Tradition bekannt gemacht wurde, benannte er seinen mentalen und spirituellen Stand nach dem Erleuchtungserlebnis mit śuddha- oder arūpa-manas, "geläutertes bzw. formloses Gemüt"^{46a}, akhaṇḍakāravṛtti, "ungeteilte Seinsweise", prajñā, "[intuitive] Erkenntnis", und vijñānā, "[zwischen Schein und Wirklichkeit] unterscheidendes [intuitives] Erkennen"; kurz als "Geisteszustand īśvaras oder eines jñānī".⁴⁷ In seinen Selbst-Erfahrungsberichten versicherte der Heilige, dass ihm ausser dem Periyapurāṇam, einiger Proben von Tāyumāṇavar und aus dem Tēvāram sowie solcher aus den Evangelien und Psalmen keinerlei religiöse Literatur bekannt war, namentlich auch nicht die Bhagavadgītā und Vivekānandas 1893 in Chicago gehaltener Vortrag; ausserdem habe er nicht einmal die Worte brahman und samsāra je zuvor gehört⁴⁸ und weder vorher noch später je eine Periode der geistig-religiösen Disziplin (sādhana) durchlaufen.⁴⁹

Gleichwohl sind Affinitäten und Parallelen zwischen seiner Selbst-Verwirklichung und Formen hinduistischer Heilspraxis und Heilserfahrung nicht zu übersehen, so wie sich uns bestimmte Yoga-Formen bereits als (nächstliegende) Interpretationshilfen angeboten haben.⁵⁰ An erster Stelle erinnert Ramanas Auseinandersetzung mit dem Tod an den denkwürdigen Dialog zwischen dem Wahrheitssucher Naciketas und dem Todesgott Yama in der Kāṭhā-upaniṣad. Ramanas mystische Vorwegnahme und damit bewusstseinsmässige Überwindung des Todes – jede Todesangst und Furcht war seither von ihm gewichen – kann ohne Schwierigkeit mit der Un-

sterblichkeitslehre Yamas (und Kṛṣṇas) in Verbindung gebracht werden:

Wer diesen [den Geist bzw. ātman, Vf.] für einen Töter hält und wer meint, dass er getötet werde, die beide erkennen ihn nicht. Er tötet nicht und wird nicht getötet.⁵¹

Nebenbei darf erwähnt werden, dass Furchtlosigkeit, insbesondere gegenüber dem Tod, seit ältester Zeit als untrügliches Zeichen echter, das heisst vollkommener Heilsverwirklichung gilt. Die Taittirīya-upaniṣad, zum Beispiel, verkündet:

...wer die Wonne des brahman kennt,
der fürchtet sich niemals mehr.⁵²

Aus philosophisch-existentieller Sicht stellt sich Ramaṇas entscheidende Frage "Wer bin ich?" als Erforschung von Ursprung und Grundlage des Seins schlechthin heraus und mündet in die Verwirklichung des vedantischen Axioms janmādyasya yatah:

[brahman ist das,] woraus der Ursprung usw.
[d.h. Ursprung, Dasein und Auflösung]
dieser [Welt hervorgehen].⁵³

In Worten des upaniṣadischen tat-tvam-asi-Hauptsatzes hatte Ramaṇa auf seine anfänglich empirisch, dann intuitiv gestellte Frage "Wer bin ich?" (ko'ham; Ta. nān [y]lār) die metaphysische Antwort "Das bist du" erhalten,⁵⁴ welche auf theistischer Ebene der Erkenntnis "Dieser bin ich" (so'ham) entspricht.

Die vielleicht augenfälligste Parallele zu Ramaṇas Selbst-Verwirklichung findet sich in zwei zusammenhängenden Gathas des grossen bhakti-Heiligen Tukārām (1608-1649). Aufgrund ihrer Authentizität und eklatanten Affinität zu Ramaṇas Todeserfahrung – gleichsam ihr theistisches Gegenstück – wollen wir sie in ungekürztem Wortlaut wiedergeben:

I saw my death with my own eyes;
incomparably glorious was the festival.
All the three worlds were filled with joy.
I became everything, and enjoyed everything.
Being pent up by egoism,
I had hitherto stuck to only one place.
By my deliverance from it,
I could enjoy this harvest of bliss.
Birth and death are now no more.
I am freed from the smallness of "I" and "Mine".
God has given me shelter;
indebtedly I sit at His feet.

From this statement we learn that his teachings are only a mediate expression of and secondary to the preceding experience and realization. We conclude by it that his life thereafter and his subsequent teachings should not be dealt with separately as they bear mutual witness to each other. The thus intimated identity of saying and being in Ramana, which here will be examined under the aspects of silence and speech, is otherwise suggested by the unchanging form of his central teaching - Self-inquiry or self-surrender - and the uniform way of life^{II} which, after an ascetic period of transition, he led in Tiruvannamalai for about fifty years never leaving the place again since his arrival in 1896 itself.

To further conclusions we arrive if we ask for cultural and psychological concomitants possibly determining Ramana's realization. The original way of his reaction and the particular kind of experience resulting therefrom seem to preclude any significant cultural concomitants. With Maria Burgi-Kyriazi "the general atmosphere of the Hindu milieu which lends itself easily to a disposition towards interiorisation and wordly detachment" has to be kept in mind though this aspect should not be overrated; there is, however, no good reason for attributing any particular significance to the traditional environment of his orthodox family.^{I2} In fact its long antipathetic attitude incapable of understanding towards Ramana's consequent introverted behaviour and later way of life, which soon changed from jier to intolerance and even pursuit, reflects the antagonism between the orthodox brahmin's socio-religious system of values and unconventional mystic life. The latter, as in the case of Ramana, tends to transgress socio-religious barriers of every kind whereas the former insists on the uncompromising fulfilment of a fixed set of social and ritualistic rules. This conflict threads the whole history of Sri Ramanasramam which represents in every respect a typical brahmanical monastic institution which - though by order a public religious trust - is actually being managed by Ramana's younger brother's son alone as the hereditary trustee and president. Ramana, on the other hand, considered himself

The living body is dead,
 and is taken to the crematory.
 Passions are crying that their lord has gone,
 and death is crying that he has lost his hold.
 The fire of illumination is burning the body
 with the fuel of dispassion.
 The pitcher of egoism is whirled round the head,
 and is broken to pieces at the feet.
 The death-cry, "I am the Brahman", emerges vociferously.
 The family lineage has been cut off,
 and the body is delivered to Him whom it belonged.
 Says Tukā, when the body was being reduced to ashes,
 the lamp of the Guru's grace was lighted.⁵⁵

Es liegt nicht in unserer Aufgabenstellung, Ramanas integrale, sein ganzes Wesen beanspruchende Todesmeditation und resultierenden Bewusstseinswandel – soweit es die vorhandenen Zeugnisse überhaupt erlauben – religionsphilosophisch und religionspsychologisch erschöpfend zu hinterfragen.⁵⁶ Insofern seine gnostische Heilswirklichkeit das Ideal vieler seiner Verehrer und Schüler darstellt, wollen wir im Folgenden immerhin anhand seiner Hauptlehre, die direkt an jene Durchbruchserfahrung anschliesst und sie philosophisch aufarbeitet, auf naheliegende und verbreitete Missverständnisse aufmerksam machen. In Ergänzung hierzu wollen wir seine Erleuchtung einem Definitionsversuch echter religiöser Erfahrung gegenüberstellen und in diesem Zusammenhang eine Deutung der augenfälligsten Merkmale seines Bewusstseinswandels vornehmen. Seine Selbst-Verwirklichung werden wir ferner in einem eigenen Abschnitt aus der weiteren Perspektive des traditionellen jīvanmukta-Ideals betrachten.

b. *doctrina mortis* oder die Lehre der Selbst-Ergründung

A teacher teaches what he lives
 and lives what he teaches.
 N.A. Nikam⁵⁷

Die Einführung in Ramaṇa Maharṣis Lehre wird mit Gewinn an dieser Stelle vorgezogen, da sie, wie seine Lehrweise und sein Leben überhaupt, nicht von seiner Heilswirklichkeit zu trennen ist. Als approximatives Spiegelbild jener Todesmeditation auf intellektueller Ebene dient sie in Bezug auf seine Selbst-Verwirklichung als philosophisch-psychologische Verstehenshilfe, so wie sie selber durch diese und die gesamte zweite Lebensperiode auf existentieller Ebene illustriert und bezeugt wird. Die ausserordentliche Entsprechung von Ramaṇas Lebenserfahrung, Lebensführung und Lehren kommt schon

darin zum Ausdruck, dass seine Methode der Selbst-Ergründung (ātma-
vicāra) seit ihrer ersten Vermittlung um die Jahrhundertwende in
seiner gesamten, sich über fünfzig Jahre erstreckenden Lehrzeit
im Kern keinerlei Modifikationen erfahren hat.⁵⁸

Vorangestellt seien zwei Hauptquellen des Missverständnisses in
Bezug auf Ramanas Erleuchtungserlebnis. Das eine Missverständnis
bestünde darin, seine Selbst-Verwirklichung mit der verstandes-
mässigen Identitätsfindung des westlichen Menschen zu verwechseln,
der aus Gründen der andersartigen Bewusstseinsentwicklung im Abend-
land in einer meditatio mortis sehr wohl Descartes Axiom coqito
ergo sum bestätigt finden könnte.⁵⁹ Denn Ramaṇa lässt keinen Zweifel
daran offen, dass

all das nicht bloss ein gedanklicher Vorgang war, sondern
blitzartig als höchst lebendige Wahrheit in mir aufleuchtete,
als etwas, dessen ich fast ohne jegliche Beweis[-Führung]
unmittelbar gewahr wurde.⁶⁰

Beim Psychiater R.D. Laing findet sich eine andere, zum Verwechseln
ähnliche Erfahrung seiner Patienten als Grundsymptom des "gespaltenen
Selbst" beschrieben:

In diesem Zustand erfährt das Individuum sein selbst als mehr
oder weniger getrennt von seinem Körper. Der Körper wird eher
als eines unter mehreren Objekten in der Welt empfunden, denn
als Kern des eigenen Wesens. Statt Kern seines wahren Selbst
zu sein, wird der Körper als Kern eines falschen Selbst em-
pfunden, welches ein losgelöstes, entkörperlichtes, "inneres",
"wahres" Selbst je nachdem besorgt, belustigt oder mit Abnei-
gung betrachtet.⁶¹

Die Abgrenzung von dieser affektiven Selbsterfahrung gibt Gelegen-
heit in einige Grundsätze von Ramanas ātma-
vicāra-Lehre^{61a} einzuführen.
Eine praktische Definition findet sich in seinem philosophischen
Lehrgedicht Āmavittai (Skt. Ātmavidyā):

Die Vorstellung, dass ich der Körper aus Fleisch und Blut
sein soll, ist der eine Faden, an dem alle [anderen] Vor-
stellungen aufgereiht sind. Wendet man sich [fragend] nach
innen: "Wer bin ich?" (nān-ār) [und] "Woher [jene (Grund-)
Vorstellung]", so verschwinden [alle] Gedanken. [Dann] er-
strahlt das Selbst (ānma) als "Ich-Ich"⁶² spontan in der
Höhle [des Herzens]⁶³. Derartige [Selbst-]Erkenntnis⁶⁴ ist
Stille (maunamē), der eine Himmel [ohne Zweiten]⁶⁵, der Ort
der Glückseligkeit.⁶⁶

Auszüge aus Śrī Mahārṣi Vāymoli und anderen Gesprächsaufzeichnungen
verdeutlichen diesen Prozess der introversiven Selbst-Befragung und
deren psychologischen und metaphysischen Stellenwert:

Das fragend-forschende Ergünden des Selbst ist keine leere Formel. Es ist mehr als die Wiederholung irgendeines mantra.⁶⁷ Wäre die Frage "Wer bin ich?" bloss mit dem [an sich] leeren Denken⁶⁸ zu stellen, so wäre [sie] keine Besonderheit. Der eigentliche Zweck des ātmavicāra ist, das gesamte Denken in seinem Ursprung zu versammeln.⁶⁹ Er bedeutet deshalb nicht, dass ein Ich nach einem anderen [Ich] suche.

Dieser ātmavicāra ist [...] intensive Versenkung⁷⁰, die das gesamte Denken im Stand der reinen Selbst-Erkenntnis⁷¹ reingungslos verharren lässt.⁷²

Das fragend-forschende Ergründen "Wer bin ich?" allein ist das unfehlbare Mittel, um das wahrhaftige, unendliche, reine Sein zu verwirklichen. Das ist der einzige Weg. -

Mit der gnostischen Erleuchtung⁷³ erlangst du keinen neuen [Seins-]Zustand. Nur deine irrtümliche Unwissenheit⁷⁴ [in Bezug auf die illusionäre Identifikation mit dem psychosomatischen Komplex⁷⁵] hebt jene auf. Wonne ist dein ewiger, unveränderlicher, natürlicher Stand.⁷⁶ Ausser dem spontanen Bewusstsein, dass dieselbe deine existentielle [oder: gegenwärtige] Natur ist, gibt es keinerlei Verbindung zu dieser Natur herzustellen.⁷⁷

Deine Aufgabe ist bloss still zu sein⁷⁸ und [dich] nicht [mit] dies[em] und jenes [-m zu identifizieren]. "Ich bin, der ich bin!"⁷⁹ fasst die ganze [Wahrheit] zusammen. "Sei still!" (cummā-v-iru) ist die Quintessenz dieser Methode.⁸⁰

(In dieser letzten Ausdrucksweise zeigt sich Ramaṇa Tāyumāṇavar (1704-1742 oder 1608-1664)⁸¹, einem der grössten und bis heute populären Tamil-Dichter, Heiligen und Philosophen einer Śaiva-Siddhānta-Vedānta-Synthese direkt verpflichtet. Tāyumāṇavar verherrlicht in seinem poetischen Werk die praktische Lehre des mystischen Schweigens (Ta. maunam oder mavunam) bzw. des völligen, Handeln, Sprechen und Denken einschliessenden "Stilleseins" (Ta. cummā-v-iru[ttal, -kkai oder -ppatu]), in der er von seinem anonymen mauna-Guru unterwiesen worden war.⁸² Wie Ramaṇas vollständige Übernahme und identische Verwendung von Tāyumāṇavars subtiler mauna-Terminologie, aber auch seine häufigen Verweise und Zitate aus dessen Werk nahelegen, betrachtete er Tāyumāṇavars Sprache als willkommenes Medium für die Vermittlung seiner eigenen Lehre und kongenialen mauna-Erfahrung, in der er sich mit jenem wesensverwandt fühlen musste.)

Mit anderen Worten: Ramaṇas Lehre der Selbst-Ergründung zielt darauf ab, das mentale Individuationsprinzip, dessen Kern oder subtilste Form er als ahaṃ-vṛtti, "[mentale] Ich-Modifikation", oder nān ennam (Ta.), "Ich-Gedanke", bezeichnete, mit Hilfe der

Identitätsfrage "Wer bin ich?" bis zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen bzw. zu involvieren, und damit dessen Unwirklichkeit zu realisieren.⁸³ Dieser Erkenntnisprozess gibt andererseits der metaphysischen Erfahrung der ewigen, eingeborenen Wesensnatur – "Ich bin, der ich bin!" – im Wachbewusstsein statt, die in einem in und für sich existierenden, mit dem universalen und einzig wirklichen Sein identischen, glückseligen Selbst-Gewahrsein besteht. In Bezug auf dieses Selbst-Gewahrsein kann allenfalls von einer Selbst-"Bezeugung" im Sinne reinen Selbst-Seins⁸⁴ gesprochen werden, nicht aber von einer objektbezogenen und affektiven Trennung zwischen Psyche und Physis, wie in der von Laing beschriebenen dualistischen selbst-Erfahrung, oder gar von einer pathologischen Abspaltung des Selbst vom Nicht-Selbst.⁸⁵ Denn die konsequente analytische Selbst-Ergründung bzw. Aufspürung der "Wurzel" des Ego versetzt den Meditanden letztlich in die Rolle des (unbeteiligten) Zuschauers: Er wird "Augenzeuge" (sākṣī) seiner sich als an sich leblos, unwirklich und untätig entpuppenden psychosomatischen Natur und – wie im Falle von Ramaṇas Selbst-Verwirklichung – Zeuge von deren (vorübergehendem) Tod. In diesem Zustand, in dem der Selbst-Analysand von keinerlei körperlichen oder mentalen Vorgängen berührt wird, sind sowohl das introspektiv forschende Gemüt und Denken als auch die intuitive Ergründung selbst in der einzig wirklichen Realität (Ta. uḷḷatu, "was ist"), der unveränderlichen Eigennatur, absorbiert.⁸⁶ Das heisst, dass es in letzter Konsequenz keine verbalisierbare Antwort auf die Frage "Wer bin ich?" gibt, da jede verstandesmäßige Antwort a priori falsch ist – und darum auch alle suggestiven und affirmativen Formeln, wie zum Beispiel brahmāsmi, "Ich bin brahman", oder śivo'ham, "Ich bin Śiva", während der Übung möglichst zu unterlassen sind. In der intuitiven Innewerdung des Selbst, in der Art einer transpsychosomatischen Bewusstseinsströmung im spirituellen Herzen, erweist sich darum die Fragestellung selber als eigentlich irreführend und unwirklich. Insofern die Frage "Wer bin ich?" auf eine letzte Wirklichkeit hindeutet und sich jeder intellektuellen Beantwortung entzieht, kann sie in ihrer Sinnggebung und praktischen Bedeutung mit jener der kōan-Formeln verglichen werden.⁸⁷

Der ātma vicāra wird unter der Schülerschaft häufig als intellektueller Natur und reiner Erkenntnisweg (jñāna-yoga) verstanden.

Der Weise betonte jedoch, dass es zwecklos sei, das Gemüt⁸⁸ mit Hilfe des Denkens und Wünschens, welche Teile desselben sind, überwinden zu wollen, und dass jeder neu aufsteigende Gedanke das Gemüt bloss verstärke.⁸⁹ Vermittels dieser und ähnlicher Fragen "Wer bin ich? Wem steigen diese Gedanken und Vorstellungen auf? Was ist es, was ich weiterhin 'Ich' nenne?" soll die Aufmerksamkeit vielmehr von der Gedanken- und Vorstellungswelt abgezogen und auf jenen existentiellen Wesensbereich gelenkt werden, in dem die Dreiheit von Denker, Denken und Gedanke ihren Ursprung haben. Das heisst, dass diese Methode die illusionäre Vorstellung der Körper-Identität auch nicht mit Hilfe der systematisch ausschliessenden neti-neti-Methode⁹⁰ aufzulösen sucht. Vielmehr sollen vermittels der bloss anfänglich verbalen Hinterfragung in einer Haltung der Hingabe an das Selbst jedwelche mentale Fluktuation unterbunden und über die direkte, intuitive Seinsfühlung automatisch allmählich alle körperlichen, sinnesorganischen und mentalen Fixierungen und Identifikationen aufgelöst werden.⁹¹ Insofern es ja nicht um die Erlangung eines neuen, nur vermeintlich nicht vorhandenen Zustandes geht, sondern darum, die irrtümliche, das Selbst verschleiernde Körperidentifikation rückgängig zu machen, ist der praktische Übungsvorgang des ātmaṅvicāra unter der Schülerschaft auch als "Prozess des Verlernens [allen empirischen (Nicht-)Wissens] oder des Vergessens [des Nicht-Selbst]" bekannt.⁹²

Dem verbreiteten Missverständnis, den ātmaṅvicāra im Sinne eines reinen jñāna-yoga dem bhakti-yoga gegenüberzustellen, hat aber möglicherweise Ramaṇa selber Vorschub geleistet. Den vielen Schülern, die sich vom ātmaṅvicāra überfordert oder mehr zur bhakti hingezogen fühlten, bedeutete er in der Regel, dass es zwei wohl gleichwertige und gleichberechtigte, doch – zumindest anfänglich – sich unterscheidende Wege der Selbst-Verwirklichung gebe:

Der eine Weg besteht darin, den Ursprung des "Ich" aufzuspüren und darin aufzugehen. Der andere Weg geht vom Gefühl aus: "Ich, für mich allein, bin hilflos; nur Gott ist allmächtig, und es gibt kein anderes Heilmittel für mich als mich ihm vollständig zu übergeben", und entwickelt so allmählich die Überzeugung, dass Gott allein existiert und das Ego unbedeutend ist.

Beide Methoden führen zum selben Ziel; vollständige Hingabe ist ein anderer Name für jñāna oder Erlösung.⁹³

Erst Godman⁹⁴, ein ernsthafter ātmaṅvicāra-sādhaka, hat in einer Analyse einschlägiger Stellen herausgestellt, dass sich diese

beiden Heilswege in Ramaṇa nicht nur nicht ausschliessen oder echte Alternativen darstellen, sondern bereits im Verlauf der Heilspraxis ineinander aufgehen. Wenn wir uns Ramaṇas monistisch adaptierte Form der bhakti vergegenwärtigen, welche nicht einer äusseren Erscheinungsform, einem Guru oder einer Gottheit gilt, sondern ausschliesslich dem metaphysischen, göttlichen Urgrund bzw. dem überpersönlichen Selbst als Kern des eigenen Wesens, kann sogar gesagt werden, dass Hingabe an das Selbst und Ergründung des Selbst ein und dieselbe Sache bezeichnen. In den Worten des Heiligen:

Völlige Hingabe genügt. Sich hingeben, heisst, sich an den Ursprung des eigenen Seins wegzugeben. – Täuschen Sie sich nicht durch die Vorstellung, dieser Ursprung sei ein Gott ausserhalb Ihrer selbst! Die eigene Quelle liegt nur in einem selbst; geben Sie sich ihr hin, das heisst: Suchen Sie diese Quelle und tauchen Sie in sie ein!^{94a}

Gegenüber Dilip Kumar Roy erklärte Ramaṇa einmal beide Wege als wesenseins:

Was der bhakta Hingabe nennt, bezeichnet jener, der vicāra übt, als jñāna. Beide versuchen lediglich, das Ego auf seinen Ursprung zurückzuführen und darin aufgehen zu lassen.⁹⁵

Osborne schliesslich verzeichnet von seinem Meister die Worte:

Unterwerfung an Gott, den Guru und das Selbst bedeutet dasselbe, und umfasst alles, was [für die Selbst-Verwirklichung] erforderlich ist.⁹⁶

Insofern aber der ātmavicāra eine ungegenständliche, in keiner Weise objektbezogene – āsana, pūjā, mantra etc einschliessende – Yoga-Form darstellt, kann er mit Ramaṇa gegenüber gegenständlichen, das heisst auf dualistischen Methoden und Hilfsmitteln beruhenden Heilspraktiken, insbesondere dem karma- und bhakti-yoga, als direkter Weg charakterisiert werden.⁹⁷ Unbeschadet seiner ausdrücklichen Anerkennung aller Heilswege, setzte der Heilige ausserdem mit der Erklärung, dass bhakti die Mutter von jñāna sei⁹⁸, klare Akzente. Mit diesem, in Schülerkreisen wohlbekannten Ausspruch gab er zu verstehen, dass bhakti zwar die Grundlage der gnostischen Erkenntnis darstellt, doch letztlich in die krönende Selbst-Erkennntnis mündet.

In seiner Lehre des ātmavicāra geht Ramaṇa freilich nicht so weit, als dass er, wie im Falle seiner eigenen Selbst-Verwirklichung, eine existentielle Todesfurcht voraussetzen würde. Insofern aber die praktische Selbst-Erfahrung ebenso ausschliesslich nur über das vollständige Absterben des mentalen Individuationsprin-

zips, und damit des partikularen Ich-Bewusstseins und Identitätsgefühls als unverwechselbare einmalige Persönlichkeit, möglich ist, kann diese Lehre aus psychologischer Sicht als doctrina mortis und ihr Vollzug als exercitium mortis bezeichnet werden. Freilich gibt es keinen Grund, uns darüber Ramaṇas Lehre und Lebensweise zu verschliessen, wenn wir seiner und anderer Mystiker Erfahrung Glauben schenken, dass der Tod der Individualität eine überpersönliche, universale oder totale Seinsweise eröffnet, welche als das wahre Leben bezeichnet wird. Wie Ramaṇas eigene Reaktion auf sein Erwachen zum "wahren Leben" drastisch vor Augen führen wird, stellen wir lediglich fest, dass diese rein spirituelle Seinsweise von Natur aus jeder verkörperten Lebensform entgegengesetzt ist, oder ihr zumindest indifferent gegenübersteht, und dass Lehre und Praxis des ātmavicāra in letzter Konsequenz auf die vollständige Überwindung des irdischen Daseins angelegt sind.

Dieser in empirischem und psychologischem, doch nicht in absolutem, metaphysischem Sinne lebensverneinende Zug in Ramaṇa Mahārṣis Leben und Lehre kommt deutlich in seiner häufigen mauna-Metaphorik zum Ausdruck:

Die [wahre] Eigengestalt⁹⁹ ist der Zustand, der jedes "Ich"-Gedankens [oder: -Vorstellung] bar ist. Das wird maunam genannt. Die Eigengestalt selbst ist Gott (kaṭavul). Die Eigengestalt selbst ist "Ich" [d.h. das Selbst]. Die Eigengestalt ist [auch] die Welt.¹⁰⁰

Diese axiomatische Definition des metaphysischen Schweigens wird andernorts¹⁰¹ näher erläutert:

Das [Stillesein] ist spontan¹⁰² und kein Zustand der Trägheit. Was gewöhnlich unter Tätigkeit verstanden wird, ist jenes Mass an weltlichen Aktivitäten, das mit einem kleinen Teil des Denkens und mit Unterbrechung erfüllt wird. Der Umgang mit dem Selbst aber¹⁰³, das Stillesein im Innern¹⁰⁴, ist totale Tätigkeit, die mit dem ganzen Gemüt und ohne Unterbruch geschieht.

Wahres mauna steht also nicht im Gegensatz zu sprachlich-lautlichem Schweigen oder psycho-physischer Untätigkeit, sondern bezeichnet einen Zustand, in dem jedwelche Individuation in der Eigengestalt, das heisst im Selbst "zum Schweigen gebracht" und völlig vernichtet worden ist.¹⁰⁵ Vollkommenes mauna ist kein Vakuum und erschöpft sich nicht in der Verneinung jeglicher Gemütsregung, sondern definiert die letzte Wirklichkeit lediglich auf negative Weise als "ausserhalb der Reichweite von Verstand und Sprache liegend".¹⁰⁶

Auf dem Hintergrund der Identität des metaphysischen Schweigens mit dem Selbst haben wir es dann zu verstehen, wenn bei Ramanā mauna ebenso durch positive Begriffe und Bilder, wie zum Beispiel turiya, sac-cid-ānanda und pūrṇa, "Fülle" bzw. "Totalität",¹⁰⁷ ferner als mächtigste und wirksamste Form jeglicher Aktivität¹⁰⁸ und sogar als ursprünglichstes und bestes Kommunikationsmittel, ja als "Sprache" des Selbst und īśvaras selber beschrieben wird.¹⁰⁹ Unser Verständnis der wesenhaften Strukturen der Heilsverwirklichung in Ramanas Umfeld wird also hauptsächlich davon abhängen, inwieweit die Wirkungsweise der metaphysischen mauna-Realität, mit der sich der Heilige explizit identifizierte, auf der empirischen Ebene des Meister-Schüler-Beziehungsgefüges transparent wird.

In Einklang mit Ramanas autodidaktischen Selbst-Verwirklichung vermag eine Darstellung seiner Lehre weitgehend ohne ausserhalb ihrer selbst liegende Interpretamente auszukommen. So wie sich der Weise in seiner völligen Anspruchslosigkeit nie zu schade war, seine Erfahrung und Lehre anhand einer ganzen Reihe von traditionellen Texten zu umschreiben, können auf literarisch-terminologischer Ebene "Einflüsse" festgestellt werden. Diesbezüglich haben wir bereits Tāyumāṇavar erwähnt, mit dessen Volksdichtung er erwiesenermassen schon von Kindheit an vertraut war. Sekundäre Einflüsse können aber auch in advaita-vedāntischen Klassikern gefunden werden, vor allem im Yogavāsiṣṭha und Kaivalyanavanītam, mit welchen er später in Tiruvannamalai bekannt wurde und deren er sich immer wieder als Interpretationshilfen bediente. Unbeschadet der Originalität von Ramanas Selbst-Erfahrung wollen wir darum einige Gedanken zu den geistesgeschichtlichen Parallelen und der religionsphilosophischen Bewertung und Einordnung seiner Lehre anschliessen und in diesem Zusammenhang auf ein weiteres Missverständnis in Bezug auf seine Person und Lehre aufmerksam machen.

Zu den geistesgeschichtlichen Parallelen von Ramanas Kardinalfrage ist zunächst anzumerken, dass sie freilich so alt wie die Philosophie selber ist und aus der Notwendigkeit der Selbsterkenntnis für Entwicklung und Selbstverständnis des Menschen heraus in der einen oder anderen Form in allen Kulturkreisen gestellt worden ist. Es sei hier bloss an den delphischen Orakelspruch gnôthi sautón^{109a}, "Erkenne dich selbst!", und an einen Weisheitsspruch Lao-tzûs erinnert:

Wer andre kennt, ist klug.
Wer sich selber kennt, ist weise.¹¹⁰

Nirgends ist jedoch diese Seinsfrage konsequenter und systematischer verfolgt worden als in der indischen, einschliesslich buddhistischen Philosophie und über das empirische Ich hinaus bis zu einem metaphysischen oder göttlichen Wesenskern, dem Selbst, vorgestossen. Entscheidender Impuls dabei war der Glaube, dass "jener, der sich selbst kennt, den [höchsten] Lenker [d.h. Gott] kennen wird".¹¹¹ Zumindest nach den literarischen Zeugnissen zu schliessen, ist dieser Frage aber auch im indischen Kulturraum von keiner religionsphilosophischen Tradition grössere Prominenz verliehen worden wie bei Ramaṇa Maharṣi. Die Forderung nach metaphysischer Selbst-Erkenntnis ist zwar seit den älteren Upaniṣaden¹¹² nicht wegzudenkender Bestandteil der indischen Metaphysik, und die Frage selbst wird in verschiedenen, vornehmlich vedāntischen Texten¹¹³ gestellt, doch scheint sie erst von Ramaṇa in seiner Todesmeditation als direkte und ausschliessliche Methode der Selbst-Findung entdeckt und in Form des ātma vicāra als eigentlicher, in sich vollständiger und vollkommener yoga-mārga herausgestellt worden zu sein. Vorläufer und Spuren von Ramaṇas ātma vicāra finden sich aber in Śaṅkaras Upadeśasāhasrī (I.9), wo die Frage "Wer bist du?" (kaś-tvam-asi) den eigentlichen Ausgangspunkt der Belehrung durch den Guru bildet, und vor allem im Yogavāsiṣṭha.¹¹⁴ Das Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa bezeichnet vicāra neben saṁtoṣa, "Zufriedenheit", sādhu-saṅga, "Gesellschaft der Guten", und śama, "Gemütsruhe", als drittes Mittel zur Überwindung des Geburtenkreislaufes, welches in Anwendung auf die Selbst-Erforschung Ramaṇas Selbst-Ergründung nahekommt.¹¹⁵ Diese anthropozentrische Methode des introversiv fragend-forschenden Ergründens des ontologischen Urgrundes, die in ihrer Betonung des Prozesscharakters der Selbst-Erkenntnis jede Autoritätsgläubigkeit ausschliesst, verbindet den Maharṣi mit dem Yogavāsiṣṭha und grenzt ihn mit jenem zugleich vom klassischen Advaita-Vedānta Śaṅkaras ab. Für diesen steht bekanntlich das Resultat der philosophischen Bemühung kraft der zum Dogma erhobenen Evidenz der Autoritätsschriften von vornherein fest. Ramaṇas mahāvākya ist nicht das affirmative "Das bist du!" oder "Ich bin das brahman", sondern die allseits offene, weder philosophisch und glaubensmässig präjudizierte noch in ritueller, sozialer oder ethnischer Hinsicht exklusive Frage "Wer bin ich?" Der Umstand, dass sich der Heilige in Anpassung an den religionsphilosophischen Hintergrund seiner Schüler zuweilen Śaṅkaras Metaphysik bediente und auf Bitten seiner Schülerschaft einige seiner

Werke übersetzte, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine praktischen Lehren, so wie sie in ihrem Ursprung seiner ureigenen Erfahrung verpflichtet sind, anders als Śaṅkara die persönliche Erfahrung über jede Form der Tradition und Autorität stellen.¹¹⁶ In Übereinstimmung mit dem vielfach vedāntischen Weltverständnis seiner Schülerschaft und im Zuge der literarischen Aktivität von deren einflussreichen Vertretern, die ihren Guru, wie zum Beispiel T.M.P. Mahadevan, ausschliesslich im Lichte Śaṅkaras interpretieren, ist seine Identifikation mit dem vedāntischen Altmeister in der indischen Schülerschaft allerdings ein stereotypes Muster und wohl unumstürzliches credo geworden.¹¹⁷ Diese Interpretation von Ramaṇas Person und Lehren ist nicht auf der ganzen Linie falsch, doch in ihrer pauschalen Art missverständlich und in ihrer einengend-fixierenden Wirkung irreführend. Sie übersieht zum einen, dass Śaṅkara nicht nur in dogmatischer Hinsicht, sondern auch in seiner Person – so viel wir wissen ein redegewaltiger, polemischer Wandermissionar und profiliertes Verfasser umfangreicher religionsphilosophischer Kommentare – nicht recht zum Maharṣi passen will. Zum anderen verleugnen ihre Vertreter das universale Selbstverständnis Ramaṇas, dem nichts ferner lag, als sich mit irgendeiner Epoche, Schultradition oder historischen Persönlichkeit zu identifizieren. Bei Gelegenheit gab er zu verstehen oder liess sogar verlauten, dass er alle Schulen gleichermassen befürworte. Sein einziges Bekenntnis galt dem Selbst bzw. dem metaphysischen Schweigen; das einzige, worauf er in seiner Unterweisung in fast zwingender Regelmässigkeit zurückzukommen pflegte und worauf er gleichsam dogmatischen Wert legte, war die Einsicht in die Notwendigkeit uneingeschränkter und unvoreingenommener Erkenntnis des Selbst als der einzig wahren Natur des Menschen und damit als sein höchstes Gut. Aus dieser psychologisch neutralen, metaphysisch universalen Perspektive des "Zeugen" war es ihm ein Leichtes, in Entsprechung der Erfordernisse der jeweiligen Gesprächssituation und des einzelnen Schülers bald die absolut-monistische bald die dualistisch-theistische Position zu vertreten, oder den jñāna-, bhakti- oder karma-yoga zu befürworten. Der Verwirklichte kennt keine partikuläre Weltanschauung mehr, insofern er in seiner universalen, kosmischen Seinerfahrung über alle Weltanschauungen hinausgewachsen ist. Auch als Ramaṇa schliesslich die Guru-Rolle angenommen hatte, verliess er seinen absoluten "Zeugenstand" nie und erläuterte die verschiedenen Erkenntnistheorien in völlig

wertneutraler, unter ihnen vermittelnder Weise lediglich zum Nutzen seiner Verehrer und Schüler.¹¹⁸

Wenn man Ramaṇa mit Kategorien hinduistischer Heilsverwirklichung in Verbindung bringen will, ist er freilich sowohl in seiner gnostischen Erleuchtung als auch in seiner überpersönlichen Seinsweise am ehesten als jñānī zu bezeichnen, und seine originale Methode der Selbst-Ergründung als moderne Form der jñāna-yoga-Tradition zu interpretieren. Dementsprechend kann er in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit dem metaphysischen Standpunkt des ātma-advaita-vāda in Verbindung gebracht werden, aus dessen absolut-monistischen Sicht die empirische Erscheinungswelt, Guru und Gott bloss über die illusionäre Vorstellung in Erscheinung treten und als verschiedene, vom allein existierenden, einzigen Selbst getrennte Wesenheiten erlebt werden.¹¹⁹ Diese religionsphilosophische Bewertung und Einordnung des Heiligen hat jedoch nur so weit Gültigkeit, als unter dem Advaita-Vedānta eine traditionsungebundene, inklusiv-universale Erkenntnislehre verstanden wird. Denn wie der Maharṣi in seinem Wesen als jñānī zugleich auch karma- und vor allem bhakti-Momente verkörperte, liess er nicht nur alle klassisch-hinduistischen Heilswege,¹²⁰ sondern ebenso nicht-hinduistische Heilsformen gelten und empfahl den ātmavicāra wertneutral als zusätzliche oder mit jenen je nach individueller Veranlagung verbundene Heilspraxis.

Es erstaunt daher nicht, dass die Person und Lehre des Maharṣi weit über den Hinduismus hinaus zu einer Vielfalt von Interpretationen Anlass gegeben haben, insbesondere aus der Sicht des Buddhismus und des Hesychasmus.¹²¹ Zweifelsohne zeigt sich Ramaṇa in seiner realistischen, die existentielle Situation des Menschen berücksichtigenden Ausrichtung und in seiner Betonung der Selbst-Erkenntnis über allen theologischen und philosophischen Spekulationen dem pragmatischen Vorgehen und theologischen Schweigen Buddhas verwandt.¹²² Für vergleichende Studien bieten sich aber neben dem Buddha und Śaṅkara insbesondere auch Nāgārjunas Philosophie des "Leeren" (śūnya) und die Yogācāra bzw. Vijñānavāda-Schule an, die die Irrealität der materiellen Aussenwelt und die alleinige Existenz des Bewusstseins lehrt.¹²³

Der ātmavicāra-Lehre kann auch de facto ein weltanschaulich neutraler und geradezu wissenschaftlicher Wert zugesprochen werden, insofern sie unabhängig jeglicher äusseren Voraussetzungen und Bestimmungen, wie zum Beispiel Hinduisierung und Ritualisierung,

praktiziert werden kann (und soll). Es ist denn auch der voraussetzungslose und anspruchslose Charakter seiner Heilslehre und das transkulturelle und zeitlose Moment seiner den Kern der menschlichen Existenz treffenden Seinserfahrung, welche Ramaṇa Maharṣi zu einem allseits beanspruchbaren Wert machen. Wie wir im Umkreis seiner Schülerschaft sehen werden, wird der Heilige damit zum Konvergenzpunkt aller Religionen und der religiösen Erfahrung schlechthin. Seine ideologische Offenheit, seine völlige Anspruchslosigkeit und seine universale Identität geben andererseits aber auch Raum für Missverständnisse, Projektionen und Übergriffe aller Art, von der Beschneidung seiner persönlichen Freiheit bis zur sektarischen Vereinnahmung seiner Person und Lehre; alles Erscheinungen, für die die zweite Phase seiner Lebensgeschichte beredtes Zeugnis ablegt.

c. Kriterien genuiner religiöser Erfahrung und
Ramaṇas Bewusstseinswandel

Wie ein nicht auszutreibender Dämon
Hast du von mir Besitz ergriffen und
Mich in einen [Gott]besessenen verwandelt,
Damit Besessenheit durch die Welt [von mir] weiche;
welch ein Wunder,

Aruṇācala!¹²⁴

Es liegt in der "Ganz-Andersartigkeit" und empirischen Inkommensurabilität der echten mystischen Erfahrung, dass positive Aussagen über sie ungemein schwieriger sind als negative. Doch selbst wenn man bei den grundlegenden erkenntnistheoretischen Problemen über Rekrutierung und Anwendungsprinzipien von Kriterien genuiner religiöser Erfahrung geteilter Meinung sein kann, sollte sich die Einsicht, dass an ihnen gearbeitet werden muss, in dem Masse durchsetzen, in dem Angebot und Nachfrage auf dem modernen Spiritualienmarkt von Täuschung und Ignoranz bestimmt werden. Der Wert religionswissenschaftlicher Entwürfe zur Kriteriums- bildung mystischer Erfahrungen und Zuständlichkeiten liegt von daher nicht so sehr in der Vermittlung eines immer realitätsfremden, theoretisch-approximativen Begriffsapparates, sondern vielmehr darin, diese von unechten Erfahrungsinhalten abzugrenzen. In diesem Sinne wollen wir kurzen Bezug auf Wachs vier universalen Kriterien echter religiöser Erfahrung Bezug nehmen¹²⁵:

Als erstes Kriterium nennt Wach die Empfänglichkeit für und die Antwort auf das, was als "Letzte Wirklichkeit", das heisst als das "alles Bedingende und Umschliessende" erfahren wird. Zweitens muss diese Erfahrung eine totale Antwort der ganzen Existenz, der gesamten Persönlichkeit auf die "Letzte Wirklichkeit" sein. Drittens ist sie die potentiell "mächtigste, umfassendste, erschütterndste und tiefste Erfahrung, deren der Mensch fähig ist", ein Kriterium der Intensität, das Wach ausdrücklich auch bei modernen Heiligen wie Rāmakṛṣṇa und Ramaṇa Maharṣi findet. Viertens schliesslich zeichnet solche Erfahrung "Ansporn zur Tat" aus als mächtigste Quelle des Handelns und der Motivierung, wobei Tat in weiterem Sinn "nicht als Gegensatz zur Kontemplation, sondern zu trägen Untätigkeit oder Gleichgültigkeit" verstanden wird.

In Ergänzung dieser vier Grundkriterien sollte m. E. die Echtheit religiös-spirituellder Durchbruchserfahrungen an der Frage nach der lebenslangen Identität von Lehre und Leben gemessen werden sowie am Kriterium der Vollkommenheit im Sinne lebenslanger Unveränderlichkeit und Beständigkeit des resultierenden Bewusstseinszustandes.

In Bezug auf Ramaṇa hat die Diskussion der psychischen und religiösen Prädisposition und die Aufarbeitung seiner Selbst-Erfahrungsberichte zumindest teilweise den Nachweis für die ersten drei Kriterien erbracht. Den Nachweis für das vierte und erste Ergänzungskriterium muss indessen die Verfolgung seiner sozialen Entwicklung und religionspädagogischen Wirksamkeit liefern, wobei freilich zu beachten ist, dass sich alle Kriterien wechselseitig bedingen.

Über den Zeitpunkt von Ramaṇas absoluten, das heisst unveränderlichen, natürlichen Stand im Selbst (sahaja-sthiti) und damit seiner unwiderruflichen "Erlösung bei Lebzeiten" (jīvanmukti) – unserem zweiten Ergänzungskriterium – sind sich Biographen und Schüler gleichermassen uneinig. Während die einen seine jīvanmukti mit der Todesmeditation selbst erreicht wissen wollen, neigen andere dazu, ihm jene erst nach seiner als sādhana gewerteten Askese-Periode zuzusprechen, als er wieder eine soziale Lebensform anzunehmen begonnen hatte, das heisst ab der Jahrhundertwende oder sogar erst gegen Ende der Virūpākṣa-Periode (1914/15). Unbeschadet von Ramaṇas eigener Erklärung, dass das Selbst seit jenem Durchbruchserlebnis zeitlebens Zentrum seiner Aufmerksamkeit ge-

blieben sei¹²⁶, weist seine anfängliche Empfindung, von jenem āveśa wie von einem in ihn eindringenden Geist besessen worden zu sein, und seine vorübergehende Faszination durch Heiligen- und Götterbilder tatsächlich auf eine Art spiritueller "Inkubationszeit" hin. Diese scheint notwendig gewesen zu sein, um die transzendente Erfahrung als seine Wesensnatur zu identifizieren und auf die eine oder andere Weise mit den inneren und äusseren Gegebenheiten des zeit-räumlichen Daseins zu verbinden.

Dieser Absorptionsprozess drückte sich gegen aussen in einem augenfälligen Wandel seines sozialen, ethischen und religiösen Verhaltens aus. Der Jüngling zog sich aus allen sozialen Beziehungen in sich zurück und entwickelte gegenüber allem eine Gleichmut und Indifferenz, welche ihm zuvor fremd waren. In der Freizeit suchte er im Tempel oder in einem Hauswinkel die Einsamkeit auf, in der er sich oft in einer der Versenkung förderlichen Körperhaltung der inneren Wirklichkeit hingab. Seinem Bericht zufolge muss die in ihm freigelegte Lebenskraft eine unablässige und unwiderstehliche Anziehungskraft auf sein Gemüt ausgeübt und alle früheren Gefühle der Selbstachtung und Selbstbehauptung, der Zuneigung und Abneigung verschlungen haben. An Stelle der alten Wünsche, Vorstellungen und Gefühle löste sie in ihm eine wahre Gott-Besessenheit aus, der er es zuschrieb, dass er nun fast allabendlich den nahegelegenen Mīnākṣi-Sundareśvara-Tempel aufsuchte, um lange Zeit alleine vor den Bildern des Śiva-Naṭarāja, der Mīnākṣi und der dreiundsechzig Nāyaṇār zu stehen. Jene Kraft hätte ihn vor jenen Götter- und Heiligenbildern grundlos und ohne Schmerz- oder Lustempfindung in Tränen ausbrechen und ohne bestimmte Erwartung wünschen lassen, dass er von Gott (īśvara) mit derselben Gnade und Hingabe beschenkt würde wie jene Śaiva-Heiligen.

Wie Cēkkilārs Hagiographien in herzbewegender Weise illustrieren, scheuten die Nāyaṇār keine Entbehrungen und Opfer, um ihrem Gott in äusserster Selbstverleugnung in glühender Liebe zu dienen. In ihrer beispiellosen Hingabe kannten sie keine Grenzen, so dass sie nicht selten als vom religiösen Wahnsinn befallen galten. Als, zum Beispiel, der Vater Caṇṭēcura-nāyaṇārs¹²⁷ von dessen Śiva geltenden pūjā mit der Milch seiner Kühe erfährt, ihm nachstellt und ihn dabei ertappt, bleibt Caṇṭēcura, des Vaters Schläge ungeachtet, in der heiligen Handlung versunken. In dem Augenblick aber, in dem sein unwissender, erzürnter Vater das Gefäss mit der für Śiva bestimmten

Milch umstösst, beschliesst er sogleich seines Vaters Fuss abzuschlagen. Nachdem er ihm, einem Brahmanen und Guru, mit der Axt beide Füsse abgeschlagen hat und seine Verehrung fortsetzt, erscheint der Gott und umarmt ihn wie ein Vater mit den Worten:

Meinetwegen hast du deinen eigenen Vater erschlagen. Hinfort werde ich dein Vater sein! [...] Ich werde dich zum Haupt aller meiner Diener machen [...].¹²⁸

Zum Verständnis von Ramaṇas Phase der Gott-Besessenheit kann auch jene in Māṇikkavācakars Leben mit Gewinn herangezogen werden. Wie Śiva selbst "besessen" ist und die Alltagswirklichkeit transzendiert, widerspiegelt sich sein spontanes, spielerisch-tänzerisches Werk¹²⁹ der Erlösung (Ta. vītu) und der Gnade (Ta. arul) in seinem Verehrer in einem Zustand der ekstatischen Besessenheit (Ta. pittam oder paittiyam), der an der Durchbrechung aller physischen und psychischen, sozialen und rituellen Beschränkungen kenntlich ist. Yocum, der diese Aspekte im Tiruvācakam belegt findet, gibt hierfür eine treffende Interpretation:

[...] Śiva both symbolizes in himself and offers his devotees participation in a new kind of consciousness [...]. We might call it a mystical state of awareness where not just social hierarchy and egotism have been abandoned, but necessity, purpose, and volition based on the choice between a variety of options have also been eliminated. Such utter spontaneity is incomprehensible to most of us, and perhaps madness is quite a profound image of what it must be like.¹³⁰

Ramaṇa selber sah einmal seine damalige Gemütsverfassung durch die Geschichte von Tulsi Dās' abrupter Abkehr vom Familien- und Sinnenleben und extremer Zuwendung zur verzehrenden bhakti-Frömmigkeit im Bhaktivijaya illustriert, in deren exklusiven Versessenheit auf Hari nicht einmal Gedanken für seine Frau oder Mutter mehr Platz fanden. Wie seine devotionale Gefühls- und Wunschhaltung im grossen Tempel von Madurai verdeutlicht, zeigt Ramaṇa in dieser Übergangsphase deutliche Züge personalistischer Mystik, welche sich später auch auf der literarischen Ebene niederschlagen. Dem entspricht Ramaṇas spätere Kommentierung jener täglichen Tempelbesuche mit den Worten:

Das war īśvaras Spiel mit der individuellen Seele.¹³¹

Kennzeichnend für den Übergangs- und "Krankheits"-Charakter dieser sechswöchigen Stabilisierungsperiode ist einerseits Ramaṇas, mit seinen Tempelbesuchen verbundene Empfindung, wie von einem anfänglich unangenehmen, dann willkommenen "Fieber" befallen zu sein¹³²,

andererseits seine Begründung für diese neue Gewohnheit und Verhaltensweise mit dem Wandel des Bewusstseins, welches nach der Aufgabe der Identifikation mit Körper und Verstand nach einer neuen Verankerung gesucht habe.

Dass der jugendliche Ramaṇa im wahren Sinne des Wortes nicht mehr sich selbst, zumindest nicht mehr sein "altes" Selbst war, geht auch aus seiner Unfähigkeit hervor, den gewohnten Lebensaufgaben und Erwartungen wie bis anhin genüge zu leisten. Trotz aufrichtiger, doch hilfloser Anstrengung gelang es ihm nicht, seinen Gesinnungswandel vor der Umwelt zu verbergen. In Bezug auf sein damaliges Verhalten berichtete er zum Beispiel:

In der Schule [oder zu Hause] mit Büchern in der Hand, erwartete und wünschte ich mir sehnsüchtigst, dass Gott plötzlich vor mir im Himmel erscheinen würde; und so schaute ich zum Himmel empor.¹³³

Der Umstand, dass die Familie ihren Haupternährer verloren hatte, wird die verständnislose und harte Reaktion von familiärer und schulischer Seite mitbestimmt haben. Die Verhöhnung als yogī und Nichtsnutz wechselte mit disziplinarischen Massregelungen und bitteren Vorwürfen ab, mit welchen vor allem sein älterer Bruder, der nun die väterliche Autorität vertrat, nicht zurückhielt:

Warum gibst du dich wie ein [Baum]stumpf? Der Tod ist besser als diese Art der Lebensverschwendung! Warum stirbst du nicht statt anderer Last zu sein?¹³⁴

In der Tat war der Jugendliche dem Leben, welches ihn nunmehr völlig gleichgültig liess, bereits abgestorben und über den Tod im Leben zum ewigen Sein jenseits von Leben und Tod erwacht.¹³⁵ Und diese transzendente Realität liess sich nicht im Rahmen der nach irdischen Gesetzen funktionierenden und strukturierten Gesellschaft verwirklichen, sondern rief nach einem neuen, von allen Konditionierungen freien Lebensraum, der die ganz andersartige, spontane Seinsweise des Selbst gewähren lassen würde.

C. Berufung an den Ort der Lebensbestimmung und Erfüllung

Als ich bei dir als dem einen Gott Zuflucht suchte,
Hast du mich völlig vernichtet,

Aruṇācala!¹³⁶

Als Ramaṇa über einer neuen Strafarbeit sitzend, diese zur Seite legte und damit eine weitere Rüge seines Bruders heraufbeschwor, war seine neue Identität soweit gereift, um sie als Ruf Aruṇācalas zu verstehen, dem er sich unverzüglich zu folgen entschloss. Auf der Stelle ersann er eine Lüge, die einzige seines Lebens, welche ihn ungewollt noch in den Besitz des nötigen Reisegeldes brachte, und begab sich zur Bahnstation.

In der bedeutsamen Notiz, die er seiner Familie hinterliess, zog er einen Schlussstrich unter die mit dem Individuum Veṅkatarāmaṇa verbundene Lebensperiode. Jenes Schriftstück gibt einerseits zu erkennen, dass der Jugendliche den letzten Rest seines alten Selbst abgestreift hatte, und deutet andererseits über die mystische Vereinigung mit seinem spirituellen Vater Aruṇācala die endgültige Identitätsfindung an¹³⁷:

Ich bin in der Suche nach meinem Vater und auf sein Geheiss von hier aufgebrochen. Dieser hat sich nur auf eine gute Sache eingelassen. Darum braucht sich niemand über diese Tat zu grämen und soll kein Geld ausgegeben werden, um diesen ausfindig zu machen.

Deine Schulgebühren sind noch
nicht bezahlt worden.
Zwei Rupien liegen anbei.

Hiermit

Der Umstand, dass er die mit "Ich" eingeleiteten Abschiedszeilen, die er in der Eile hingeworfen hatte, mit einem Strich unsigniert liess – da sich kein Ego mehr zur Unterzeichnung gemeldet habe –, sowie seine Aussage, dass er seit dem Abschied von Madurai jenen aveśa nicht länger als Fremdkörper¹³⁸, denn als sein eigenes Selbst empfunden habe, deuten darauf hin, dass an diesem Punkt, das heisst nach sechs Wochen der angesprochene Absorptionsprozess zu einem Abschluss gekommen war. In den dreissiger Jahren darum befragt, gab der Maharṣi zur Antwort:

Im Selbst gegründet zu sein, war der damals erlangte, ewige Gewinn. Das war der Zustand beim Verlassen von Madurai. Derselbe ist der heutige Zustand. Der Lauf der Zeit hat daran keinerlei Veränderung bewirkt. Nichts neues ist seither gewonnen worden. Nichts gibt es, was darüberhinaus zu gewinnen wäre.¹³⁹

Ramaṇas innere Selbstfindung und Suche nach permanenter Verankerung im Selbst fand nach abenteuerlicher, entbehrungsreicher Wallfahrt, welche an die Vorstellung des göttlichen Spiels (līlā) erinnert, am 1. September 1896 im Allerheiligsten Aruṇācala-Śivas ihre Erfüllung. In der unio mystica mit seinem spirituellen Vater Aruṇācala – dem Namen eines seit purāṇischer Zeit als Manifestation Śivas geltenden Berges¹⁴⁰ und der Hauptgottheit des berühmten gleichnamigen Tempels in Tiruvannamalai¹⁴¹ – kam die fieberische Gottesbesessenheit und innere Rastlosigkeit, die ihn seit der Todeserfahrung umgetrieben hatte, zur Ruhe:

Um mich an dir zu nähren, habe ich mich dir zugewandt –
Da bin ich deine Beute geworden und habe Frieden gefunden,
Aruṇācala!¹⁴²

Nicht Veṅkatarāmaṇ hatte sich auf den Weg zum Aruṇācala gemacht, sondern Aruṇācala hatte ihn zu sich heimgeholt und zu seinesgleichen gemacht. Und einmal in dessen unwiderstehliches Kraftfeld geraten, war für Ramaṇa weder metaphysisch noch empirisch an eine Trennung oder ein Entkommen zu denken. Seine eigene Aruṇācala-Erfahrung auf die Wunschhaltung des unerfüllten sādhakas projizierend, beschwört er den Gott:

Zieh mich an wie der Magnet das Eisen und
Bleibe in [mystischer] Vereinigung mit mir,
Ohne mich fahrenzulassen,
Aruṇācala!¹⁴³

Durch die Identifikation seines Selbst mit Aruṇācala¹⁴⁴, in dem er jenem alten Glauben folgend eine Gnadenmanifestation Śivas, der transzendenten, absoluten Realität erkannte, hatte seine Verwirklichung derselben in Gestalt einer namen- und formlosen, raum- und zeitlosen, universalen Seinsweise auch in der empirischen Wirklichkeit Halt gefunden. Dieser mystischen Verquickung von regionaler Mythen-Tradition, persönlicher Erfahrung und philosophischer Durchdringung begegnet man in einer seiner Aruṇācala-Hymnen in poetisch höchster Vollendung:

Im Innern ergründend "Wer ist der Seher?", sah ich
wie der Seher verschwand und was ewig währt.

Kein Gedanke stieg auf, zu sagen "Ich sah";
wie hätte ein Gedanke sich erheben können, zu sagen
"Ich sah nicht"?

Wer vermag das [die Auflösung von Seher, Objekt und Sehen]
in Worte zu fassen, wenn [selbst] Du¹⁴⁵ [es]
einst ohne Worte dargelegt hast?

Allein um Deinen [transzendenten] Stand im Schweigen¹⁴⁶
zu offenbaren, stehst Du unbeweglich (a-cala) da,
Dich strahlend von der Erde zum Himmel erhebend.¹⁴⁷

Im Unterschied zur vergeistigten nirguṇī-bhakti-Bewegung Nordindiens verbinden die tamilischen, von Tempel zu Tempel ziehenden bhakta, wie Māṇikkavācakar und die anderen grossen Tamil-Heiligen, ihren Gott immer auch mit einer bestimmten Örtlichkeit und Zeit,¹⁴⁸ ein personalistischer Zug, der auch bei Ramaṇa hier und dort durchscheint, doch im Allgemeinen hinter der primären raum- und zeitlosen Selbst-Erfahrung zurücksteht. Wie die Wiedergabe von Versen aus seinem Aruṇācala-akṣara-maṇamālai, der "Silben-Hochzeitsgirlande für Aruṇācala", einem alphabetischen Akrostich, verdeutlicht, hat auch Ramaṇa devotionale Hymnen verfasst, die in Gehalt und Intensität mit jenen der genannten Heiligen keinen Vergleich zu scheuen brauchen und sogar an diese erinnern. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass bei ihm der Akzent auf der unpersönlichen, monistischen Erkenntnismystik liegt, welche über den affektiven Drang nach der letzten Wirklichkeit die affektlose Unberührtheit, Stille und Einheit des Selbst stellt.¹⁴⁹ In seiner Auseinandersetzung mit dem Tod hatte er weder im Gebet noch in der rituellen Andacht bei Śiva, Mīnākṣi oder den Śaiva-Heiligen Zuflucht gesucht, sondern direkt in der Tiefe seines eigenen Wesens. Ebenso steht die eher nüchternpragmatische und gnostische Verwirklichung einer namen- und formlosen Realität in unzweideutigem Kontrast zur persönlichen Gotteserfahrung und Gottesliebe der Nāyaṇār. Mit dem überpersönlichen und quietistischen Grundton seiner mystischen Seinsweise und Lebensführung steht ausserdem in Einklang, dass seit seinem Tempelbesuch unmittelbar nach Ankunft in Tiruvannamalai Götterbilder, ganz zu schweigen von Ritualen, keine sichtbaren Emotionen in ihm hervorzurufen vermochten oder je von ihm gesucht worden wären. Die unmittelbar anschliessende Periode der völligen Selbst-Versunkenheit, in der er nicht nur der äusseren Welt, sondern auch seinem eigenen Körper abzusterben drohte, macht deutlich, dass jene göttlichen Wesenheiten und Heiligen, für die er in Madurai in Liebe entbrannt war, lediglich als vorübergehende Stützen seiner noch unverankerten Selbst-Erfahrung dienten, deren er danach nicht mehr bedurfte. So liegt es in der Natur seiner universalen, quietistischen und absolutmonistischen ātman-, mauna- und Aruṇācala-Erfahrung, warum seine spirituelle Erfüllung nicht, wie zum Beispiel bei Māṇikkavācakar und Aruṇakirinātar¹⁵⁰ oder wie bei den Heiligen Mahārāṣṭras und

Caitanya, ein Leben der Eulogie und Mission Gottes auslöste, sondern – zunächst – seinen Abschied von der Welt einleitete.

Bevor wir uns aber Ramaṇas zweiter Lebensperiode zuwenden wollen, halten wir fest, dass ihm mit der Ankunft in Tiruvannamalai in der mystischen Einheitserfahrung mit der letztlich namen- und formlosen Identität des Aruṇācala-Śiva-liṅga völlige innere Befriedung zuteilgeworden und die Erfüllung des höchsten im Hinduismus bekannten Lebenswertes und Lebenszweckes – mokṣa oder mukti – beschieden war.¹⁵¹ Das heisst, dass er noch vor Vollendung seines siebzehnten Altersjahres ein jīvanmukta geworden war.

D. Exkurs: "Erlösung bei Lebzeiten" –
Weg und Stand des jīvanmukta

Frei von Tod und Furcht bin ich, als auch von Kastenunter-
scheidung;
Weder Vater noch Mutter, noch Geburt sind mir eigen,
Keinen Kameraden noch Freund, weder Guru noch Śiṣya [habe ich] –
Rein geistiger und glückseliger Natur bin ich Śiva, Śiva!

Nirvāṇaṣṭaka 5

In Anbetracht ihrer fundamentalen Bedeutung für Verständnis und Bewertung seiner nachfolgenden Lebensperiode können wir nicht umhin, Ramaṇas aussergewöhnliche Verwirklichung des Ideals der "Erlösung bei Lebzeiten" auf dem Hintergrund traditioneller Vorstellungen besser zu verstehen zu versuchen.¹⁵² Darüberhinaus gewinnt die Erörterung der jīvanmukti im Hinblick auf unsere Diskussion des Guru-Śiṣya-Verhältnisses und von Ramaṇas Entwicklungsgang zusätzlich an Bedeutung, wenn wir – wie einschlägige Traditionstexte nahelegen – davon ausgehen können, dass jīvanmukti die Grundqualifikation eines sadguru, das heisst eines authentischen, gottverwirklichten bzw. das absolute, metaphysische Sein (sat) verkörpernden Guru, darstellt.¹⁵³

a. Die Tradition

Der Gedanke der Erlösung bei Lebzeiten ist eng mit der radikal-soteriologischen Zielsetzung verbunden, über die spirituelle Vervollkommnung des Menschen hinaus das leidbehaftete, immer wiederkehrende irdische Dasein, und damit die phänomenale Welt und den Tod schlechthin, im Diesseits, das heisst im gegenwärtigen Leben

endgültig zu überwinden. Diese Vorstellung ist im überweltlichen Lebensideal der Upaniṣaden vorbereitet und entwickelt worden¹⁵⁴, und vor allem in den weltverneinenden Religionen Indiens¹⁵⁵, insbesondere auch in den monistischen Bekenntnisströmungen des Hinduismus, aufgenommen und weitergebildet worden. In unserer Darstellung der jīvanmukti aus der Sicht des hinduistischen Monismus stützen wir uns hauptsächlich auf Traditionstexte, die bei Ramaṇa Maharṣi in besonderem Ansehen standen und auf die er ständig Bezug zu nehmen pflegte, nämlich das Yogavāsiṣṭha, in Sanskrit, und Tāṇṭavarāyars Kaivalyanavanītam, "die frisch gekernte Butter der Alleinheit", ein noch in diesem Jahrhundert erstaunlich populärer klassischer Advaita-Text in Tamil.

Im Anschluss an Vasiṣṭhas Lehre baut Vidyāranya's berühmte Textkompilation in dessen Jīvanmuktiviveka auf vijñāna bzw. tattvajñāna, der "Erkenntnis der Wahrheit", manonāśa, der "Vernichtung [d.h. Auflösung] von Gemüt und Verstand", und vāsanā-kṣaya, dem "Versiegen der [im Unbewussten latenten] Eindrücke"¹⁵⁶ als Voraussetzungen der Erlösung bei Lebzeiten auf.¹⁵⁷ An einer anderen Stelle erklärt Vasiṣṭha kategorisch:

Wer im Tiefschlafzustand [hell]wach ist, im Wachen nichts wahrnimmt, dessen Bewusstsein (bodha) [um das Selbst] frei von vāśana ist, der wird ein jīvanmukta genannt.¹⁵⁸

Zum annähernden Verständnis des Bewusstseinszustandes eines Lebenderlösten muss freilich zunächst ein klares Bild über seinen Heilsweg gewonnen werden, den wir hier anhand des Kaivalyanavanītam skizzieren wollen. In Anlehnung an Vasiṣṭha unterscheidet Tāṇṭavarāyars einen siebenstufigen jñāna-yoga, der teils als Ausarbeitung, teils als Adaption der bereits in den Upaniṣaden begründeten Bewusstseinslehre charakterisiert werden kann.¹⁵⁹

Die erste Stufe zielt über die Aufgabe schlechter Gesellschaft auf die Erweckung eines starken Verlangens nach Reinheit (cupēccai) und höchster Erkenntnis (civa-ñānam). Auf der zweiten Stufe geht es darum, bei guter Gesellschaft, insbesondere in Gestalt des Guru und der jīvanmukta, Anschluss zu finden und die traditionellen jñāna-Schriften zu ergründen (vicāram); indessen auf der dritten Wegstufe die Aufmerksamkeit des Gemüts von den Neigungen der früheren (schlechten) Gesellschaft abgezogen und im Innern versammelt wird. Auf diesen beiden Stufen handelt es sich um Disziplinen, die dem dreiteiligen śravaṇa-manana-nididhyāsana-sādhana upaniṣadischer Herkunft verwandt sind. Da dem sādhaka auf diesen drei Grundstufen

die dualistische Welt wie im Wachzustand als wirklich erscheint, werden sie hier, wie auch im Yogavāsiṣṭha, unter der Bezeichnung jāgrad-avasthā zusammengefasst. Erst die vierte Stufe sieht im Rahmen der wahren Gesellschaft¹⁶⁰ und der Hingabe an die metaphysische Realität¹⁶¹ das Erwachen zur unmittelbaren Erkenntnis des absoluten Seins (unmai-y-arivu). Diese Stufe wird mit svapna-avasthā bezeichnet, da auf ihr die empirische Welt gleich dem Traumzustand als unwirklich erkannt wird. Die fünfte und sechste Stufe werden gemeinsam mit susupti-avasthā bezeichnet, einem Zustand, in dem das Gemüt gleich dem Tiefschlafzustand im reinen Sein verweilt¹⁶² und also keinerlei Verbindung zur und Bewusstsein der dualistischen Welt¹⁶³, der Dreiheit von Seher, Objekt und Wahrnehmung, kurz: von Wort (pēr) und Wortgegenstand (patārta; Skt. padārtha) mehr vorhanden ist. Die höchste Stufe schliesslich beschreibt Tāṇṭavarāyar als Schweigen und Natur des Schweigens (mavuna-cupāvam; Skt. mauna-svabhāva)¹⁶⁴, in der der Realzustand¹⁶⁵ (ewig und unveränderlich) bleibt wie er ist. Dies ist der absolute, vierte Stand, turiya oder auch turiyātīta¹⁶⁶ genannt, der sich in letzter Konsequenz nur mit der Fülle des metaphysischen Schweigens beschreiben lässt.

In anderen Texten wird der souveräne Bewusstseinszustand des jīvanmukta auch mit brāhmī-, sahaja-sthiti oder sahaja-nirvikalpa-samādhi umschrieben, um dessem absoluten, spontanen oder mühelosen, – gleich einem von Flackern freien Licht an windgeschütztem Ort¹⁶⁷ von jeglicher mentalen Fluktuation freien Versenkungszustand Ausdruck zu geben. Der Maharṣi definiert sahaja-nirvikalpa-samādhi aus seiner monistischen Sicht als unwandelbaren Zustand, in dem das Gemüt (manas) gleich einem sich ins Meer ergiessenden Fluss seine individuelle Identität unwiederbringlich im Selbst verloren hat und eigentlich tot ist.¹⁶⁸ Er vergleicht das Gemüt mit einem verkohlten Strick, der zwar noch die Form eines solchen besitzt, doch nicht mehr als solcher gebraucht bzw. "wirksam" werden kann. Nicht dass der sahaja-jñānī darob keiner Körperempfindung, Gefühlsregung und Verstandesbetätigung fähig wäre und sein gesamter psychosomatischer Komplex nicht wie bei jedem anderen Menschen den allgemeinen Lebensbedingungen und Umwelteinflüssen ausgesetzt wäre und auf sie reagieren würde. Der Unterschied zum unwissenden ajñānī liegt "lediglich" in seiner ausschliesslichen Selbst-Identität bzw. unablässigen Absorbierung des Gemüts im Selbst, derzufolge sich der jñānī der psychosomatischen Vorgänge nicht bewusst ist. Bewusst-

seinsmässig ist er von den psycho-physischen Vorgängen ebenso unberührt wie der Spiegel gegenüber dem gespiegelten Objekt, die Projektionsleinwand gegenüber dem projizierten Objekt oder die Fotoplatte gegenüber dem Lichteinfall.¹⁶⁹

Je nach Lehrtradition (sampradāya) und Lehrmeistergenealogie (guruparamparā) sowie in Übereinstimmung mit seiner Verwirklichung einer letzten Wirklichkeit, die seinen Status in jeglicher Hinsicht bedingt, gilt der jīvanmukta als muni, "Schweiger"¹⁷⁰, ṛṣi, "Seher", brahma-niṣṭha, "der im brahman steht", sthita-prajña, "der von fester Erkenntnis ist", samādhimān, "der in der [höchsten] Versenkung absorbiert ist", oder ātma- bzw. brahma-jñānī. Insofern die Erkenntnis der ātman-brahman-Wirklichkeit die Hauptqualität des jīvanmukta darstellt, von der sich alle seine anderen Eigenschaften ableiten, wird die Charakterisierung jener letzten Realität immer auch Ausgangspunkt seiner Wesensbeschreibung und Seinsweise sein.

Einer der ältesten kategorischen Definitionen zufolge, ist der jīvanmukta und ātman-Kenner einer der empirischen Anschauung unvorstellbaren Bewusstseinswelt zuzurechnen, die von allen denkbaren Konditionierungen frei ist, insonderheit von den Gegensätzen der dualistischen Erscheinungswelt:

Und dieser ātman ist Damm und Scheideweg, damit diese Welten getrennt bleiben. Diesen Damm überschreiten weder Tag noch Nacht, weder Alter noch Tod, noch Schmerz, nicht gute Tat noch böse Tat.¹⁷¹ Alle Übel kehren vor ihm um, denn von dieser brahman-Welt sind die Übel verbannt. Darum wird ja, wer diesen Damm als Blinder überschritten hat, wieder sehend, wer verwundet war, wird heil, wer krank war, wieder genesen.¹⁷²

In vergleichbarer Weise stellt Tāntavarāyars Definition des jīvanmukta mehr als zwei Jahrtausende später dessen allerhabene, Raum und Zeit als auch gut und böse transzendierende Seinsweise heraus. Wenngleich aufgrund von teilweise anderen Kriterien, bezeugt er denselben, durch nichts in der Welt konditionierten, absoluten Stand:

An das Vergangene denken sie nicht; über das Künftige sinnen sie nicht; was eben vor ihren Augen steht, geniessen sie. Wenn die Mittagssonne als Ambrosia vom Himmel schösse, ja wenn selbst ein hingeschiedener Leichnam wieder zu leben anfinge: sie sehen auf nichts mit Verwunderung, sie nennen nichts gut oder böse, - die Lebens-Erlösten, die sākṣin-artigen¹⁷³, Gleichmassvollen.¹⁷⁴

Erwähnenswert ist hier die Gleichgültigkeit, ja "Immunität" des jīvanmukta gegenüber der Versuchung durch übernatürliche Erschei-

nungen und auch durch paranormale Kräfte (siddhi), wie uns eine Reihe von Texten glauben machen. Im Yogavāsistha, zum Beispiel, finden sich sogar Stellen, die den jīvanmuktā nicht nur für unerschütterlich gegenüber und frei vom Verlangen nach siddhi halten, sondern diese überhaupt für ausserhalb des vom ātma-jñānī als wirklich erfahrenen Seinsbereiches erklären.¹⁷⁵

Frei von Verlangen, Eigennutz und Selbstsucht (nir-ahamkāra) ist der jīvanmukta in einen beseligenden Frieden (śānti) eingegangen, in dem er wunschlos glücklich¹⁷⁶, "in sich selbst und durch sich selbst befriedigt"¹⁷⁷, gleich einem Zeugen¹⁷⁸ von jeglichem Geschehen und Wandel ebenso wie von jeder Eigentätigkeit unberührt bleibt. Frei vom Hang an die Früchte seiner Werke, "in der Tätigkeit [der guṇa¹⁷⁹] Untätigkeit und in der Untätigkeit [des von jenen unberührten Selbst] Tätigkeit" sehend, wird er nach Kṛṣṇas Lehre in der Bhagavadgītā weder gebunden noch handelt er in Wirklichkeit, selbst wenn er in Tätigkeit begriffen ist.¹⁸⁰

Die permanente Verankerung des jīvanmukta in der ātman-brahman-Wirklichkeit und seine resultierende Einheitsschau, aufgrund derer "er sich selbst in allen Wesen wohnen sieht und alle Wesen in sich selbst"¹⁸¹, verbürgen für ein indolentes und überethisches, doch nicht gefühlloses oder unmoralisches Verhalten. Laut Sureśvaras Naiskarmyasiddhi¹⁸² zeichnet sich sein Verhalten durch Gleichmut und Unparteilichkeit gegenüber Übeltätern und Verwandten wie gegen sich selbst aus. Wie er in der Selbst-Erkenntnis den einzigen Gegenstand seiner Tätigkeit sieht¹⁸³, ist sein Verhältnis zur Welt durch völlige Losgelöstheit bestimmt, die sich in ihrer gemässigten, verinnerlichten Form mit dem Gesellschaftsleben arrangiert, in ihrer asketischen Ausprägung aber zu sozialer Abkapselung bis hin zu asozialem Verhalten führen kann. Das Thema des in der Welt, doch ohne innere Verwandtschaft und Bindung lebenden jīvanmukta wird in der Literatur anhand des hamsa, der Wildgans, welche Milch aus einem Gemisch mit Wasser zu trennen vermag, anhand des cātaka-Vogels¹⁸⁴, der sich angeblich allein von Regentropfen ernährt, oder vermittels des im Wasser liegenden, gleichwohl von diesem unberührten Lotus oder wasserabstossenden Lotusblatt versinnbildlicht. Das Kaivalyanavanītam, zum Beispiel, verkündet:

Wie Wassertropfen auf dem Lotusblatt, so verkehren sie mit der Welt. Sie verstellen sich zu Toren; sie zeigen nicht ihre Wissens-Tüchtigkeit¹⁸⁵; ja selbst zu Stummen werden sie, die innerlich von Wonne durchdrungenen Lebens-Erlösten.¹⁸⁶

Manu dagegen vertritt in seiner Definition des jīvanmukta¹⁸⁷, die alle Kennzeichen des klassischen, ausserweltlichen samnyāsa-Ideals¹⁸⁸ trägt – eine Tonscherbe als Bettelgeschirr, Baumwurzeln als Lagerplatz, rauhe, abgetragene Gewänder, beständiges Einsiedlerleben in völligem Schweigen und Gleichgültigkeit gegenüber allem – , die andere, anachoretische Lebensweise des Lebenserlösten. Damit lässt er diese, wie schon jene des samnyāsī, nicht als Ausdruck der Vollkommenheit, sondern als Mittel zur Vervollkommnung erscheinen.

Seiner sozial indifferenten bzw. äusserlich zuweilen als asozial erscheinenden Lebensweise ungeachtet, ist der authentische jīvanmukta in Wirklichkeit, das heisst aus der Sicht seiner Verankerung in der höchsten Realität, weder ein Feind der Welt noch herzlos, sondern über sein Einheitsbewusstsein mit dem universalen Sein aufs engste mit ihr verbunden. Denn wie uns Tāntavarāyar lehrt:

Der Weise (ñāni) ist īśa¹⁸⁹ sowohl,
als die Vielheit der jīva¹⁹⁰,
ja die ganze Welt.^{190a}

Seine Immunität gegenüber den Einflüssen der Erscheinungswelt, die auf höchster Stufe auch ohne äussere Entsagung gegeben ist, ist in höherem Sinne also nicht als Absage an die Welt zu werten, sondern vielmehr als Ausdruck einer inneren, mystisch-transzendenten Verbindung mit ihr zu verstehen, die dem gesamten Universum unterschiedslos nur zu gute kommt:

Die Tätigkeit der Weisen ist der Welt Wohltat¹⁹¹. Ein anderer Gewinn wird ihm [dem Weisen durch seine Tätigkeit] nicht zu Teil; es erwächst ihm aber daraus auch kein Schmerz.¹⁹²

Ramaṇa seinerseits vergleicht das innerlich unbeteiligte, doch willfährige, den Wünschen der Welt gerecht werdende Verhalten des jñānī mit dem jener Berufsleute, die bei Sterbefällen herbeigerufen werden, um gegen Entgelt mit gekonntem Wehklagen und Tränenausbrüchen der (zuweilen fehlenden) Familientrauer gegen aussen konventionellen Ausdruck zu verleihen:

Er hält den Takt zu jeder Melodie, die gesungen wird. Da er wohlerfahren ist, ist ihm nichts unbekannt, und geht, wohin auch immer er gerufen wird. Er legt jeden Mantel um, den zu tragen er gebeten wird. Alles geschieht um anderer willen¹⁹³, da er nichts für sich selbst begehrt.

In demselben Zusammenhang lässt der Weise allerdings durchblicken – und darin liegt sein Beitrag zum Verständnis des jñānī und seiner selbst – , dass die freie Verfügbarkeit über diesen ein zweiseit-

diges Schwert ist, indem sie zur Befriedigung minderwertiger Ziele verleiten und der verfügbaren Welt zum Schaden gereichen kann:

Seine [des jñānī] Tätigkeit richtet sich nach dem Begehren des Bittstellers. Deshalb muss man sich hinlänglich darüber im klaren sein, was [im Umgang mit ihm] als wünschenswert und was als verwerflich zu gelten hat.¹⁹⁴

Diese zentralen Aussagen des Maharṣi, in welchen er sein funktionales Selbstverständnis in seltener Weise offenlegte, haben wir bei der Bewertung seiner Verhaltensweise gegenüber und seiner Wirkung auf die Welt im Allgemeinen und auf die Schülerschaft im Besonderen stets vor Augen zu halten.

Die aus empirischer Perspektive letztlich undurchschaubare Wechselbeziehung zwischen dem jīvanmukta und der Welt fasst das Kulārṇavatantra folgendermassen zusammen:

Zum Nutzen der Welt [und] nicht aus [persönlichem] Verlangen macht der yogī von den Sinnendingen Gebrauch; allen Menschen beistehend, spielt er auf der Erde.¹⁹⁵

Die Worte des Maharṣi als auch das einleitende Zitat aus dem Nirvāṇaṣṭaka, den "Acht [Versen] über das Verwehen [der Individualität]", welches Śaṅkara zugeschrieben, Ramaṇa wie auf den Leib zugeschnitten ist, verdeutlichen jedoch hinlänglich, dass der jīvanmukta oder jñānī nicht als Erlösergestalt, als Guru oder bodhisattva verkannt werden darf. Sein universales, īśvara ebenbürtige Bewusstsein ist lediglich Zeichen für die Erfüllung seines persönlichen Lebenszweckes, der eine individualsooteriologische Zielsetzung darstellt.

b. Ramaṇa

Im Hinblick auf unsere Untersuchung der wesenhaften Heilsstrukturen in Ramaṇa Maharṣis Wirkungskreis legt sich eine Betrachtung der heilsgeschichtlichen Umstände und Merkmale seiner jīvanmukti nahe. Denn, wie wir aufgrund der traditionellen Funktion des Guru-Instituts¹⁹⁶ annehmen können, besteht die Hauptaufgabe des Guru in der Übertragung oder Erweckung der von ihm selbst gemachten Heilserfahrung, das heisst im Rahmen des von ihm selbst durchlaufenen Heilsweges und unter Nutzenanwendung des dabei erworbenen praktischen Heilswissens.

Auf dem Hintergrund unserer bisherigen Diskussion von Ramaṇas Erleuchtung und des traditionellen jñāna-Weges zur jīvanmukti ergibt sich in Bezug auf die Umstände seiner Heilsverwirklichung

folgender Tatbestand: Aus religionshistorischer und religionspsychologischer Perspektive sind zwar Vorboten und bedeutsame Begleitumstände seines spirituellen Durchbruchs zu erkennen – insbesondere seine Auseinandersetzung mit dem Tod seines Vaters und sein auffälliges Schlafverhalten –, doch vermögen dessen Auslösefaktor – die plötzliche, akute Todesfurcht –, Ramaṇas (entscheidende) Reaktionsweise in der spontanen Zufluchtnahme zur fragend-intuitiven Selbst-Ergründung und die ungegenständliche Natur der Transzendenzerfahrung, kurz die zugrundeliegende Antriebskraft, durch jene nicht schlüssig erklärt werden.¹⁹⁷ Aus der Sicht der traditionellen Laufbahn des jīvanmukta stellen wir fest, dass die der Selbst-Verwirklichung vorangehende Lebensperiode Ramaṇas keinerlei Anzeichen enthält, die mit dem von der jñāna-Tradition vorgesehenen Heilsweg, oder auch nur mit einzelnen Wegstufen desselben, in Verbindung gebracht werden könnten.¹⁹⁸

Dieser Tatbestand in Anbetracht der Ermangelung einschlägiger Auslösefaktoren seiner Selbst-Verwirklichung und jīvanmukti hat zur verbreiteten Auffassung geführt, dass Ramaṇa jeglicher Umweg über den langwierigen psychischen Läuterungsprozess und die mühevollen Absolvierung von rituellen und devotionalen Vorstufen erspart geblieben sei und ihm entgegen allen soteriologischen Vorstellungen, Geboten und Zeugnissen der hinduistischen Tradition die erlösende Erkenntnis direkt zuteil geworden sei; das heisst ohne (formelle oder informelle) Initiation (dīksā) in eine religiöse Schul- (sampradāya) und (oder) Meistertradition (guruparamparā) und ohne daran anschliessende angestrengte Körper-, Verhaltens- und Geistesschulung (sādhana, abhyāsa) unter Anleitung (upadeśa) und Führung eines Guru. Diese nicht grundlegend falsche, doch einseitig-positivistische Auffassung ist jedoch unter Einbezugnahme von autobiographischen Zeugnissen und religionsinternen Vorstellungen in fast allen Punkten erheblich zu modifizieren.

Als sich um den Weisen eine stetig wachsende āśrama-Gemeinschaft gebildet hatte, die sich als seine Schülerschaft verstand, gab jener einseitig-empirische Tatbestand und Standpunkt im Hinblick auf Ramaṇas Guru-Identität selbst in Schülerkreisen immer wieder Anlass zu Unsicherheit und Kontroversen. Trotz gelegentlichen Hinweisen und einigen kategorischen Entgegnungen vermochte der Mahārṣi die verbreitete Auffassung, dass er das Guru-Institut für nicht (unbedingt) erforderlich halte, nie ganz auszumerzen. Im Gegenteil nährte er den Zweifel an seiner vermeintlichen Ab-

lehnung des Guru-Instituts für sich selbst und die geistige Entwicklung überhaupt durch die seiner tatsächlichen Selbst-Erfahrung und Identität entsprechende monistische Advaita-Haltung und die explizite Aussage, weder ein Guru zu sein, noch Schüler zu haben.

Als Mitte der dreissiger Jahre ein Prozess gegen Ramaṇa angestrengt worden war und er zwecks Abklärung seiner juristischen Richtigkeit einer längeren Befragung (Fr.) in Bezug auf seine Funktion und seinen sozialen und religiösen Status unterzogen wurde, gab er einige der für sein Selbstverständnis grundlegendsten Antworten. Auf die Frage, ob er Unterweisung (upadeśa) erteile oder je solche gegeben habe, antwortete der Maharṣi (M.) dem Untersuchungsausschuss:

M. : Besucher stellen Fragen und ich beantworte sie, so gut ich kann. Es liegt an ihnen, wie sie meine Worte auffassen.

Fr.: Ist es Unterweisung?

M. : Wie vermag ich zu sagen, wofür andere das halten?

Fr.: Haben Sie Schüler?

M. : Ich erteile keine [formelle] Unterweisung [bzw. Einweihung: dīksā] nach ritueller [d.h. traditioneller] Art mit Ritualgegenständen, pūjā, Einflüstern [eines mantra] usw. Der Betreffende mag sich als mein Schüler oder Verehrer bezeichnen; ich betrachte niemanden als solchen. Weder habe ich jemals bei jemandem um Unterweisung [bzw. Einweihung] nachgesucht, noch erteile ich solche. Weder befürworte ich, noch widerspreche ich, wenn Leute sich meine Schüler nennen. Aus meiner Sicht sind alle gleich. Sie halten es für richtig, Schüler genannt zu werden. Was sollte ich ihnen [dann] sagen? Ich [für mich] nenne mich weder Guru noch Schüler.¹⁹⁹

Maharṣis Bekenntnis zur sozialen Identität des atyāśramī, "dessen, der jenseits der [vier] Lebensstufen [und Kastenunterscheidungen] steht" – und damit auch jenseits von Weltverneinung und Weltbejahung, wieder aufgreifend, stellt ihm der Ausschuss bei der zweiten Einvernahme die Frage:

Fr.: Für jeden āśrama gibt es einen Guru. Gibt es [auch] einen Guru für den atyāśrama? [über dessen Existenz sich der Ausschuss unwissend gezeigt hatte!]

M. : Ja.

Fr.: Aber Sie räumen doch keinen Guru [für sich] ein?

M. : Es gibt für jedermann einen Guru. Auch für mich räume ich einen Guru ein.

Fr.: Wer ist Ihr Guru?

M. : Das Selbst.

Fr.: [Offensichtlich über der unpersönlichen Antwort irritiert:] Für wen?

M. : Für mich selbst. Der Guru kann innen oder aussen sein; er kann sich im Innern offenbaren oder von aussen mit einem in Verbindung treten.²⁰⁰

Mit der Berufung auf das unpersönliche Selbst als (inneren) Guru²⁰¹ gab Ramaṇa nicht nur eine seiner spirituellen Erfahrung und seinem sozialen Status kongeniale Antwort, sondern verblieb zugleich im Rahmen seiner angestammten Tradition. In der sogenannten Uddhava-gītā des Bhāgavatapurāṇa stellt es Viṣṇu-Kṛṣṇa sogar als geläufig heraus, dass sich Menschen aus eigenem Bemühen heraus aus dem Geburtenkreislauf zu befreien vermöchten, da sich der Mensch dadurch auszeichne, dass der ātman sein Guru sei.²⁰²

Ramaṇas advaitisches Guru-Bekenntnis wird durch einen anderen Dialog ergänzt, in dem Dilip Kumar Roy, ein bekannter kīrtana-Sänger, seinen upaguru²⁰³ Ramaṇa mit dessen vermeintlicher Ablehnung des Guru-Instituts und der Auffassung seines Guru, Aurobindo Ghose, konfrontiert, dass ein spiritueller Herkules wie der Maharṣi keines Guru bedürfe:

M. : Ich habe nie gesagt, dass ein Guru nicht notwendig sei. – Alles hängt davon ab, was du unter einem Guru verstehst. Er braucht nicht in menschlicher Gestalt [gegenwärtig] zu sein. Dattātreyā hatte vierundzwanzig Guru: die fünf Elemente – Erde, Wasser, etc.²⁰⁴; das heisst, dass jeder [belebte oder unbelebte] Gegenstand dieser Welt sein Guru war.²⁰⁵ Ein Guru ist unbedingt notwendig. Die Upanisaden bedeuten, dass nur ein Guru den Menschen aus dem Dickicht des Verstandes und der Sinneswahrnehmung heraufführen könne. Also ist ein Guru erforderlich.

Fr.: Ich meine einen menschlichen Guru; einen solchen hat der Maharṣi nicht gehabt.

M. : Ich mag einmal einen gehabt haben. Aber habe ich nicht Hymnen an Aruṇācala gesungen? Was ist ein Guru [überhaupt]? Guru ist Gött oder das Selbst.²⁰⁶

Die zitierten Gespräche lassen keinen Zweifel daran offen, dass Ramaṇa Maharṣi das Guru-Institut nicht nur in formlosem, advaitischem Sinne als für jede Heilsverwirklichung bindend erachtete, sondern dieses, wengleich in verinnerlichter, vergeistigter Form, ebenso für sich selber beanspruchte; sei es in form- und namenloser Gestalt als immanentes Selbst, sei es in persönlicher Gestalt der göttlichen Wesenheit Aruṇācala. In seiner berühmten Hochzeitsgirlande für Aruṇācala, den er in der empirischen Wirklichkeit mit dem "Berg der Morgenröte" identifizierte, singt er:

O Aruṇācala,
Zerstöre alle meine Fehler und schenke mir Tugenden,
Verfüge über mich [wie über einen Diener] und
Leuchte mir als mein Guru!²⁰⁷

Rückblickend kann dann jene beiläufige Äusserung des Gottesnamens "Aruṇācala"²⁰⁸, der ihn seit seiner Kindheit von innen erhellte, als informelle dīkṣā²⁰⁹ und die unmittelbare Erfahrung der Aruṇācala-Wirklichkeit im sanctum sanctorum des Haupttempels und in Gestalt des Berges als upadeśa verstanden werden:

Wortlos [zu mir] sprechend: Verharre im Schweigen!²¹⁰
Bist du stumm dagestanden,

Aruṇācala!²¹¹

Mit Ramaṇas monistischem Bekenntnis zu einem Guru, und damit auch zu dīkṣā und upadeśa, ist freilich noch nicht geklärt, warum ihm jegliche Läuterungszeit und Geistesdisziplin erspart geblieben ist. Als typischer sahaja-jñānī zwar alle Kennzeichen der jīvanmukti tragend, scheint seine für den Weg des jīvanmukta so untypische, mühelose Verwirklichungsweise ihn nicht als solchen zu erweisen. Freilich hilft hier auch der Volksglauben nicht weiter, der in Ramaṇa einen avatāra, insbesondere von Skanda-Subrahmaṇya²¹², erkennen will. Denn der "[Teil-]Abstieg" eines Gottes – ursprünglich nur im Viṣṇuismus beheimatet²¹³ – zeichnet sich neben einem ausgeprägten kosmischen Sendungsbewusstsein durch geburtliche, eben göttliche Vollkommenheit aus, welche weder bei Ramaṇa noch bei den jīvanmukta gegeben ist. Diese erlangen erst nach dem Durchlaufen des Geburtenzyklus, das heisst nach vielen Existenzen der läuternden, yogischen und denkerisch-intuitiven Bemühung, Vollkommenheit und gnostische Erkenntnis.²¹⁴ Ausserdem haben sie selbst in ihrer Eigenschaft als Selbst- und Gottverwirklichte nicht unbedingt eine soziale oder soteriologische Funktion zu erfüllen.²¹⁵

Dieser Hinweis auf die Reinkarnationstheorie und den karmischen Kausalnexus, der aus der Sicht der indischen Hochreligionen über die biologisch-physikalische Ebene hinaus ebenso im Bereich der Sprache, des Fühlens und Denkens wirksam ist, eröffnet dagegen unserem hermeneutischen Bemühen eine neue Perspektive. Statt Ramaṇas Selbst-Verwirklichung am abendländischen Kausalitätsverständnis zu messen und den einen oder anderen Begleitumstand als direkten Auslöschungsfaktor überzubewerten, oder aber den völlig uneinsichtigen Schluss zu ziehen, dass sich seine Erleuchtung zufällig und unabhängig von kulturellen und individuellen Voraussetzungen ergeben habe, erscheint es hier angebracht die empirische Betrachtung durch die religions-

interne Sicht zu ergänzen. Auch Ramaṇa nimmt den oben paraphra-
sierten Standpunkt der Bhagavadgītā auf, wenn er die Vernichtung
des Ego oder mukti als einen Gnadenakt Gottes darstellt, der nur
jenen zuteil werden könne, die in diesem oder in früheren Leben
bereits alle notwendigen Vorstufen und sādhana-Disziplinen durch-
kämpft hätten.²¹⁶ Seine im oben zitierten Gespräch mit Roy ge-
machte Andeutung, dass er früher einmal, das heisst in einer
früheren Existenz, einen menschlichen Guru gehabt habe, lässt
schliesslich durchblicken, dass auch Ramaṇa der traditionellen,
gleichsam gesetzmässigen Wegstufen nicht entbehren konnte. Auf
die persönliche Erfahrung jenes Gnadenaktes spielte er einmal
an, als er eine ungewöhnlich lange Kritik an der Gelehrsamkeit
und am Philosophieren mit den Worten abschloss:

Ich war wirklich vom Glück begünstigt, dass ich mich nie
damit [dem Philosophieren] beschäftigt habe. Hätte ich
mich auf diese Dinge eingelassen, so wäre ich in bestän-
diger Verwirrung und hätte es kaum zu etwas gebracht;
doch meine pūrvāh vāsanāh²¹⁷ haben mich direkt zur Such-
frage "Wer bin ich?" geführt. Das war wirklich Glück!²¹⁸

Für diesen Gnadenakt macht der Heilige in seinen Hymnen natürlich
Aruṇācala verantwortlich, der ihn in Gestalt von Vater und Mutter
von Geburt an behütet und zu sich gezogen habe noch bevor er im
Meer der Welt-Illusion (jagan-māyā) ertrunken sei.²¹⁹

Nur aus empirischer Sicht gilt also, dass Ramaṇa, allen gängigen
Vorstellungen der traditionellen Heilsverwirklichung im Hinduismus
zuwider, weder einen menschlichen Guru gehabt hat, noch in herkömm-
licher Art und Weise initiiert und unterwiesen worden ist, sowie
keinerlei Läuterungsprozess und sādhana – nicht einmal die spontane,
mühelose Todesmeditation²²⁰ – weder zuvor noch nachher durch-
laufen hat, und praktisch unabhängig von soziokulturellen Kon-
ditionierungen auf autodidaktischem Wege – wie durch sich selbst
eingeweiht – das absolute Sein verwirklicht hat. Aus dieser Per-
spektive kann mit Mees²²¹ postuliert werden, dass Ramaṇa die
Hand auf sein spirituelles Erbe gelegt hat, lange bevor er wusste,
dass ein solches überhaupt vorhanden war, da er jenes intuitiv,
aus und durch sich selbst (er)kannte und es sich ohne irgendwelche
Formalitäten zu eigen machte und ohne irgendwelche Richtlinien mit
auf den Weg bekommen zu haben. Man wird jedoch der Schlussfolge-
rung dieses Indologen und Schülers nicht beipflichten können, dass
Ramaṇas Verwirklichungsweise in der Hagiographie einzigartig sei
und der Weise als "eine Klasse für sich" einzustufen sei. Aufgrund
der quietistischen Natur seiner Heilsverwirklichung finden sich

zwar in der Geschichte nur wenige vergleichbare Erleuchtungswege und Transzendenzerfahrungen explizit verzeichnet, doch zeigen einige Parallelen, dass jene nicht als absolute Ausnahmeerscheinung gewertet werden darf.

Godman²²², zum Beispiel, hat auf deutliche Parallelen zur - ihm zeitgenössischen - bengalischen Heiligen Bramagna Mā (1880-1934) und deren Erkenntnislehre und gnostischen Selbst-Verwirklichung hingewiesen. Angefügt werden kann die - allerdings graduelle - Erleuchtung der ungebildeten Ānandamayī Mā (1896-1982), welche, wie jene Bramagna Mas, ebenfalls ohne ersichtliche äussere Hilfe durch einen Guru oder durch die Kenntnis einschlägiger Traditionsschriften zustande kam und einen einzigartigen Fall der Selbsteinweihung darstellt.²²³ Ramaṇas "plötzliche" Erleuchtung kann ferner mit jener des ṛṣi Vāmadeva verglichen werden, der schon im Mutterleib sämtliche Geburten der Götter (und seiner selbst) geschaut haben soll und gleich nach der Geburt, mit der sich sein prārabdha-karma offensichtlich erschöpft hatte, "wie ein Adler" (in die brahman-Welt) emporgestiegen und unsterblich geworden sein soll.²²⁴

Wie bereits vermerkt, kann hier kein wissenschaftlicher Nachweis für Ramaṇa Maharṣis "Erlösung bei Lebzeiten" geboten werden, eine Aufgabe, welche immer ein fragwürdiges, mit allen erkenntnistheoretischen Problemen empirischer Forschung belastetes Unterfangen sein wird. In Verbindung mit der teils beschreibenden, teils analysierenden Darstellung seiner Durchbruchserfahrung und endgültigen Verankerung im Selbst sollte jedoch hinlänglich deutlich geworden sein, warum seine Existenz als mit ich-bezogenem Wünschen, Wollen, Fühlen und Denken behaftetes Einzelwesen mit seiner Ankunft in Tiruvannamalai als erloschen betrachtet werden kann. Aus unserer religionspsychologischen Perspektive ging mit der Todeserfahrung die Geschichte des Veṅkatarāman von Tirucculi einem Ende entgegen und nach einer sechswöchigen Übergangs- oder Stabilisierungszeit²²⁵ in der mystischen Verschmelzung mit Aruṇācala in eine Geschichte des überpersönlichen Schweigens und Selbst-Seins. Mit Rengarajan²²⁶ wird sich "jede weitere Geschichte aus den persönlichen, wahren und dann und wann erfundenen Geschichten jener zusammensetzen, welche den magnetischen Augen dieses Mystikers begegnet und unter seinen Einfluss gekommen sind". Der Ramaṇa-Biograph Swaminathan bezeichnet daher die Lebensgeschichte des Maharṣi geradezu als "die Geschichte seiner Verehrer und die Geschichte der ganzen Welt"²²⁷. Es braucht dann nicht

mehr eigens betont zu werden, dass unsere anschliessende Darstellung der zweiten Lebensperiode Ramaṇas als jñānī und jīvanmukta aus der dualistischen Sicht des Wissenschaftlers seiner absolut-monistischen Sicht und überweltlichen Seinsweise kaum gerecht werden kann.

2. ABSCHIED VON DER WELT UND UNFREIWILLIGE RÜCKKEHR

A. Unbedingte Selbst-Versunkenheit und gewaltsame Lebenserhaltung

Zerreiße dieses Gewand und setze mich aus, nackt und bloss;
Kleide mich dann mit dem Gewand deiner Gnade,
Aruṇācala!¹

Noch am Tag seiner Ankunft liess sich Ramaṇa auf ein diesbezügliches Anerbieten hin kahlscheren und legte für immer das letzte Geld aus der Hand sowie seine Brahmanenschnur und die ihm standesgemässen Kleider ab. An deren Statt trug er fortan, das heisst für die restlichen gut dreiundfünfzig Jahre seines Lebens, lediglich einen Lendenschurz (kaupīna). Damit hatte er, wenn auch auf unkonventionelle und informelle Art und Weise, einige der wichtigsten Initiationshandlungen vollzogen, die beim Übertritt in den ausserweltlichen Stand des saṃnyāsī, "dessen, der alles von sich wirft", üblich sind. Dementsprechend kann Ramaṇas Lebensform auch mit keiner der späteren, selbst immer wieder umstrittenen saṃnyāsa-Klassifikationen auf einen Nenner gebracht werden² und repräsentiert in seiner Frühzeit in Tiruvannamalai eine vorbrahmanische bzw. vorlegalistische saṃnyāsa-Form, die jener des ṛg-vedischen muni nahekommt (siehe unten). Der saṃnyāsī war ursprünglich kein sādhaka, "[geistig] Strebender", sondern siddha, "Vollendet", und atīvarnāśramī, das heisst einer, der das Ziel der klassisch-hinduistischen Menschenbildung, ātma- bzw. brahma-jñāna und die daraus resultierende Befreiung von Individualität, sozial-ethischer Klassifikation und Regulation, verwirklicht hat.³

Während den ersten zweieinhalb Jahren seiner spirituellen Wiedergeburt gleichsam vegetierte der junge Heilige wie von der inneren Wirklichkeit verschlungen und unter äusserster Vernachlässigung körperlicher Bedürfnisse als zumeist schweigender, bewegungsloser Entsager in verschiedenen Tempeln, unter Bäumen und in Hainen. Vorerst blieb er innerhalb des weitläufigen Haupttempels, wo er bald im Pātāla-Tempel, einem kleinen, von Ungeziefer bedeckten,

unterirdischen Schrein, vor den Streichen und Steinwürfen einiger Schelme Zuflucht suchte.

Von jener Anfangszeit, in der er sich – wie auch später in Gurumūrtam und an anderen Orten – über alle irdischen Bedingungen erhaben zeigte, berichtete er:

Wenn ich je die Augen öffnete, wunderte ich mich, ob es Tag oder Nacht war. Ich hatte kein Essen und keinen Schlaf.

Darauf fügte er erklärend hinzu:

Aber freilich ist es nur dann möglich, ganz auf Schlaf und Nahrungsaufnahme zu verzichten, wenn man in unbeweglicher Geisteskonzentration versunken ist.⁵

Nach wenigen Wochen wurde Ramaṇa in jenem verliesartigen Tempel mit von Ameisen und Gewürm herrührenden, offenen Schenkelwunden entdeckt und ~~ohne dass er dabei aus der Versenkung aufgewacht wäre~~ – von sādhus an einen saubereren Ort im Tempelbezirk gebracht.

Schweigen war der spontane Ausdruck seines Selbst-Seins oder inneren mauna, da kein Ego oder "Ich-Gedanke" mehr vorhanden gewesen wäre, um willentlich Gedanken und Worte hervorzubringen oder um ein Bedürfnis und eine Notwendigkeit für sprachliche und denkerische Betätigung zu schaffen. Zum Schutz vor Unbill jeder Art machte sich Ramaṇa aber von jener Zeit an auch das äussere Schweigen bewusst zunutze. Das Beispiel eines schweigenden sādhu überzeugte ihn von der Wirksamkeit dieser Praxis, um unbehelligt zu bleiben. Die Leute verkannten ihn indessen als tatsächlichen maunī, das heisst als einen, der für eine bestimmte Zeit ein Schweigegelübde (mauna-vrata) abgelegt hat. Diesbezüglich erklärte der Heilige später:

Es war kein Gelübde. Ich blieb einfach still, sprach [jedoch], wenn es erforderlich war.⁶

Anfänglich wurde der an Ort als "Brāhmaṇa-" und "Maunī-Svāmī" bekannte Ramaṇa zudem ob seines verwahrlosten und übelriechenden Körpers gemieden und seiner Körperstarre wegen von vielen mit lebloser Materie (jada) verglichen und für besessen erklärt. War er zu solchen Zeiten gerade im Körperbewusstsein, soll er sich über derlei Gerede amüsiert und gewünscht haben, dass die ganze Welt von dieser sogenannten Besessenheit überkommen würde.⁷ Was als dämonische Besessenheit, willentlicher Akt äusserster Selbstkasteiung (tapas) oder vorbildliches Streben nach geistiger Selbstvervollkommnung (sādhana) erschien und missverstanden wurde, war aber in Wirklichkeit die natürliche Folge vollständiger Selbst-

und Körpervergessenheit⁸. Dies machte Ramaṇa selber mit folgenden
Worten deutlich:

Als ich mit geschlossenen Augen dasass, sagten die Leute, dass ich mich in samādhī⁹ befände. Als ich nicht sprach, sagte man, dass ich ein Schweige-gelübde abgelegt hätte. In Wirklichkeit tat ich nichts. Eine höhere Macht nahm von mir Besitz – und ich war ihr völlig ausgeliefert.¹⁰

Anlass zu diesen und ähnlichen Missverständnissen gibt eine Fülle traditioneller Texte, welche die Anschauung vertreten, dass die Heilsverwirklichung nur über äussere, ausserweltliche Askese erwirkt werden könne und dass der geistige Fortschritt in erster Linie an deren Intensität und Rigorismus zu bemessen sei.¹¹ Bezeichnenderweise war es Ramaṇas tapas, die äussere, sekundäre Erscheinungsform seiner primären, inneren ātman-Erfahrung – und nicht diese selber, – die den Heiligen berühmt machte und über Jahrzehnte hinweg für die Massen als Hauptanziehung wirkte.

Ramaṇas anhaltende vollkommene Indifferenz gegenüber der Aussenwelt wie gegen sich selbst kann als lebendige Illustration für die in der Bhagavadgītā gegebene Umkehrung der Bewusstseinslage des wahren yogī herangezogen werden:

Wo es Nacht für alle Wesen ist, da wacht der Selbstbeherrschung übende (samyamī); wo die Wesen wachen, da ist es Nacht für den erkennenden Weisen (muni).¹²

Derselbe Text bietet sich umgekehrt als Erklärung für seine übermenschliche Indolenz an, welche zeitlebens ein hervorstechendes Merkmal seiner Lebensweise war und in seiner Todeskrankheit ihren Höhepunkt erfuhr:

Nach dessen Erreichung [des Zustandes des endlosen Glücks] man keinen andern Besitz höher schätzt als diesen, und in dem weilend man selbst durch einen grossen Schmerz nicht [mehr] aus seiner Ruhe gebracht wird,

dieser [Zustand], die Loslösung von der Verbindung mit dem Schmerz, [...] wird Versenkung (yoga) genannt.¹³

In der für die Vīraśaiva-Heiligen Karnātakas typischen devotionalen vacana-Poesie schliesslich findet sich bei Mahādēviyakka in unnachahmlicher Ausdruckskraft eine Erklärung für Ramaṇas selbstzerstörerisch anmutende Körper- und Lebenshaltung; sie trifft jedoch den Kern des überweltlichen Lebensgefühls im Hinduismus ganz allgemein:

iamus trifft:

Who cares
who strips a tree of leaf
once the fruit is plucked?
who cares
who strips a tree of leaf
once the fruit is plucked?

Who cares
who lies with the woman
you have left?

Who cares
who ploughs the land
you have abandoned?

After this body has known my lord
who cares if it feeds
a dog
or soaks up water?¹⁴

Ramaṇa hatte im Angesicht des Todes den rein geistigen Sinn des menschlichen Daseins erkannt, und für dessen endgültige Verwirklichung und Erfüllung schien ihm kein Opfer zu hoch zu sein, auch nicht jenes des materiellen und letztlich unwirklichen Lebens.¹⁵

In Wahrheit aber war es ihm gleichgültig, ob der Körper weiterexistierte oder nicht, und er unternahm auch keinerlei Anstrengung, um ihn zu unterhalten oder gar wieder gesellschaftsfähig zu machen.¹⁶ In der Rolle von Aruṇācalas "Schüler" aber machte er die Wesenheit des Berges dafür verantwortlich, dass er seinen Selbsterhaltungstrieb verloren hatte und ein Taugenichts geworden war, und kommt zum Schluss, dass es (für alle Beteiligten) besser gewesen wäre, wenn er gestorben wäre als auf diese Art und Weise (weiter)zuleben.¹⁷

Der physische Tod war die natürliche Konsequenz und das rein geistige Sein die einzig kongeniale Daseinsform seines unbedingten, spontanen Inneseins der metaphysischen Wirklichkeit. Allein die Welt in ihrem blinden Unverstand, aber auch in ihrer leidenden Unerlöstheit, konnte dieser endgültigen "Befreiung vom Körper" (videhamukti) nicht stattgeben, so dass Ramaṇas zweite Lebens-

geschichte erst beginnen sollte; eine Geschichte, die aus unserer dualistischen Sicht die Wechselwirkung und Beziehung zwischen Geist und Materie oder zwischen grenzenlosem, universalem Sein und partikularer welt- und ichgebundener Kreatürlichkeit beinhaltet.

Nach der radikalen, rund zwei Jahre andauernden Selbst-Ver-schlungenheit zu schliessen, in der er nur sporadisch seines psychophysischen Daseins und der Umwelt bewusst war, dürfte sein Körper nicht lange überlebt haben, hätte jene in Gestalt von Tempelpriestern, sādhus und ersten Verehrern diesen nicht gewaltsam am Leben erhalten, und die rasch anwachsende Verehrerschaft ihn durch ihre zwingende Hingabe und massive Herausforderung nicht in ihren Bann gezogen und an die irdische Welt gefesselt. Aus religionspsychologischer Sicht kann das verbliebene prārabdha-

karma des jīvanmukta¹⁸ dafür verantwortlich gemacht werden, dass sich immer wieder jemand dazu einfand, um entweder bei Ramaṇas (seltenem oder schwachem) Körperbewusstsein oder aber unter Gewaltanwendung, indem er durch Schläge ins Körperbewusstsein gerufen wurde, sein physisches Überleben zu garantieren. Einem vom Heiligen bestätigten Bericht zufolge¹⁹, soll er fünf Minuten dafür benötigt haben, um einen Mundvoll herunterzuschlucken. Unter Verweis auf eine Stelle des Bhāgavatapurāṇa²⁰ und unter unverkennbarer Anspielung auf sein Selbst-Verständnis (in doppeltem Sinne des Wortes) machte er mehrmals deutlich, dass sich ein jñānī weder mit seinem Körper identifiziert noch sich für verkörpert betrachtet, ja diesen nicht einmal wahrnimmt. Einmal veranlasste er die Anwesenden sogar, die betreffende Stelle im Tamil- und Sanskrittext nachzuschlagen²⁰:

A person who has attained perfection in spiritual wisdom [and is absorbed in the bliss of the soul]²¹ is not conscious²² whether his transient body is in the sitting posture or standing, even though by means of that very body he has realized the essential nature of his ātman²³. He is unaware if his body comes or goes to any place according to his [Vf. prarabdha-]karma²⁴ or the will of the Lord²⁵, just as a man dead drunk with wine is not conscious whether his garment is on his person or has fallen off.

Verkörperte (jīvan-) und körperlose Befreiung (videha-mukti) bedeuten demnach keinerlei Veränderung im Bewusstseinszustand des jñānī, der in seiner Selbst-Identität durch keine Form oder Gestalt gebunden ist. Mit anderen Worten: Sie erscheinen nur aus der empirischen Sicht als verschiedene Daseinsformen.

Ramaṇas Schweigepraxis und einseitige, interesselose Umweltbeziehungen deuten darauf hin, dass er sich gegenüber Verehrungsbezeugungen gleichgültig verhielt und überhaupt jeglicher Gesellschaft soweit als möglich aus dem Wege ging. Seiner Weltflüchtigkeit und abstossenden Erscheinung dürfte es in erster Linie zuzuschreiben sein, dass ihn in der Anfangszeit nur ein alter Mann täglich aufsuchte und, laut Ramaṇa²⁶, allein seinen spirituellen Stand erkannt haben soll. Versuchungen, einem weitverbreiteten heilsgeschichtlichen topos²⁷, scheint auch unser Heilige ausgesetzt gewesen zu sein; freilich ohne ihnen zu erliegen. Jedenfalls räumte Ramaṇa selber diesbezügliche Zweifel aus. Was, zum Beispiel, seinen Kontakt zu einer jungen Tempeltänzerin und Prostituierten, einer devadāsī oder "Gottesdienerin", anbetraf, die eine grosse Hingabe an ihn entwickelt hatte²⁸, erklärte er freimütig²⁹:

Wir waren zuweilen ganz alleine [...]. Doch sie legte Speise in meine Hand und ich pflegte sie einzunehmen, ohne dass irgendwelche Hintergedanken in mir aufstiegen, obschon ich während einem Monat [...] unbekleidet war.

Da sein mit Krankheitserregern verseuchter Lendenschurz Wundstellen verursachte, hatte ihn Ramaṇa eine Zeitlang abgelegt. Seine Nacktheit unter dem iluppai-Baum (bassia longifolia) war zugleich ein Zeichen dafür, dass seine Selbst-Versunkenheit einen neuen Höhepunkt erreicht hatte. In dieser Phase wurde der junge Heilige einerseits durch die Zwangsernährung seitens jener devadāsī, andererseits durch die von Störefrieden beschützende Gegenwart eines in seiner Nähe lagernden Pilgers namens Uddandi Nāyaṇār von aussen gestützt. Mit dem Hinweis auf das nahende Kārttikeya Dīpam-Fest, das jährlich tausende von Wallfahrern anzieht, liess ihm ein Tempelpriester alsbald einen neuen Lendenschurz umbinden.³⁰ Die Ankündigung jenes Grossereignisses im Festkalender des Tempels mag den Ausschlag dafür gegeben haben, dass Ramaṇa, der wiederholt Opfer von Gewaltanwendungen geworden war³¹, etwa nach Ablauf eines Jahres seit seiner Ankunft den Tempelbezirk verliess. Er scheint die handfeste Einladung des Vorstehers des kleinen, vor der Stadt gelegenen Gurumūrtamaṭha mit einer entgegenkommenden Geste angenommen³² und sich von Uddandi Nāyaṇār, seinem ersten regelmässigen Gefährten, dorthinführen gelassen zu haben.

In der Tat konnte die ungestörte und friedvolle Atmosphäre jenes abgeschiedenen Tempels und anliegenden Mangohaines, in dem Ramaṇa die nächsten anderthalb Jahre zubrachte, seiner Selbst-Versunkenheit nur förderlich sein. Seine statisch-quietistische Lebensweise nahm nun immer deutlicher die Züge klassischer Entsagung Śivaitischer Prägung an. Ramaṇas Beschreibung zufolge³³ bestand er nur noch aus Haut und Knochen, indessen die verfilzten Haare und Nägel eine Länge erreicht hätten, die die Leute glauben liessen, dass er, wie Śiva-Dakṣiṇāmūrti, sehr alt an Jahren, wengleich jung in Erscheinung sei und dergestalt seit Jahrhunderten existiere:

Alle Knochen stachen heraus [...] Kein Magen war sichtbar; er haftete am Rückgrat, so weit war er zurückgegangen.³⁴ – Das Haar [...] war wie zu einem Korb verflochten. Kleine Steine und Staub hatten sich in ihnen festgesetzt, so dass der Kopf schwer wog.³⁵

Gleich Śiva, dem grossen yogī (mahāyogī) und Meister des Yoga (yogeśvara), war Ramaṇa sthānubhūta, "[unbeweglich wie] ein [Baum-] Stamm geworden"³⁶; seine unbewegte, an die Wand gelehnte Sitzhaltung hat bleibende Spuren hinterlassen. Wie später zwischen Kissen und Bettzeug im Skandāśrama, hätten sich rings um ihn herum Streifen-

hörnchen und Vögel eingenistet³⁷. Psychosomatische Erscheinungen dieser statischen Lebensweise waren seine Verstopfung und Schwindelanfälle, sobald er sich zu erheben versuchte. In demselben, erst vor wenigen Jahren veröffentlichten autobiographischen Bericht erklärte Ramaṇa zu seinem damaligen Hygiene- und Ernährungsverhalten³⁸:

Ich dachte nie daran, mich zu waschen, meine Zähne zu putzen oder sonst reinlich zu sein, selbst nach dem Stuhlgang. Mein Gesicht war verschmiert [...].^{38a}
Wenn jemand glaubte, dass ich Nahrung zu mir nehmen sollte und [mich] rief, streckte ich eine Hand aus. Was in sie fiel, nahm ich zu mir. Darauf wischte ich meine Hand am Haar oder am Körper ab, um erneut in meine ununterbrochene Versenkung zu fallen. [...] In diesem Zustand verbrachte ich einige Jahre nach meiner Ankunft.

Bereits in jener Anfangszeit prägen Ramaṇa die Grundzüge des altindischen Natur- und Tierheiligen³⁹, die, insbesondere was sein Verhältnis zum Tierreich anbelangt, ein lebenslanges Hauptmerkmal seiner Lebensweise bleiben werden. Er ruft das Bild der ṛgvedischen muni in Erinnerung, die langhaarig und in Schmutzgewänder gekleidet, die Gesinnung von Göttern und Tieren kennend und den Wind, ihr geistiges Medium, "besteigend", der Welt verkünden⁴⁰:

Nur unsere Leiber nehmt ihr Sterblichen wahr.

Mehr als dreitausend Jahre später finden wir für diese Anspielung auf eine übernatürliche Existenzweise bei Ramaṇa eine plausible Erklärung. Einem Schüler, der eine Reihe von faktischen Veränderungen im Leben seines Guru feststellte und sich mit der Auskunft, dass dieser seit der Ankunft in Tiruvannamalai keinerlei Wandlung unterworfen gewesen wäre oder aus keinerlei Vorsatz (samkalpa) gehandelt hätte, nicht abfinden konnte, gab er zur Antwort⁴¹:

Solange du dich mit deinem Körper identifizierst, kannst du mich nicht anders als ein verkörpertes Wesen wahrnehmen.

In Bezug auf seine erratische Lebensweise in jenen Anfangsjahren erklärte der Weise bei einer anderen Gelegenheit:

Wenn ich von Ort zu Ort zog, war es nicht, weil ich da oder dort leben wollte, einen Ort lieber gehabt hätte als einen anderen, sondern [immer] weil mich jemand zum Bleiben aufforderte.

Alles war jene śakti, dieselbe Kraft, die mich hierher gebracht hatte. Sie war stets der Antrieb hinter jedwelcher [inneren oder äusseren] Regung, die vorsichtig. Meinerseits gab es keine Veränderung, keine [Zu- oder Ab-]Neigung und kein Bestreben irgendetwas zu tun. Ich war stets derselbe.⁴²

Unbeschadet seiner verhüllten, transzendenten Seinsweise und seines unveränderten Bewusstseins, stellen wir fest, dass

seine Gleichgültigkeit gegenüber der Umwelt und sich selbst in Gurumūrta ihren Höhepunkt erreicht hatte, indem er in jener Phase der kompromisslosen Selbst-Versunkenheit seinen Körper ohne Intervention der Welt spontan aufgegeben hätte. Gleichzeitig vermerken wir, dass Ramaṇas soziale Indifferenz und irreversibler Ausstieg aus der traditionellen Gesellschaftsordnung nicht auch als Bruch mit der Tradition schlechthin gewertet werden darf. Wie durch das jīvanmukta-Ideal verdeutlicht wird, müssen ja die sozial-ethischen Richtlinien des traditionellen Gesellschafts- und Wertsystems zur Erfüllung von dessen höchsten Zielsetzung, mokṣa oder mukti, selber auch überwunden werden. Für Ramaṇa gilt daher (dieselbe Beobachtung, die A.K. Ramanujan⁴³ in Bezug auf die mystische Rebellion der Vīraśaiva-Heiligen und deren Aufruf, zur existentiellen Erfahrung zurückzukehren, gemacht hat, nämlich) dass Entfremdung von der unmittelbaren Umgebung nicht Diskontinuität, sondern Kontinuität mit einem älteren Ideal bedeuten und Widerstand just im Namen der Ideale der eigenen Widersacher Gestalt annehmen kann.

B. Die soziale Herausforderung:

Fügung in die Gegebenheiten des In-der-Welt-Seins

a. Versuchte Bindung durch die Welt

Mit der Übersiedlung in den Mangohain des Gurumūrtamaṭha nahm die Periode der kompromisslosen Selbst-Versunkenheit, der Unbewegtheit und des Schweigens ein Ende, wodurch Ramaṇas allmähliche Rückkehr in die Welt eingeleitet wurde. Die kaum mehr für möglich gehaltene psychophysische Reaktivierung und Resozialisierung des jungen Heiligen wurde durch Palaniswāmī ausgelöst, einen asketisch veranlagten, ergebenen Viṇāyakar-Sādḥaka aus Kerala, der in Ramaṇa auf den ersten Blick seinen Retter und Erlöser erkannte. Anders als Uddandi Nāyaṇār, der, ohne dass ein Wort gefallen wäre, eine zwanglose, doch kurz andauernde Beziehung zu Ramaṇa unterhalten hatte, drängte sich Palaniswāmī, der dreissig Jahre älter war als sein auserwählter Guru, diesem zugleich als väterlicher Beschützer, selbsternannter Diener und Schüler auf. ~~Durch die Errichtung von zwei strohbedeck-~~ Durch die Errichtung von zwei strohbedeckten Hütten in der reizvollen Natur jenes Tempelhaines – die eine für seinen Guru, die andere für sich selbst – unternahm Palaniswāmī den ersten Versuch, Ramaṇa an eine Örtlichkeit zu binden. In Bezug auf sein Lebensgefühl in jener Hütte bemerkte der Weise später einmal, dass er sich ob ihres engen Raumes wie ein Vogel im Nest gefühlt habe.

Durch tägliche Körperhygiene und periodischen Haarschnitt sorgte Palaniswāmī dafür, dass Ramaṇa sein angeblich "furchterregendes Aussehen" verlor und seine jugendhafte Erscheinung mit weichen Gesichtszügen zurückgewann.⁴⁴ War er bei einer früheren Gelegenheit, bei der ein Verehrer einen Friseur mitgebracht hatte, noch schweigend weggegangen, so darf diese Anpassung als Zugeständnis an seine Verehrerschaft gewertet werden. Die Entsprechung der biologischen und hygienischen Grundbedürfnisse bedingte andererseits eine regelmässige Rückkehr ins Körperbewusstsein und führte damit zu einer allmählichen psychophysischen Wiederbelebung. In Anbetracht der einjährigen Abkapselung im finsternen Gurumūrtatempel erscheinen Berichte langjähriger Schüler nicht unwahrscheinlich, die von Ramaṇa gehört haben wollen, dass er die Sprachfähigkeit vorübergehend verloren⁴⁵ und den Gebrauch seiner Sinne und des Verstandes, kurz: die Fähigkeit, mit der Umwelt zu verkehren, nur allmählich zurückgewonnen habe.⁴⁶ Aufgrund seiner jahrelangen unbewegten Lebensweise und folgerichtigen Kreislaufschwäche kann auch nicht erstaunen, dass er sich anfänglich nur mit grosser Mühe und nach wiederholten Versuchen überhaupt von seinem Sitz zu erheben vermochte.⁴⁷

Dank der rigorosen Abschirmung durch den maṭha-Vorsteher und Palaniswāmī fanden zu jener Zeit nur wenige Verehrer den Weg zu Ramaṇa und hatten zudem mit seiner gegen aussen nachwievor gleichgültigen, schweigenden Gegenwart vorliebzunehmen. Desgleichen musste auch ein Onkel von ihm, der ihn nach seiner Aufspürung nach Hause zu holen gehofft hatte, unverrichteter Dinge wieder abziehen. Der strebsame Palaniswāmī, der weder Tamil noch seine eigene Muttersprache, Malayālam, in Wort und Schrift völlig beherrschte, nutzte seinerseits seine privilegierte Stellung, indem er von einer Bücherei allerlei religionsphilosophische Literatur in Tamil heranschaffte, vom Adhyātma Rāmāyaṇa, Kaivalyanavanītam und Yogavāsiṣṭha bis zu Texten des Śaiva-Siddhānta und der Tamil Siddha. Dadurch, dass er sich diese Texte vom Heiligen resümieren und(oder) erklären liess, bereitete er den Boden für eine weitere Voraussetzung von Ramaṇas sich abzeichnender Guru-Funktion: die profunde Kenntnis der einschlägigen religionsphilosophischen Klassiker des Hinduismus, insbesondere des Advaita Vedānta und Śaiva-Siddhānta, die auch berühmten Traditionsgelehrten (pandita) immer wieder Bewunderung abnötigte.

Um Palaniswāmī bei dessen täglichen mühevollen Rezitation des Adhyātma Rāmāyaṇa behilflich zu sein, nahm er einmal dessen Malayālam-Version selbst zur Hand. Mit Hilfe einer Tamil-Übersetzung meisterte Ramaṇa die Sprache in kurzer Zeit und erlangte in ihr schliesslich

Sivanandhid

eine grosse Fertigkeit. Wie später über (zumeist unechte) Werke Śaṅkaras und andere Texte stellte er wahrscheinlich anhand jener Schrift zum ersten Mal⁴⁸ und zu seiner grossen Verwunderung fest, dass diese zumeist advaitischen Traditionsschriften analysierend beschrieben und benannten, was er rein intuitiv bereits erkannt hatte.⁴⁹ Auf ähnliche Weise ergab es sich, dass der Heilige über die in verschiedenen Sprachen und von allen möglichen religionsphilosophischen Standpunkten aus an ihn herangetragenen Fragen und Texte im Laufe der Zeit durch Gambhīram Sēshayyā Telugu und durch den paṇḍita Kāvyaṅgaṅṭha Ganapati Śāstrī Sanskrit erlernte.⁵⁰ Er beherrschte diese Sprachen schliesslich soweit, dass er nicht nur eigene Werke in sie übersetzen, sondern auf Aufforderung hin selbst einwandfreie metrische Werke in ihnen verfassen konnte.⁵¹ Als bekannt wurde, dass er nicht nur Schreiben und Lesen konnte, sondern sogar schwierige Passagen religionsphilosophischer Texte zu erklären imstande war, stieg er auch in orthodoxen Bevölkerungskreisen, in deren Augen er als ungelehrter und eigensinniger hathayogī und tapasvī gegolten hatte⁵², über Nacht in den Stand des Heiligen und Guru auf. Ramaṇas Bericht zufolge⁵³ war er jedoch im Volk schon seit längerer Zeit und in wachsender Masse ein traditionelles, einem Volksgott vergleichbares Verehrungsobjekt geworden:

Als ich in Gurumūrtam war, gab es eine ziemlich grosse Anzahl Leute, die mich sehen wollten; und in gewissem Sinne war mein Ruf verbreitet. Es war der Wunsch von vielen, dass ich die Speisen, die sie täglich [dar-]brachten, zu mir nehmen sollte. Alles aber konnte nicht gegessen werden, so dass die Darbringungen – fest oder flüssig, süss oder salzig, Früchte oder Reis – täglich zu einer Tunke vermischt wurden und mir jeweils eine Tasse davon gegeben wurde. Der Rest ging als prasāda an die Darbringenden zurück. Das war das Nachtmahl, das ich, ohne mich am Geschmack dieser Brühe zu stossen, einzunehmen pflegte.

Palaniswāmī war es zwar durch seinen aufrichtigen guru-seva in Liebe und Hingabe gelungen, Ramaṇa so weit an die Welt zu binden, dass dieser "willens" und, wie wir bald sehen werden, auch fähig war, seine menschliche Existenz selbständig zu erhalten. Obgleich ihn Palaniswāmī auch als Guru für sich gewonnen zu haben glaubte, war der junge Heilige selber jedoch noch weit davon entfernt, sich nach seiner begrenzten Resozialisierung auch in die Guru-Rolle zu schicken, so sehr diese ihm auch angetragen wurde. Die zitierten autobiographischen Berichte zeigen in ihrer Ausführlichkeit und Genauigkeit schliesslich an, dass Ramaṇa seines unwandelbaren Versenkungszustandes ungeachtet der Umwelt und ihren Einwirkungen durchaus nicht, oder zumindest nicht immer, unbewusst war und umgekehrt auch über seine körperliche Verfassung und charismatische

Wirkung Bescheid wusste. Es darf daher mit einiger Gewissheit angenommen werden, dass ihm bereits zu diesem Zeitpunkt die "Gefahr" einer Verstrickung in das kṣetra in Gestalt seiner Verehrer und potentiellen Schüler nicht entgangen sein konnte; eine Gefahr, die seinen baldigen Entschluss zur Wiederaufnahme einer erratischen Lebensweise wesentlich mitbestimmt haben dürfte.

b. Versuchte Sprengung der sozialen Fesseln

Wie sich Ramaṇa unter Palaniswāmī's bemutternden Aufsicht und zugleich kindlichen Anhänglichkeit in der aufgedrängten Guru-Rolle gefühlt haben muss, geht zum einen aus seiner diesbezüglichen Reaktion hervor. Eines Tages verliess er den Mangohain mit dem Entschluss, für seinen Lebensunterhalt selbst aufzukommen, und bat den ihm erteilten Gefährten und Diener, fortan seiner eigenen Wege zu gehen. Zum andern wird sein damaliges Gefühl der Abhängigkeit, und sei es bloss äusserer Art, aus der enthusiastischen Beschreibung seines Bettelganges deutlich, dem er nun täglich nachging. Im vertrauten Schülerkreis berichtete er einmal⁵⁴:

Ihr könnt euch die Erhabenheit und Würde nicht vorstellen, die ich während den Bettelgängen empfand. [...] Ich fühlte mich wie ein König und mehr als ein König! Manchmal habe ich verdorbenen Reis aus einem Haus bekommen und ohne Salz⁵⁵ oder irgendeine andere Zutat auf offener Strasse vor grossen paṇḍita und anderen angesehenen Leuten, die [später] zum [Virūpākṣa-]āśrama zu kommen und sich vor mir zu verneigen pflegten, zu mir genommen, dann die Hände an meinen Haaren abgewischt und bin in einem übergelücklichen Geisteszustand weitergegangen, aus dessen Sicht selbst Herrscher keinen Pfifferling wert waren. [...] Weil es einen solchen Weg gibt, werden uns Erzählungen von Königen überliefert, die ihren Thron verlassen und sich auf diesen Weg begeben haben.^{54a}

Aufgrund seiner asketischen exploits war Ramaṇa allerdings zu bekannt, als dass er diese Praxis, ohne Aufsehen und Neid unter der um seinen Besuch wetteifernden⁵⁵ Bevölkerung zu erregen, über längere Zeit hätte aufrechterhalten können. Schon nach einem Monat fühlte er sich genötigt, sich wiederum, und diesmal endgültig, aus der Tempelstadt zurückzuziehen, in der ihm inzwischen jedes Haus bekannt war.⁵⁶ Insonderheit in orthodoxen Kreisen war von seinen Bettelgängen eine mächtige pädagogische Wirkung ausgegangen. Einmal habe er einen Brahmanen beim Kartenspiel überrascht, worauf jener dieses hastig weggeräumt, ihm etwas Reis angemacht und den in traditionsbewussten Kreisen als Laster verpönten Zeitvertreib hinfort aufgegeben habe.⁵⁷

In Begleitung des getreuen Palaniswāmī, den es schon nach dem ersten Tag der Trennung wie ein verlorenes Kind zu Ramaṇa zurückgetrieben hatte und der unter der Bedingung wieder aufgenommen wurde, dass beide weiterhin getrennt zu ihren Bettelgängen ausgehen würden, zog es den Heiligen diesmal zum Berg hin. Bis zur Gründung des Ramana-āśrama Ende 1922 hauste er auf dessen Ostseite in verschiedenen Höhlen, zunächst in der Virūpākṣa-Höhle, in der der Resozialisierungs- und Zivilisierungsprozess in der schliesslichen Annahme der Guru-Rolle zu einem Abschluss kam, sodann im Skanda-āśrama, das endlich den ausgereiften Guru und die Entwicklung der ersten āśrama-Gemeinschaft sah.

(Ramaṇas bisherige heilsgeschichtliche und soziale Entwicklung überblickend halten wir fest, dass seine Selbst-Erkenntnis und resultierende Seinsweise zunächst jeder Sozialisierung und sichtbaren Nutzbarmachung für die Welt zuwiderstand. Der Heilige konnte erst nach fortgesetzter, massiver Intervention seitens der Gesellschaft zur Reaktivierung und Erhaltung seines zumeist wie im Tief-schlafzustand befindlichen Körpers veranlasst und damit der Welt zurückgewonnen werden. Bei der Bewertung dieses rund zehn Jahre dauernden Reintegrationsprozesses ist freilich zu beachten, dass es für den jīvanmukta, der über seine Verwirklichung innerlich der Welt abgestorben ist und auch de facto als sozial tot gilt, keine seiner Identität und seinem Bewusstseinszustand kongeniale irdische Lebensform gibt, nicht einmal jene des atyāśrama. Nicht minder wichtig ist die Einwirkung der Umwelt bzw. des kṣetra, das den Heiligen zwecks Erhöhung, aber auch zwecks materieller Nutzniessung⁵⁸ mit allen Mitteln an sich zu binden versucht. Wie bereits in diesem Stadium ersichtlich, kann aus diesem Grunde Ramaṇas zweite Lebensperiode als sahaja-jñānī auch als Geschichte der allmählichen Vereinnahmung durch das kṣetra gedeutet werden.)

Was Ramaṇas Entwicklung zum Guru und seine Annahme der Meisterrolle anbetrifft, ist deutlich geworden, dass mit seiner Ankunft in Tiruvannamalai wohl ein jñānī oder jīvanmukta, doch noch lange kein Guru geboren war, wenn wir Guru als einen Typ religiöser Autorität definieren, der über seine persönliche ethisch-spirituelle Vollkommenheit und Erfahrung hinaus die Fähigkeit und Bereitschaft besitzt, dem erlösungsbedürftigen Menschen als Mensch gegenüberzutreten und sein existentielles Wissen rückhaltlos in dessen Dienst zu stellen. Auf Ramaṇas weltfremdes Verhalten während der ersten Jahre in Tiruvannamalai findet Eknāths aktuelle Guru-Kritik Anwendung in der all jene Erleuchteten, die sich in der Welt wie Irre und Dämo-

nen benehmen, als für ihre Schüler von keinerlei Nutzen angeprangert werden.⁵⁹ Nichtsdestotrotz war die von der Welt aufgezwungene Wechselbeziehung, der sich Ramaṇa durch angemessene Veränderung seines Aufenthaltsortes vorübergehend immer wieder zu entziehen vermochte, soweit gediehen, dass sich eine feste Zweier-Gemeinschaft gebildet hatte. Tatsächlich kann in jener informellen, doch stabilen Beziehung zu Palaniswāmī der Nukleus des guru-śiṣya-Verhältnisses in Ramaṇas Wirkungskreis gesehen werden. Der Hain zu Gurumūrta (Ta. Kurumūrttam), dem "Ort, an dem der Guru Gestalt angenommen hat" und Ramaṇa zum ersten Mal eine religionspädagogische Funktion erfüllt hatte, darf dann als Wiege des angehenden Guru bezeichnet werden so wie in jener sesshaften Lebensform der Keim zur späteren āśrama-Bildung zu erkennen ist. Wenngleich es bis zur völligen Normalisierung von Ramaṇas Lebensführung sowie bis zur Erlangung der vollen Guru-Reife und uneingeschränkten Annahme der Guru-Rolle noch mehr als ein Jahrzehnt dauern sollte, waren damit immerhin die heilsgeschichtlichen und sozialen Voraussetzungen für eine charismatische Heilstätigkeit gegeben und die Laufbahn zur Guruschaft in die Wege geleitet.


KAPITEL II:

DIE ENTWICKLUNG DAUERHAFTER GEMEINSCHAFTSFORMEN UND VORSTUFEN DES RAMAṆA-ĀŚRAMA

1. VIRŪPĀKṢA-GUHA: DIE ENTWICKLUNG DES GURU-INSTITUTS

Mit Wahnsinn¹ nach dir
hast du mich vom Wahnsinn [nach der Welt] befreit;
gib mir [jetzt] die Medizin,
die [mich] von [jedem] Wahnsinn heilt,
Aruṇācala!²

A. Zwischen vana und kṣetra

Nach einem sechsmonatigen Zwischenaufenthalt im Pavalakkunru-tempel auf dem vorgelagerten "Korallenhügel", währenddessen er erneut der Selbst-Versenkung hingegeben war, wandte sich Ramaṇa im Februar 1899 in Begleitung von Palaniswāmī endgültig dem Berg zu. Unter dessen zahlreichen Felshöhlen liessen sich die beiden schliesslich etwas oberhalb der ersten Anhöhe im Virūpākṣa-guha, einer der berühmtesten und geräumigsten Höhlen Aruṇācalas mit etwa zwölf Quadratmeter, nieder. Aufgrund ihres besonderen Grundrisses wird sie mit dem Ursprungs- bzw. bīja-mantra om (in Tamilgrantha: ) in Verbindung gebracht; ausserdem soll der om-Laut in ihr hörbar sein. Die Heiligkeit dieser Höhle rührt aber in erster Linie von Virūpākṣa Deva her, einem Heiligen des dreizehnten Jahrhunderts, von dem berichtet wird, dass er sich bei seinem übernatürlichen Tod in der Höhle in heilige "Asche" aufgelöst habe. Aus dieser soll das bis heute erhaltene vibhūti-liṅga geformt worden sein.³ Die Virūpākṣa-Höhle blieb während der kommenden siebzehn Jahren Hauptwohnsitz Ramaṇas (und der sich allmählich um ihn entwickelnden Gemeinschaft. In den heissen Sommermonaten und bei Wasserknappheit wurde sie jedoch mit einer von einem Mangobaum überschatteten, kühleren Höhle in der Nähe einer Wasserquelle vertauscht.⁴)

Zu jener Zeit, als der heute stark erodierte Berg vor seiner weitgehenden Abholzung noch dicht bewaldet und von allen möglichen wilden Tieren bewohnt war, befand sich die abseits, gleichwohl in kurzer Reichweite der Stadt liegende Höhle ungefähr an der Grenze zwischen vana und kṣetra bzw. zwischen urwüchsigem Wald und Land einerseits und kultiviertem Land- und Zivilisationsleben andererseits. Diese Lage lud Ramaṇa dazu ein, nach seiner mystischen Affinität mit dem zerklüfteten, durch Dornengestrüpp unwegsamen, gleichwohl

reizvollen Berg auch äusserlich auf Du und Du zu kommen und allmählich zu normaler körperlicher Aktivität zurückzukehren. (Das Aruṇācalapurāṇa berichtet von Aruṇagiri-yogī, einem siddha puruṣa oder "vollkommenen (Gott-)Menschen", der auf der Nordseite des Berges an einem schwer zugänglichen Ort unter einem Banyanbaum sitzend wie Dakṣiṇāmūrti, mit dem er identifiziert wird, schweigend lehren soll. Diese Legende ist als Hinweis darauf gedeutet worden, dass im spirituell armen kali-yuga, dem vierten und letzten Zeitalter des periodisch wiederkehrenden hinduistischen Zeitzyklus, die mauna-dīkṣā, die Initiation in und(oder) durch Schweigen, für die Menschen unzugänglich geworden ist.⁵ Durch Ramaṇa, der vor ihrer Kenntnis eine ähnliche Vision des siddha puruṣa gehabt hatte,⁶ scheint die Legende im Kern bewahrt worden zu sein. Auf einem seiner zahlreichen Erkundungsgänge gelang es ihm, jenen Banyanbaum auszumachen. Als er jedoch auf dem weiteren Aufstieg ein Wespen-nest aufstörte, glaubte er ein Vergehen begangen zu haben, so dass er die wilde Reaktion der Insekten passiv über sich ergehen liess und das Ereignis als Zeichen wertete, nicht weiter vordringen zu dürfen.⁷ Auch in Zukunft unternahm er keinen weiteren Versuch und riet stets davon ab, jenen Ort aufzuspüren.⁸) Diese Phase des aktiven Auskundschaftens nahm eines Tages mit der Begegnung einer unberührbaren Frau ein Ende, die ihn mit den Worten anfuhr:

Auf den Scheiterhaufen mit dir! Warum streifst du so in der [brütenden] Sonne umher und kannst nicht an einem Orte verweilen?⁹

Diese Rüge verstand Ramaṇa als höheren Wink und verzichtete fortan auf weitere Erkundungsgänge.

Diesem wildgewachsenen Freiraum des vana, in dem sich Ramaṇa schnell zu Hause fühlte und seine Naturverbundenheit und berühmte Tierliebe vertiefte, stand auf Seiten des kṣetra die wachsende und vielfältige Inanspruchnahme durch die Zivilisation gegenüber, an die er über die Wohngemeinschaft mit Palaniswāmī und den rasch einsetzenden Besucherstrom gebunden wurde. Anders als sein Gefährte und die anderen Schüler, die sich mit der Zeit dazugesellten, war jedoch der Heilige nicht vom täglichen Bettelgang in die Stadt abhängig. In ökonomischen Krisenzeiten, wie zum Beispiel im Jahre 1905, als Tiruvannamalai von einer schweren Pest wie leergefegt war und er selber während sechs Monaten in einem abgelegenen Tempel allein für sich lebte, ernährte er sich ausschliesslich von wildwachsendem Gemüse und Waldfrüchten.

Aber schon durch den Bezug der Virūpākṣa-Höhle selber, die einer

ortsansässigen Tempelinstitution (maṭha) angehörte, verblieb die kleine Gemeinschaft im Einflussbereich der Zivilisation. Jenes maṭha erhob nämlich für den Zutritt zur Höhle und, als Ramaṇa dessenthalben sich tagsüber im Freien davor aufzuhalten pflegte, auch für den Zugang zum Vorplatz eine kleine Gebühr. Da der junge Heilige offensichtlich schon damals jedermann frei zugänglich sein wollte, sah er sich dadurch veranlasst, den Wohnort vorübergehend zu verlassen. Da mit dem Wegzug des Heiligen auch der Besucherstrom zur Höhle ausblieb und das maṭha seine Einnahmequelle einbüsste, wurde er von dessen Verwaltung unter Verzichtserklärung auf weitere Gebührenerhebungen zur Rückkehr gebeten.

Die eigentliche Bindung an die Zivilisation ging hingegen von seiner bereits grossen Verehrerschaft, das heisst von seiner potentiellen Schülerschaft aus, die mit Ramaṇas Wohnsitznahme in jener Höhle den Moment für gekommen sah, um seine Gesellschaft in Anspruch zu nehmen.

B. Die Entwicklung einer āśrama-ähnlichen Gemeinschaft

Anders als das Gurumūrtamaṭha bot die frei zugängliche Virūpākṣa-Höhle keinen Schutz vor der Öffentlichkeit. Ausserdem hatte Ramaṇa selber durch seine Bettelgänge die Schlinge der sich immer stärker abzeichnenden Guru-Rolle ungewollt enger gezogen. Viele seiner früheren Almosengeber, die nur darauf brannten, den Heiligen mit ihrer bhakti in ihren Bann zu schlagen, suchten ihn nun als persönlichen Ratgeber auf oder trugen ihm und seiner Wohngemeinschaft ihre Dienste an, und wurden schliesslich seine Schüler. Die einen brachten oder sandten mehr oder weniger regelmässig Mahlzeiten zur Höhle. Einige Verehrer haben diese Art des guru-seva über viele Jahre hinaus aufrechterhalten,¹⁰ während andere es zu ihrer Regel machten, mit ihrer eigenen Mahlzeit solange zuzuwarten, bis Ramaṇas bettelnde Verehrerschar vorbeigekommen war und von ihnen Almosen erhalten hatte.¹¹ Andere wiederum, die sich gerade beim Heiligen aufhielten, gingen selbst zum Bettelgang aus und teilten dessen Ertrag mit den Anwesenden. Als die Freigebigkeit der Leute gegenüber Ramaṇas Verehrern von anderen Bettlern, die jenen zuvorzukommen suchten, ausgenutzt wurde, baten ihn seine Schüler um die Komposition einer Hymne, an deren Gesang sie von den Almosengebern untrüglich erkannt werden könnten. Ramaṇa komponierte darauf das berühmte Aruṇācala-akṣaramaṇamālai, ein Akrostichon, über dessen wirtschaftliche Bedeutung er einmal humorvoll bemerkte:

"Die aus den Buchstaben [des Tamil-Alphabets] bestehende Hochzeitsgirlande" ernährte uns während vieler Jahre.¹²

Dennoch war die vegetarische und würzlose Ernährung der Gemeinschaft oft nicht ausreichend.

Charakteristisch für die kulturgeographische Grenzlage der Höhle war, dass die gewöhnlich rigoros eingehaltenen Kommensalitätsregeln nicht streng gehandhabt wurden. In Ramaṇas Gegenwart wurde bei einer Gelegenheit einem Reṭṭiyār in sonst brahmanischer Gesellschaft kurzer Hand eine Brahmanenschnur umgehängt, so dass diese zur Freude aller die Mahlzeit gemeinsam zubereiten und einnehmen konnte, doch zugleich gegenüber unerwarteten Ankömmlingen der Schein gewahrt blieb. Der Heilige berichtete später, wie sich nach und nach ein Küchengegenstand nach dem anderen in der Höhle einfand und Schüler mit dem Kochen begannen, ohne seinen Einwänden Beachtung zu schenken.¹³

Insofern die Bildung einer sesshaften Gemeinschaft als Basis des guru-śiṣya-Verhältnisses wesentlich von der ökonomischen Stabilität abhängig ist, war hiermit ein wichtiger Schritt in Richtung Etablierung eines āśrama getan. (āśrama definieren wir in seiner klassischen Form als eine ortsgebundene, um eine charismatische Heilsgestalt gewachsene Wohngemeinschaft mit religionspädagogischer Funktion.) Da es sich jedoch bei jener Selbstversorgung noch nicht um eine regelmässige Aktivität oder Institution handelte und die Gemeinschaft in der Virūpākṣa-Periode vom Bettelgang abhängig blieb bezeichnen wir jene Gemeinschaftsform sachgemässer als Vorstufe eines āśrama.

Ramaṇas Widerstand gegenüber der Einrichtung einer Küche gibt zu erkennen, dass er einer Festigung der bereits vorhandenen Gemeinschaftsform, deren dauerhafter Kern nie mehr als fünf Personen umfasste, keinerlei Vorschub zu leisten gewillt war, ja dass er in Wirklichkeit einem Gemeinschaftsleben überhaupt abgeneigt war. Trotz der zahlenmässig kleinen Gemeinschaft, die schon aus Platzgründen nicht beliebig erweitert werden und weiteren Schülern nur vorübergehend Obdach bieten konnte, musste sich Ramana angesichts des wachsenden Besucherandranges in seinem Lebensraum arg beschnitten gefühlt haben. Über den Tempel und dessen vielbesuchten Feste war für eine landesweite Publizität seiner noch immer jungen Heiligkeit gesorgt. Diese führte dazu, dass es zum Tempelbesuch gehörte, auch den "Brāhmaṇa Svāmī" am Berg aufzusuchen, um an dessem reinigenden darśana teilzuhaben. Jedenfalls sa er eines Tages in Neid und Not der durch seine dominierende Anziehungskraft brotlos gewordenen

sādhū der umliegenden Höhlen einen Anlass, um das sich immer enger schliessende soziale Netz zu durchbrechen – um, in seinen eigenen Worten,

~~irgendwo unerkannt und in Freiheit so zu leben wie es mir beliebte.~~¹⁴

Über den Misserfolg dieses ersten, oder zweiten Ausreisversuches, wenn man seine vorübergehende Trennung von Palaniswāmī und dem Gurumurtamatha mitberücksichtigen will, ist jedoch weiter nichts bekannt, als dass seine Pläne von dritten durchkreuzt worden sind.

C. Annahme der Guru-Rolle und erste Meister-Schüler-Verhältnisse

Statt dem Sog der Welt zu entkommen, wurde Ramaṇa in der Folge immer stärker in Beziehungen mit seinen Verehrern verstrickt, die in ihm ihren Guru und Gott erkannten. Viele Leute besuchten ihn freilich aus reiner Neugier oder gingen unverrichteter Dinge wieder weg. Denn in den ersten Jahren dieser Periode verharrte der Heilige noch immer meistens in gleichgültigem Schweigen und machte von diesem zwecks Abschirmung vor ungebetenen Besuchern noch gegen Ende der Virūpākṣa-Periode bewussten Gebrauch.¹⁵

Geduldige und unnachgiebige sādhaka dagegen vermochten dem jungen Weisen bald Gesten und in den Sand geschriebene Antworten zu entlocken. Zu den ersten gehörten die von Śivaprakāśam Pillai, einem Graduierten der Philosophie¹⁶, im Jahre 1901 aufgezeichneten und unter dem Titel Nān yār?, "Wer bin ich?", redigierten Antworten. Diese schmale Schrift enthält die Grundsätze seiner anthropozentrischen Lehre bereits in endgültiger Form. Seine Lehre des ātma-vicāra hat hernach aus der Sicht und in der jeweiligen Terminologie der ihm vorgelegten Texte und Fragen lediglich variierende Formulierungen und Erläuterungen erfahren.

Der unermüdliche Palaniswāmī schaffte weiterhin religionsphilosophische Literatur heran und veranlasste Ramaṇa, Auszüge von etwa zehn Śāṅkara zugeschriebenen Werken wie dem Ātmabodha, Vivekacūḍāmaṇi, verschiedenen Hymnen usw., vorzunehmen. Der Heilige trug jene Exzerpte in ein von ihm selber aus aufbewahrten Papierfetzen gebundenes Notizbuch ein.¹⁷ In diese Periode fallen überdies die meisten seiner Tamil-Übersetzungen dieser und anderer klassischen Schriften. Als erstes seiner Werke veröffentlichte ein Schüler im Jahre 1909 eine Auswahl und Bearbeitung von Sādhū Niścal Dās' Vicār Sāgar in Hindī, die Ramaṇa aufgrund einer Version in Tamil erarbeitet hatte.¹⁸

In Bezug auf seine literarischen Aktivitäten, zu welchen er seit jener Zeit herausgefordert wurde, versicherte Ramaṇa jedoch mehrmals

mit Nachdruck, dass er nichts aus eigenem Antrieb verfasste:

Aus irgendeinem Grunde kommt es mir nie in den Sinn, ein Buch zu schreiben oder Gedichte abzufassen. Alle von mir gemachten Gedichte sind in Verbindung mit einem besonderen Anlass auf Ersuchen des einen oder anderen [sādhaka] hin entstanden. Selbst die "Vierzig [Verse] über das Sein (UllN.)", wovon es heute so viele Kommentare und Übersetzungen gibt, war nicht als [einheitliches] Werk geplant, sondern setzt sich aus Versen zusammen, die zu verschiedenen Zeiten verfasst und später von Murukanār und anderen zu einem Werk zusammengestellt wurden. Die einzigen Dichtungen, die mir spontan einfielen und mich geradezu zu deren Formulierung "zwangen", ohne dass mich jemand dazu gedrängt hätte, sind die "Acht [Verse] an Aruṇācala (ArAṣṭ.)" und die "Elf [Verse] an Aruṇācala (ArPat.)".¹⁹

Charakteristisch für sein monistisches Bewusstsein ist, dass Ramaṇa – wohl nicht von aussen, doch von innen – selbst zu Stücken seiner gefühlsstarken Aruṇācala-Dichtung²⁰ zu "zwingen" war. Wie dehnbar bei ihm der Begriff der Motivierung oder des Antriebs zu fassen ist, wird zum Beispiel durch die Umstände illustriert, unter welchen fünf aus dem Yogavāsiṣṭha und anderen Schriften stammende Verse in seinem Werk Aufnahme gefunden haben. Ein Mädchen, das auf dem Papier, in welches ein Händler seine gekauften Süßwaren eingeschlagen hatte, einen Vers über die Herrlichkeit von satsaṅga entdeckte, lernte diesen auswendig und trug ihn bei Gelegenheit dem Heiligen vor. Ramaṇa war darüber dermassen gerührt, dass er eigens für seine Verehrerin vier weitere Sanskrit-śloka derselben Thematik ins Tamil übersetzte.²¹

Der Umstand, dass die thematische und stilistische Variation seiner Werke nur zu oft das breite kulturelle und soziale Spektrum seiner Schüler und Verehrer widerspiegelt, und dass seine literarischen Aktivitäten ein empirisches Feld für aufschlussreiche Beobachtungen seiner überpersönlichen Identität und Guru-Rolle darstellen, lässt es als angebracht erscheinen, in diesem Zusammenhang einige Überlegungen zur Bewertung und Textkritik seiner Werke einzuflechten. Bereits an Hand der Verfassung und Publikationsgeschichte von Nān yār?, das als Dialog verschiedener Länge und Diktion sowie in Essayform vorliegt und später von Ramaṇa fast jedem Besucher als Einführung empfohlen wurde, liesse sich die gesamte, zum Teil unlösbare Problematik in Bezug auf die Authentizität seiner Werke aufrollen.²² Freilich können an dieser Stelle nur einige Aspekte erörtert werden, die es bei der kritischen Auseinandersetzung mit Ramaṇas literarischem Werk gemeinhin zu beachten gilt.

Die Tatsache, dass der Heilige grosse Sorgfalt auf die Korrektur von Manuskripten und Korrekturfahnen aller Tamil- und einiger Telugu- und Englisch-Publikationen des āśrama verwandte²³ und damit die Ver-

Öffentlichung seiner Werke stillschweigend billigte, wenn nicht aktiv förderte, wird in Schülerkreisen oft als Garantie für die Echtheit sämtlicher zu seiner Lebenszeit erschienenen āśrama-Publikationen gewertet. Kritische Schüler haben andererseits Episoden zusammengetragen, die reichlich belegen, dass Ramaṇa zuweilen nur grammatikalische, stilistische oder prosodische Korrekturen, nicht aber inhaltliche Veränderungen vornahm. Selbst krass entstellende Darstellungen seines Lebens und seiner Lehre liess er unberührt²⁴ oder korrigierte sie in einem Fall (Krishna Bhikshus Ramaṇa Līlā) erst in der fünften Auflage. Zweifellos verbürgen āśrama-Publikationen zu seinen Lebzeiten für grössere Authentizität als solche nach seinem Ableben, doch zeigen diese und andere Episoden²⁵ unmissverständlich, dass dem Weisen jedes Mittel und jede Lebenssituation gut genug war, um seine Schüler der Selbst-Erkenntnis näher zu bringen. Die angetragene Korrekturarbeit und die Publikation seines von vielen seiner Schüler gleich dem Veda geheiligten Werkes gaben ihm täglich Gelegenheit, didaktische Zwecke zu verfolgen, und sei es nur, um deutlich zu machen, dass sein literarisches Werk nicht sein wahres Erbe ist und er mit nichts in der Erscheinungswelt zu identifizieren ist, weder mit irgendeiner philosophischen Schule noch mit seinem gesprochenen oder schriftlichen Wort, welches vom metaphysischen Standpunkt aus, wie jedes andere auch, ebenso falsch wie richtig ist.²⁶ Einem wissbegierigen Frager hielt er entgegen:

Was soll all das Gerede von Wahrheit und Falschheit in einer Welt, die in sich selbst falsch ist?!²⁷

Da Ramaṇas scheinbare Billigung einer Publikation, eines Textes, einer Übersetzung oder Interpretation – und selbst in seiner eigenen Handschrift – nicht auch inhaltliche Zustimmung bedeuten konnte, geht es bei der textkritischen Arbeit darum, eine Unterscheidung zwischen authentischen Werken und authentischen Lehren anzustreben; das heisst darum, jene Stellen in seinem Werk zu eruieren, in welchen ihn äussere, durch die Fragestellung oder das gewünschte Metrum gegebene Umstände dazu zwingen, von einer Sprache und(oder) Thematik Gebrauch zu machen, deren er sich sonst nicht zu bedienen pflegte. In diesem Sinne kann Nāṇ yār? zweifellos als authentische Wiedergabe seiner Lehren, nicht aber als authentisches Werk bezeichnet werden. Das höchst populäre Upatēca-v-untiyār, "der Kern der Unterweisung", hingegen, ein authentisches, auf Drängen und Anregung Murukanārs von Ramaṇa selbst verfasstes und in Sanskrit, Telugu und Malayālam übersetztes Werk, kann seines Titels ungeachtet nicht in allen Teilen als getreue Darstellung seiner Erfahrung und Lehre betrachtet

werden.²⁸ Wo immer Erfahrung und Identität des Selbst durchscheint – sei es in der Identifikation mit dem metaphysisch-mystischen Schweigen und der Gestalt Dakṣiṇāmūrtis oder mit Aruṇācala-Śiva selbst, sei es in der unermüdlichen Introversion des Schülers und seiner Fragen oder in der überparteilichen Stellung gegenüber sozialen und politischen, religiösen und philosophischen Werten – , können wir jedoch sicher sein, den originalen Maharṣi vor uns zu haben. In Anwendung dieser Kriterien kann sodann festgestellt werden, dass der grössere Teil seiner Werke ein authentischer Ausdruck seiner Person und Lehre darstellt. Denn ungeachtet seiner Vorsatzlosigkeit und Universalität als jnānī erforderte seine Guru-Funktion immer wieder kategorische Stellungnahmen, die schon von Seiten der Verehrer und Schüler regelmässig herausgefordert wurden. Auch wenn Ramaṇas Antworten in der Regel von der spezifischen Fragestellung und Situation ausgehen und kontextuell zu verstehen sind, eignet ihnen darum nicht selten der Stellenwert eines mahāvākya. Ein Schüler, der wie so viele andere rasch bei der Hand war, den Heiligen mit allen möglichen siddhi und göttlichen Wesenheiten in Verbindung zu bringen, hinterliess einmal bei dessen Abwesenheit einen Vers in Malayālam, in dem er ihn um die Offenlegung seiner wirklichen Grösse und Macht (mahiman)²⁹ als Hari, Śivaguru (Subrahmanya) oder ṛṣi Vararuci bat. Nach seiner Rückkehr gab Ramaṇa seine Antwort in demselben Metrum auf einem Stück Papier:

Aruṇācala-Ramaṇa ist derselbe paramātman, der angefangen mit Hari als reines Bewusstsein in den Tiefen der lotusförmigen Herzen aller wohnt. Wenn das Gemüt in der Liebe zu ihm aufgeht und zur innersten Herzenskammer gelangt, in der er als Geliebter wohnt, öffnet sich das Auge der Erkenntnis und wird seiner Offenbarung als reines Bewusstsein teilhaft.³⁰

Einen entscheidenden Schritt zu seiner allmählichen Anpassung an die angetragene Guru-Rolle stellte der denkwürdige Besuch Gaṇapati Śāstrīs im Jahre 1907 dar. Gaṇapati Śāstrī war ein renommierter paṇḍita, dem als ex tempore-Dichter in Sanskrit vor einer Versammlung von Gelehrten der Titel kāvya-kaṇṭha, "dessen Kehle von Kunstdichtung erfüllt ist", verliehen worden war. Obgleich sich dieser Gelehrte und Adept des Mantra-śāstra in seinem unerschütterlichen Glauben an die Allmacht von tapas und der mantra-Potenzen seit Jahren im tantra-yoga abgemüht hatte, glaubte er keinen greifbaren Fortschritt gemacht zu haben. Darum suchte auch er den Heiligen auf und fiel ihm mit den Worten zu Füssen:

Ich habe alles gelesen, was es zu lesen gibt und selbst das Vedānta-śāstra vollkommen verstanden. Ich habe nach Herzenslust japa geübt und verstehe trotzdem noch immer nicht, was

tapas bedeutet. Deshalb habe ich zu deinen Füßen Zuflucht gesucht. Ich bitte dich flehendlichst, mich über die Natur von tapas zu erleuchten!

Der junge Guru scheint ihm darauf als erstem sein "Ich"-Konzept öffentlich und in Worten³¹ dargelegt zu haben:

Wenn man beobachtet, woher der "Ich"-Gedanke aufsteigt, löst sich das Gemüt ebendort auf. Das ist tapas. Wenn man bei der mantra-Übung darauf achtet, wo der mantra-Laut entspringt, verschwindet das Gemüt dortselbst. Das ist tapas.³²

Ramaṇas Antwort ist insofern typisch für den stilistischen Charakter seiner verbalen Unterweisung, indem er nach Möglichkeit die in der Fragestellung enthaltenen und dem Fragesteller vertrauten Begriffe aufnahm, und in deren Form seine eigene Lehre in individueller und leicht verständlicher Weise nahezubringen verstand. Von jener Antwort wie von einer Offenbarung überwältigt, proklamierte Gaṇapati den Heiligen als vedischen mahā-rṣi, "grossen Seher-Weisen", und als bhagavān, "erhabenen [Gott]", schlechthin. Fortan wurde er unter diesen Titeln angeredet und ging unter dem Namen Bhagavān Śrī Ramaṇa Maharṣi in die Geschichte ein.

Der exzentrisch veranlagte Tantriker Gaṇapati Muni oder "Nayana" (Tel.), "Vater", wie er von seiner namhaften Gefolgschaft genannt wurde, war freilich eine zu starke Persönlichkeit und Guru-Gestalt in eigener Person, als dass er ein getreuer Schüler seines Guru hätte werden können. Die eigenmächtige Art und Weise, in der Gaṇapati mit Ramaṇas Uḷḷatu-nārpatu einerseits und den schliesslich in der Ramaṇagītā adaptierten Worten des Maharṣi andererseits verfahren ist³³, entspricht seinem Selbstverständnis als älterem Sohn Śivas, Gaṇapati bzw. Gaṇeśa, und seiner Rezeption Ramaṇas als dessen jüngeren Sohn Skanda. Die Tatsache, dass er sich seinem Guru, den er gerne als seinen jüngeren Bruder bezeichnete³⁴, zumindest ebenbürtig fühlte, wird durch ein Foto belegt, das Gaṇapati in Verstoss gegen alle Regeln des guru-śiṣya-Verhältnisses auf gleicher Höhe, das³⁵ heisst neben seinem Guru auf derselben Bank sitzend zeigt.³⁵ In auffälligem Kontrast zu seinen Preisliedern über Ramaṇa³⁶ steht auch der Umstand, dass Gaṇapati Muni nur sporadisch in der Nähe seines Guru lebte, nie jedoch in dessen āśrama selbst. Gaṇapatis aktive Lehrtätigkeit und eigenwillige poetische Verherrlichung Ramaṇas und dessen Lehre machten aber den Maharṣi weitherum bekannt und wiesen manch anderem pandita den Weg nach Tiruvannamalai. Darüberhinaus wurden viele seiner eigenen Schüler solche seines Guru³⁷. Aufgrund des tantrischen Charakters ihres sādhanas, ihrer Vorliebe für die Sanskritliteratur und ihrer Doppelschülerschaft gegenüber

Ramaṇa und Gaṇapati bilden jene bis heute eine eigene, wenn auch lose zusammenhängende Schülerschicht, die auch unter dem Namen "Kāvyaṅṭha group" bekannt ist.³⁸

Vier Jahre später fand der Engländer F.H. Humphreys über Gaṇapati und möglicherweise als erster Abendländer den Weg zu Ramaṇa. Über seinen authentischen, in der International Psychic Gazette (London) im Juni 1912 veröffentlichten Bericht machte Humphreys den Westen zum ersten Mal mit Person und Lehre des Heiligen bekannt. Seinem Bericht nach zu schliessen wurde er hauptsächlich dahingehend unterwiesen, dass psychische Phänomene, wie Hellsichtigkeit oder Hellhörigkeit, gegenüber der Selbst-Erfahrung geringzuschätzen und für diese in der Tat nutzlos sind; ferner, dass alle Religionen und Weltanschauungen nur bis zu dem Punkt zu führen vermögen, an dem Gottes Ubiquität erkannt wird und die Praxis der Selbst-Ergründung zur Erkenntnis des absoluten, zweifellosen Seins führt.³⁹ Seinen Bericht über die erhaltenen Lehren schliesst Humphreys mit der Anweisung Ramaṇas:

Verweile während der Meditation fortan mit deinen Gedanken nicht auf dem Akt des Sehens noch darauf, was du siehst, sondern unbewegt auf dem, was sieht [i.e. auf dem Selbst].

Durch die in Englisch und Telugu gegebenen Unterweisungen bewirkte der Maharṣi im vormaligen Okkultisten einen tiefgreifenden Wandel. Von ihm angewiesen, die weltliche Tätigkeit mit dem kontemplativen Leben zu verbinden, verblieb Humphreys noch einige Jahre in seiner Stellung im Polizeidirektorat von Vellore (North Arcot Dst.), bis er sich nach England zurückzog und in ein katholisches Kloster eintrat.

In der ganzen, so reich belegten Geschichte des guru-śiṣya-Verhältnisses in Ramaṇas Wirkungskreis ist nirgends ein ähnlich explizites Bekenntnis des damals dreiunddreissigjährigen Heiligen zum Guru-Institut bekannt wie es von Humphreys verzeichnet worden ist:

Ich habe dir diese Lehre in denselben Worten mitgeteilt wie sie die Meister ihren vertrauten cela erteilen.⁴⁰

Selbst wenn es sich hier bloss um sinngemässe Wiedergaben handeln sollte, zeigen diese ersten Schülerzeugnisse insgesamt, dass Ramaṇa gegenüber bestimmten Ansuchern sein Schweigen brach und jenen unzweideutig als persönlicher Guru gegenübertrat und auch als solcher verstanden wurde.

a. Bekenntnis zur *mauna*-Guru-Tradition Aruṇācala-Śiva-Dakṣiṇāmūrtis

Aus dem Bericht eines moslemischen Schülers gegen Ende der Virūpākṣa-Periode geht hervor, dass zu jener Zeit Ramaṇas innere Erfahrung bei entsprechender Rezeptivität des Novizen gegen aussen überaus transparent war. Mastan Sāhib, zum Beispiel, genügte dessen schweigende Gegenwart und visuelle Kontaktierung vollkommen, um in ihm eine geistige Transformation zu bewirken. Der Moslem berichtete darüber:

Als ich zu Bhagavān kam, sass er [unbeweglich] wie ein Felsen vor der Virūpākṣa-Höhle mit unverwandtem Blick, der von Gnade, Barmherzigkeit und unerschütterlicher Weisheit erfüllt war [...]. Durch einen Blick öffnete er mein Herz und versetzte mich in seinen Stand. Darin verblieb ich während acht Stunden ohne jede Ermüdung in vollkommener Versenkung und [Seelen-]Frieden. Zu jener Zeit öffnete Bhagavān unsere Herzen mit einem einzigen barmherzigen Blick, der uns [wie] verwandelte. Es bestand kein Anlass zu irgendwelchen Fragen, da er uns durch seinen Blick ihm gleichmachte.⁴¹

Hier begegnen wir dem Maharṣi zum ersten Mal als wortlose Einweihung und Unterweisung erteilender *mauna-guru*. Er lässt die mythisch-legendäre, ewig junge Guru-Gott-Gestalt Śiva-Dakṣiṇāmūrtis lebendig werden, in deren schweigenden Gegenwart greise Schüler ihre ich-behaftete Individualität verloren und als Zeichen für ihr absolutes Einheitsbewusstsein ohne jede Frage oder Zweifel in Versenkung verharrten. Ramaṇa selber hat an seiner Identität mit Dakṣiṇāmūrti nie Zweifel offen gelassen und sogar von entsprechenden Visionen seiner selbst berichtet.⁴² Bezeichnenderweise hat er seiner Guru-Identität in einem Invokationsvers zu einer ebenfalls von ihm stammenden Tamil-Übersetzung des Dakṣiṇāmūrtistotras Ausdruck verliehen:

Jener Śaṅkara, der [einst] als Dakṣiṇāmūrti⁴³ erschienen ist, um den grossen *muni* Seelenfrieden zu schenken; der seinen Stand durch Schweigen⁴⁴ offenbarte und in dieser Hymne [in Gestalt des (historischen) Śaṅkara(-ācārya)] die Natur des Selbst dargelegt hat, wohnt in mir.⁴⁵

Seit der Virūpākṣa-Periode ist das Dakṣiṇāmūrtistotra⁴⁶ zeitlebens eine seiner Lieblingshymnen gewesen, über die Ramaṇa nebst Einleitung und Übersetzung auch einen schriftlichen Kommentar verfasst hätte, wenn voreilige Schüler das unvollständige Manuskript nicht vorzeitig publiziert hätten.⁴⁷ Es war diese Hymne, in der die All-einheit des Selbst (*ātman*) und der sie verkörpernde und erweckende Guru-Gott Dakṣiṇāmūrti gepriesen wird, die der Weise auf die eine oder andere Art immer wieder erschöpfend kommentierte; sei es, dass

seine Interpretation eines einzigen Verses während einer nächtlichen Linksumgehung des Berges (giri-pradakṣiṇa) bis in die Morgenstunden andauerte⁴⁸, sei es, dass er in spontaner Illustration von Dakṣiṇāmūrtis existentieller Unterweisung in stillem Innesein des absoluten Seins einmal bei geöffneten Augen bis zum Morgengrauen in beredtsamem Schweigen verharrte.⁴⁹ In Wahrheit war seine gesamte zweite Lebensperiode ein einziger Kommentar des stotra und lebendiges Zeugnis für das vom Urlehrer Dakṣiṇāmūrti verkörperte Ideal des mystisch-metaphysischen Schweigens. Als dessen Kern stellte der Heilige in Übereinstimmung mit seiner Erfahrung die "Formlosigkeit [des auf der rechten Seite [im 'spirituellen' Herzen lokalisierten Selbst]]" – dakṣiṇa-amūrti heraus.⁵⁰ Aus Ramaṇas Sicht bedeutet dies, dass der Guru in seinem Wesen kein Individuum, nicht der Körper ist, sondern Seelenfrieden verströmendes allgegenwärtiges Sein.⁵¹ Wie ein Schössling mit dem Urkeim bleibt der Guru über eine unendliche Lehrerabfolge mit Dakṣiṇāmūrti wesenhaft verbunden.⁵² Denn als Urgrund des Seins und allen Wissens ist Śiva-Dakṣiṇāmūrti der ādī-guru, der erste, uranfängliche Guru, von dem alle Gurus ausgehen und in dem alle Gurus wieder aufgehen.

Auf diesem Hintergrund erstaunt nicht, dass Ramaṇa von Seiten seiner Schülerschaft überwiegend mit Dakṣiṇāmūrti identifiziert wird⁵³ und dementsprechende Visionen verbreitet sind. Diesem Guru-Bild liegt schon die typische Körperstellung zugrunde, die der Heilige zuweilen auf einem Felsen mit herunterhängendem rechten Bein und gebeugtem, auf dem rechten Oberschenkel ruhendem linken Fuss sitzend (virāsana)⁵⁴ einnahm und ikonographischen Darstellungen des Vyākhyāna-Dakṣiṇāmūrti entspricht.⁵⁵ Im Zusammenhang mit Ramaṇas Affinität zum Berg einerseits und der in Schülerkreisen wohlbekanntesten Legende des Aruṇagiri-yogī oder Siddha-puruṣa andererseits war die Identifizierung des Heiligen mit Dakṣiṇāmūrti und Aruṇācala freilich bereits gegeben. Schüler haben sie in einer Trickaufnahme festgehalten, die Ramaṇa in der oben beschriebenen Pose auf einem Felsen in einer Linie mit einer über ihm in den Berg eingeblendeten Darstellung Dakṣiṇāmūrtis und der Bergspitze zeigt.⁵⁶ Die Identifikation des Maharṣi mit Dakṣiṇāmūrti, "der nach Süden gewandten Erscheinungsform [Śivas]", wird durch den Umstand noch bestärkt, dass er an seiner Hauptwirkungsstätte, dem auf der Südseite des Berges zu liegen kommenden Ramaṇa-āśrama, eine gleichfalls nach Süden gewandte Sithhaltung einzunehmen pflegte.

Damit waren bereits in der Anfangsphase seiner Guruschaft deren bleibenden inneren und äusseren Hauptmerkmale erkennbar, die wir nun noch aus sozialetischer Sicht ergänzen wollen.

b. Sozialethische Kennzeichen

Seinem Selbstverständnis als atyāśramī und jñānī entsprechend war Ramana hier wie später alles andere als ein konventioneller, einer besonderen Gesellschaftsschicht (varṇa, jāti) oder Lebensform (āśrama) zugeneigter oder gar verpflichteter Guru. Zumindest gegen aussen machte es aber den Anschein, als ob er Unberührbaren und von Schicksalsschlägen getroffenen Menschen oft grösseres Wohlwollen schenkte als selbstbewusst auftretenden brahmanischen Gelehrten oder mit ihrem Reichtum hausierenden Schülern.⁵⁷ Als Zeichen seiner inneren Unparteilichkeit und universalen Identität kann jedoch gewertet werden, dass sich ungeachtet von Herkunft und Bekenntnis alle, die bei ihm Zuflucht suchten, von ihm angenommen fühlten. Da sich seine Grösse hinter einer bewegenden Menschlichkeit und Offenheit für alle ernsthaften Fragestellungen verbarg, musste sich in seiner bald besinnlichen, bald heiteren, doch immer natürlichen Gegenwart niemand ausgeschlossen oder erniedrigt fühlen. Ob seiner Einfachheit wurde er nicht selten, und schon in dieser Periode, von Leuten verkannt und sogar enttäuscht verlassen. In Ermangelung eines Berufungserlebnisses zur Guruschaft war er nie darauf bedacht, Leute, zum Beispiel durch siddhi, willentlich anzuziehen oder Schüler an sich zu binden. Er posierte nie als professioneller Guru, sondern trat als einer unter ihresgleichen auf, mochten ihn seine Schüler und Verehrer noch so sehr exaltieren.

Typisch für seine völlig anspruchslose, doch bereits in der Virūpākṣa-Periode bewusst selektierende Guru-Haltung ist folgende Episode aus derselben Zeit. Einem Neuankömmling, der ihn mit einer Maurerarbeit beschäftigt antraf und um den Aufenthalt des "Brāhmaṇa Svāmī" fragte, bedeutete der Weise, dass jener gerade abwesend sei. Nachdem der Mann etwas zugewartet hatte, ging er unverrichteter Dinge weg, um am übernächsten Tag wiederzukommen. Da er erneut niemand anderen als Ramana antraf, verliess er diesen in Unkenntnis von dessen wahren Identität wie bei seinem ersten Besuch. Von einer Schülerin, die jenem Mann auf dem Abstieg begegnet war und ihn über seinen Irrtum aufgeklärt hatte, gleichsam zur Rechenschaft gezogen, erklärte der Heilige:

Willst du mich mit einer Glocke um den Hals "Ich bin der Svāmī!" propagierend herumziehen sehen, oder dass ich eine dementsprechende Aufschrift auf der Stirne trage?⁵⁸

Wie es dem Maharṣi ferne lag, auf andere irgendwelchen Druck auszuüben, Leute in ihrem Lebensraum einzuschränken oder in irgendeiner Weise zur Last zu fallen, war er selber auf persönliche Unabhängig-

keit und Freiheit bedacht. Der Gedanke einer Dienerschaft, so sehr sich diese ihm zeitlebens aufdrängte und ihm das Leben schwer machte, war ihm völlig fremd. Sein ausgefranstes und durchlöchertes Handtuch trocknete er nur zwischen Felsen oder hielt es anderweitig vor seinen Schülern versteckt. Den Lendenschurz, seinen anderen Besitz, flickte er mit Hilfe eines durchstochenen Dornes und losgelösten Fadens zusammen⁵⁹ bis ihm Schüler zu ihrem Entsetzen und unter bittersten Selbstvorwürfen auf die Spur kamen. Die sparsame Art und Weise, in der der Heilige mit Seife und Wasser umging, wird von ihnen als sehenswerte Kunst bezeichnet, ebenso sein Geschick, alle anfallenden Abfälle einer nutzbringenden Wiederverwertung zuzuführen.⁶⁰ Aufgrund ihres grossen sozialpädagogischen Wertes spielten diese Eigenschaften für das Überleben der verschiedenen Gemeinschaftsformen in seinem Wirkungskreis eine entscheidende Rolle.

Situationen, die ihn irgendwelcher äusserer Verehrung, wie der Bekrönung oder Berührung, ganz zu schweigen von der traditionellen Fusswaschungszereemonie (pāda-seva), aussetzen konnten, vermied Ramaṇa nach Kräften oder setzte sich ihnen, wengleich mit geteiltem Erfolg zur wehr.⁶¹ Trotz aktivem Widerstand vermochte er jedoch nicht zu verhindern, dass seit dem Jahre 1912 sein Geburtstag nicht nur im Tempel in grossem Stil mit pūjā und Armenspeisung (bhikṣā), sondern auch innerhalb seiner Wohngemeinschaft mit wachsendem Aufwand gefeiert wurde. Da der Geburtstag, wie ein Schüler gegenüber Ramaṇa freimütig argumentierte⁶², nicht um des Guru willen, sondern im Interesse der Schüler gefeiert werden wollte, wurde er dennoch um seine Einwilligung gebeten und sein poetischer Einwand in den Wind geschlagen:

Ihr, die ihr den Geburtstag feiern wollt, ergründet erst:
Woher kam eure Geburt?

Das ist fürwahr der Geburtstag, wenn einer eingeht ins Jenseits
von Geburt und Tod, ins ewige Sein.

Wenigstens an seinem Geburtstage soll einer seinen Eintritt
in den Kreislauf von Geburt und Tod betrauern.

An ihm frohlocken und ihn feiern, heisst einen Leichnam schmücken.
Sein Selbst suchen und in ihm untertauchen ist Weisheit.⁶³

Ramaṇas "wahrer" Geburtstag, seine spirituelle Wiedergeburt anlässlich seiner Selbst-Erkenntnis in Madurai, wird erst seit einigen Jahren von einigen Schülern, insbesondere vom Ramana Kendra in New Delhi als Festtag begangen.

Im Bestreben, keinerlei Aufhebens um seine Person zu machen, kam es zuweilen zu kuriosen Situationen. Als ihn Schüler aus Anlass des krönenden Dasara-Festes dazu drängten, sie zum Tempel zu begleiten, verkleidete sich der Guru schliesslich als Viṣṇuit mit entsprechen-

dem Sektenzeichen auf der Stirn (nāma). Ein Priester erkannte ihn jedoch und rief aus: "Kommt alle her! Der 'Brāhmaṇa Svāmī' gibt darśana als Viṣṇu!", worauf Ramaṇa inmitten der feiernden Menschenmenge mit allen, einem Gott gebührenden kultischen Tempellehren bedacht wurde.⁶⁴ Da es ihm bei anderen Gelegenheiten nicht anders erging, sah er sich schliesslich gezwungen, dem Tempel, in dessen Allerheiligsten er mit Śiva eingeworden war, ganz fern zu bleiben.

Viele andere Episoden vermitteln denselben Eindruck, dass der Maharsi mehr und mehr "Opfer" seiner Heiligkeit wurde und sich zunehmend mit allen möglichen Übergriffen auf seine Person konfrontiert sah, von Gewaltanwendungen seitens neidischer sādhus, oder sogar von Seiten von Einbrechern, bis zu extremen Formen der kultischen Verehrung und ökonomischen Ausbeutung durch Verehrer. Freilich vermochte sich der Heilige diesen Übergriffen nicht immer oder nur durch Rückzug zu entziehen. Als er zum Beispiel bemerkte, dass die Angehörigen eines matha, in dem er dann und wann auf einem extra grossen Bananenblatt gespeist wurde, die Überreste seiner überreichen Mahlzeit als prasāda⁶⁵ unter sich verteilten, nahm er von jenem matha künftig nur noch Opferdarbringungen (naivedya) an, die er direkt aus seinen Händen verzehren konnte.⁶⁶ Neidische sādhus und eingebildete Sektarier wiederum verleitete sein unscheinbares Auftreten und seine gewährenlassende Haltung dazu, sich an ihm zu bereichern, indem sie seiner physisch oder geistig geradezu habhaft zu werden versuchten. In grotesker Verkehrung der wahren Verhältnisse postulierten sich in dieser Periode mehrere Individuen als sein Guru⁶⁷, während Vertreter von konservativen Religionsgemeinschaften, einmal sogar ein Śāstrī des Śaṅkarācārya-maṭha von Śrīgeri⁶⁸, den Weisen von der Notwendigkeit traditioneller Einweihung in den samnyāsa zu überzeugen suchten und ihrer eigenen Schul- oder Lehrertradition einzuverleiben trachteten. Der Maharṣi seinerseits verhielt sich in solchen Situationen ruhig und passiv, indem er der Angelegenheit ihren Lauf liess, oder antwortete, wie im Falle jenes Śāstrīs, schlagfertig mit einem Vers aus dem Aruṇācala-māhātmya, in dem Śiva erklärt:

Ich verfüge, dass Wohnsitz innerhalb eines Umkreises von drei yojana⁶⁹ von diesem Berg in sich genügt, um alle Sünden zu verbrennen und die Vereinigung mit dem Höchsten herbeizuführen.⁷⁰

Die Gegenüberstellung der Entwicklung des aśrama und matha erlaubt uns, die Entwicklung des Ramanaśrama als solche vom āśrama zum matha zu verstehen, wobei wir die Frage nach Traditionalität und Modernität noch einen Augenblick zurückstellen wollen.

Am Beispiel des Ramanaśrama kann verfolgt werden wie ein āśrama zum matha wird.

Die rund achtzigjährige Geschichte fester Gemeinschafts- und Siedlungsformen zeigt die Entwicklung von der naturverbundenen Einsiedelei - in der Virupaksa-Höhle und auch noch während der Anfangszeit des Skandasrama - über das entwickelte Skandasrama, aber noch immer im Bereich des vana, bis zur Gründung des Ramanasrama, welches noch lange eine Waldsiedlung war, bis es einerseits durch die demographische Ausdehnung Tiruvannamalais andererseits durch den Bau des Muttertempels a) ein eigenes ksetra bzw. b) Anschluss an ein bereits bestehendes fand. Gemessen an den Hauptkriterien des aśrama und matha, dem lebendigen oder verstorbenen Guru als Zentrum und Bezugspunkt einerseits und dem Tempel andererseits, stellt der Tempelbau den entscheidenden Schritt in Richtung matha dar, leitet er den Uebergangsprozess vom āśrama zum matha ein, welcher durch den Hinschied des Guru seinen Abschluss fand. Obgleich er offiziell keine administrative oder politische Funktion erfüllte, geschah doch alles "in seinem Willen", indem er zu allem seinen Segen zu geben hatte. Zu seinen Lebzeiten war der sarvadhikari an ihn gebunden, hernach lag die religiöse und politische Gewalt allein auf ihm, vergleichbar zur Stellung des mahant. Durch den Hinschied des Guru fand eine massive Verschiebung der Aktivitäten statt. Z.T. erscheint dies allerdings bloss so, da durch das spirituelle Vakuum das Gegengewicht zu den ritualistischen Aktivitäten, welche schon zu seinen Lebzeiten forciert worden waren, ausfiel.

Die Entw. vom aśrama zum matha kann also zugleich als solche von Natur zur Kultur, von Einsiedelei zu Teil des ksetra od. Dorfe von naturgewachsener "Institution" zu kultivierter, geregelter, erstarrter Institution

Einzelinstitutionen
von lebendigem, gelebtem Sinn und

Muttertempel = Teilgewohnheit
erstarrender, künstlicher Form
Institutionalisierung d. Askese
(d.h. Aktualisierung, Aktualisierung)
unter Verlust des lebend. Sinnes
institutionalisierte Tradition

lebendige Tradition

gl. Turner *inhaltliche Blickrichtung*
Dialog mit sich selbst

schonhaltige Ausrichtung, soziale Funktion
Dialog mit der gesamten Gesellschaft

Übergang zum matha durch Tempelbau vorbereitet, eigentliche Zäsur kam aber mit Hinschied als der aśrama, seines dominierenden, lebendig-gegenwärtigen Zentrums beraubt, sein Gleichgewicht zwischen Geist und Materie verlor. Während ein aśrama ohne lebendigen Guru funktionsuntüchtig ist, indem er das alleinige Zentrum der aśrama-Gemeinschaft darstellt, hängt der matha nicht in dem Masse von der spirituellen Qualifikation seines Vorstehers ab, der wichtiger administrative Fähigkeiten mitbringen sollte. Die Funktionstüchtigkeit des matha hängt nicht vom mahant alleine ab, sondern vom gesamten Verwaltungsapparat.

D.h. ein aśrama kann ohne leibhaftigen Meister nicht oder zumindest nicht wie zu dessen Lebzeiten funktionieren. Die sich dabei ergebenden Veränderungen in Bezug auf den Heilsvollzug werden uns im dritten Teil beschäftigen.

Freilich kann der Prozess obiger Entwicklung vom aśramam zum matha als noch nicht abgeschlossen bezeichnet werden, und er ist auch nicht in jeder Hinsicht gleich weit fortgeschritten, folgende Anzeichen deuten aber darauf hin, dass das Ramanasrama sich weiter in Richtung matha bewegen wird:

- Die Forcierung der Gründung von (Teil)Zentren

1 Bezeichnenderweise führt Zvelebil das Ramanasrama ^{unter den} als eines der gegenwärtig/in der Gegenwart bedeutendsten matha Südindiens auf (1974,92)

Traditionismus des Tamil Volkes und seine Stützen
Religion - Kultur

Joelbil, Kavit U, Religion in Modern Tamil Fiction, in: M. Bruchmann (ed.), Religion in Modern Indian Literature, South Asian Journal of Cultural Studies, Vol. 3, 1974, p. 148

One of the features which strike anthropologists as well as casual observers about Tamil Nadu is its traditionalism and its conservatism. One finds India's great Tradition of Sanskrit Hinduism still a pervasive force in the lives of ordinary Tamil people." [p. 91]

It is still true about Tamil Nadu that the distinction between "religious" and "non-religious" is very difficult to make with regard to many - and, in the villages - to almost all phenomena of life, including cultural performance. [p. 92] The two outspokenly antireligious movements, Communism, and the Dravidian movement, have also used mythological themes and devotional songs in abundance, as the very vehicle of their propaganda. Even this close relationship between religion and culture extends also into all fields of urban culture.... This puranic culture is being democratized rather than secularized, and becomes what H. Singer calls "popular puranic urban culture". (p. 93)

"In particular, the different mathas are still lively centers of traditionally oriented and religiously motivated literary activities." (p. 93)

"... their [Tamil] spiritual inspirations [are still drawn] from the lives and songs of Sāiva and Vaiṣṇava poet-saints, and from the spiritual leaders resident in different mathas, in Tiruvāraḥuturai, Dharmapuram or Kāṭci, in Tiruvannāmalai or Palani, Srīraipam or Timpali." (p. 92)

M. Rāman-māthā

Enge Beziehung zwischen Religion und Kultur in Tamil Nadu (Dafür Kolant ein gutes Beispiel!)

"It is still true about Tamil Nadu that the distinction between "religious" and "non-religious" is very difficult to make with regard to many - and, in the villages - to almost all phenomena of life, including cultural performance. [...] Indeed, one may agree with Milton Singer [When a Great Tradition modernizes, 1972, p. 148] that religious and cultural forms merge into each other on a single continuum of religio-cultural experience." (p. 93)

(Joelbil, Kavit U, Religion in Modern Tamil Fiction, in: M. Bruchmann (ed.), Religion in Modern Indian Literature, South Asian Journal of Cultural Studies, Vol. 3, 1974, p. 148)

Anhang

BEZEUGUNG

Dass der blosse Gedanke an Dich oder Dein Andenken genügt, um das Gemüt zu stillen und das Herz zu versöhnen, bezeuge ich hiermit.

Dass Deine unsichtbare, den Zauber des Schweigens ausbreitende Gegenwart alle Zweifel beseitigt, alle Zerstreutheit vertreibt, alles Elend wegzaubert und Frieden und Glückseligkeit verströmt, bezeuge ich hiermit.

Dass Dein engelhaftes Antlitz und Dein strahlender Blick über alle Erbarmen ausgiesst, bezeuge ich hiermit.

Dass Du, der Du in sterblicher Form leibhaftig warst, in Wirklichkeit die Verkörperung der WAHRHEIT selber bist, der höchste Gott, der auf dieser Erde wandelt, mit uns allen lebt und leidet, um alle Seelen zu heiligen und zu erlösen, bezeuge ich hiermit.

Dass Du der Kern alles Grossen und Guten bist, allen Wissens und aller Weisheit, allen Verdienstes und aller Würdigkeit, bezeuge ich hiermit.

Dass Du alle Gottheiten bist, alle Propheten und alle Weisen, ja alle Wesen und Welten in EINEM, bezeuge ich hiermit.

O Selbst des Selbst !

G.V. Subbaramayya¹

¹RPS 1967, 19. Für eine längere Eulogie aller Aspekte Ramaṇas s. Ramaṇa Satkuru (Ta.) von S.Venkatarama Iyer (1977, 11-15); eine gute Engl.-Übersetzung stammt von Swaminathan (MP 14[1977/4], 219f.).

ANMERKUNGEN

Erster Teil: Kapitel I.1.

- 1) Zumeist eine Einsiedelei im Wald oder am Rand der Zivilisation; "ein Ort, an dem man sich abmüht".
- 2) Siehe Steinmann 1986b, einer breitgefächerten Einführung in die traditionellen Grundlagen und modernen Erscheinungsformen dieser Thematik.
- 3) Eine vollständige Lebensbeschreibung des Heiligen lässt sich thematisch und räumlich nicht mit unserer Aufgabenstellung verbinden und muss einer eigenständigen Monographie vorbehalten bleiben. Eine solche hätte auch das umfangreiche Quellenmaterial, welches seit den Pionierwerken von Zimmer (1. Aufl. 1943) in deutscher und von Narasimha Swami (1. Aufl. 1932) und Osborne (1. Aufl. 1954) in englischer Sprache publiziert oder gefördert worden ist, und auch von jüngeren Biographien (Swaminathan 1975: traditionell-poetisch; Mahadevan 1977: prägnant-solide; Greenblatt 1981: photographische und autobiographische Dokumentation) nur teilweise verwertet worden ist, quellenkritisch zu sichten und von der hagiographischen Legendenbildung abzugrenzen. Das Schwergewicht unserer Darstellung liegt auf der Auswertung der zahlreichen autobiographischen Zeugnisse im Licht einschlägiger Traditionstexte. Abgesehen von Anspielungen in Ramaṇas poetischem Werk und der Abschiedsnote an seinen Bruder (siehe S. 48), handelt es sich dabei durchwegs um Schüleraufzeichnungen seiner spontanen Gespräche. Besondere Aufmerksamkeit wollen wir all jenen Ereignissen und Lebensaspekten schenken, die für unsere Untersuchung der Heilsstrukturen in seinem Wirkungskreis von Bedeutung sind, insbesondere seiner Entwicklung zur Guru-Autorität und seiner Sozialisierung. Ebenso wird in der daran anschliessenden Darstellung der verschiedenen Gemeinschaftsformen auf Vollständigkeit zugunsten der Fokussierung auf für unsere Fragestellung relevante Erscheinungen verzichtet.
- 4) Burgi-Kyriazi 1975, S. 22.
- 5) Dieser Umstand ist zweifellos einer der Hauptgründe für die Tatsache, dass Ramaṇa Maharṣi – in auffälligem Kontrast zu Rāmakṛṣṇa und Aurobindo Ghose – bislang von der Geschichtsschreibung weitgehend unbeachtet geblieben ist. Zur ebenso spärlichen indologischen Rezeption Ramaṇas siehe Steinmann 1986a, S. 8-12.
- 6) ArAkṣ. 97. Wortspiele, wie hier mit vītu, "Haus, Heim", sind typisch für Ramaṇas und für die klassische Tamil-Dichtung überhaupt:

vītuvit tīrttuḷ vītupukkup paiyavun
vītukāt tinaiyaru larunācalā.

- 7) Zur astrologischen Deutung seines Lebens siehe L.K. Banerji, "Analysis of the Horoscope of Maharshi Ramana", MP 3.2 (1966), 214-16, und M.D. and H.D. Sagane, "Notes on Sri Ramana Maharshi's Horoscope", MP 3.4 (1966), 363-66; vgl. ebda., S. 58, und ausführlicher in M.D. Sagane o.J., Teil IV. – Schon zu Lebzeiten hat Ramaṇas Geburt und Leben zur Legendenbildung geführt, die bei vielen indischen Biographen in Ansätzen zu beobachten ist (siehe Anm. 14). Dabei spielt weniger die Tatsache eine Rolle, dass Ramaṇa unter Rāmas Stern (Punarvasu) geboren wurde, als dass sein Erscheinen mit Arudra Darśana ("der [An-]Blick des Gnädigen) zusammenfiel, dem Fest zur Erinnerung an Śivas Sieg über Andhaka, einen dämonische Personifikation der Blindheit und Finsternis, und seinen anschliessenden kosmischen Tanz als Naṭarāja.
- 8) Im North Arcot Dist. liegend.
- 8a) Swaminathan (1984, S. 1) erinnert dieser Name daran, dass sich der Heilige des reinen Bewusstseins des Selbst erfreute, und dass seine Botschaft rama-nīya ist, das heisst die Erfahrung der Glückseligkeit und Schönheit.
- 9) In Indien sind die (Hindu-)Tempel mit ihren geräumigen Vorplätzen und Hallen, ihren Korridoren und Nischen beliebte Spielplätze.

- 10) Swaminathan a.a.O., S. 4; ausführlicher in Ganesan 1984c, S. 98 (N.R. Krishnamurti Aiyer). Auf diese Episode bezieht sich Ramanas Epithet sahāyāmbāśahāyavān (RA. 3b).
- 11) Ein eindrückliches Beispiel aus der südindischen śaiva-bhakti stellt die Legende von Caṅṭēcura-nāyaṅār dar, einem jugendlichen brahmanischen Kuhhirten (PerPur. XXVIII). Eines Tages überkommt ihn beim Anblick der spontan fließenden Milch seiner Kühe das Verlangen, Śiva zu verehren. Er baut an einem Fluss aus Sand ein Śiva-linga mit Tempelturm und umgebender Mauer, bringt ihm Blumen und Blätter dar und besprengt es mit frischer Kuhmilch. Dasselbe bhakti-Motiv erscheint in einem mündlichen Epos der Dhangars in Mahārāṣṭra (siehe Sontheimer 1981, S. 110).
- 12) Holy Place Where Maharshi was Born, 1979, S. 5f.; Sundaram Iyer 1980, S. 41. Vgl. T.P.R., "Bhagavan's Father", MP 4.4 (1967), S. 300.
- 13) Letters I, S. 178.
- 14) Ohne dass Einzelheiten über ihr frühes Leben bekannt wären, schreibt Natarajan (1982, S. 3), zum Beispiel: "During her pregnancy of Venkataraman, she had tremendous burning sensation all over the body, which did not respond to medical treatment. Juice extracted from bilca leaves, considered sacred for worship of Śiva, alone could relieve her". Wahrscheinlicher, und keine Seltenheit in Indien, ist dagegen, dass Ramanas Mutter ihn bis zu seinem fünften Altersjahr gestillt habe (ebda., S. 3f.).
- 15) "Sein" 1970, S. 77.
- 16) Tirucculi besitzt ein eigenes Māhātmya in Sanskrit und Sthalapurāṇa in Tamil, in dem der Besuch und die Gottesbegegnung Cuntaramūrtis und Mānikkavācakars verherrlicht werden, eine der Passagen aus der mittelalterlichen bhakti-Literatur, bei deren Rezitation Ramaṇa immer wieder von Gefühlswalungen überwältigt wurde (Day by Day, S. 148ff.; vgl. ebda., S. 13, 366f., sowie Letters I, S. 122ff.).
- 17) Dafür spricht u.a. die diesseitige Geisteshaltung des Vaters. Einmal von einem ehemaligen Schulkameraden nach dem Grund der oberflächlichen Einführung in prānāyāma und Yoga anlässlich des upanayana-Rituals befragt, antwortete Ramaṇa dahingehend, dass in diesem Alter lediglich ein symbolhafter Vorgeschmack vermittelt werde, gleichsam ein Anknüpfungspunkt für später, wenn die Aufmerksamkeit auf höhere Dinge gelenkt würde (Sundaram Iyer a.a. O., S. 42; vgl. Letters I, S. 211f.).
- 18) Narasimha Swami 1935, S. 24.
- 19) Siehe James 1985b, S. 242f.
- 20) Bei einer Gelegenheit erklärte Ramaṇa (Letters I, S. 394; vgl. ebda., S. 456):
 Zur Verwunderung meiner Freunde, pflegte ich in allen Spielen und zu allen Zeiten ausnahmslos zu gewinnen – sei es beim Schwimmen oder bei Hausarbeiten. Deshalb nannten sie mich taṅkakkai [Ta., "goldene Hand]."
 Aufgrund dieser Eigenschaft wird der Heilige auch als svarnahastakaḥ gepriesen (RA. 3).
- 21) "Sein" a.a.O., S. 76. Dagegen ist Ramaṇas frühe Meisterung der Tamil-Sprache in Prosa und Poesie ebenso unbestritten, wie seine spätere Intoleranz und Unerbittlichkeit gegenüber Rechtschreibe-, Übersetzungs- und Rezitationsfehlern bekannt war. – Zu seinem schulischen Bewusstsein siehe Anm. 34.
- 22) Zum Beispiel Chadwick 1966, S. 20f.; vgl. Swaminathan 1975, S. 56f.
- 23) Krishnamurti Aiyer 1980.
- 24) Narasimha Swami a.a.O., S. 22.
- 25) Siehe Letters I, S. 456f.

- 26) "Sein" a.a.O., S. 77 (vgl. ArAṣṭ. 4). Sein Muslim-Freund führt es auf diese Worte zurück, welche der spätere Schüler Ramanas (schon damals?) als Unterweisung aufnahm, dass er als Nicht-Hindu ein glühender Verehrer des Viṣṇu-Varadarāja von Kāñcī(puram) werden konnte.
- 27) Narasimha Swami a.a.O., S. 23f.
- 28) Siehe ArAṣṭ. 1.
- 29) Day by Day, S. 52, 349.
- 30) Autobiographisch belegte Episoden aus der Zeit in Dindigul und Madurai sind aufgezeichnet ebda., S. 262f.
- 31) BĀU. IV.3.7-38; MāṇḍU.; vgl. ChU. VIII.11.1.
- 32) Siehe z.B. MV., S. 30f. bzw. MG., S. 27f.; Talks, S. 235ff. (Nr. 280).
- 33) Zu dieser Begriffsverwendung siehe Anm. 45 und 85.
- 34) Vgl. Ramaṇas nächtliche "Anfälle halb-wachen Schlafes" (Narasimha Swami a.a.O., S. 20) und seinen Hinweis im Zusammenhang mit seiner jugendlichen Tiefschlaferfahrung, dass er in der Schule – offenbar zuhinterst sitzend – jeweils ein Haarbüschel mit einer Schnur an einem an der Wand befestigten Nagel festzumachen pflegte, um nicht einzuschlafen und sich vor der Rüge des Lehrers zu schützen (Letters I, S. 175). Ramaṇa selber spricht im Zusammenhang mit seiner letzten, akuten Ohnmacht im Jahre 1912, der sog. "zweiten Todeserfahrung", in der die Blutzirkulation und Atmung vorübergehend ganz aussetzten, von ähnlichen Ohnmachts- und Schwindelanfällen in Madurai und in den ersten Jahren in Tiruvannamalai (in: Narasimha Swami 1981, S. 74).
- 35) ArAkṣ. 95. In diesem Vers spielt der Heilige auf seine Selbst-Verwirklichung in der Todeserfahrung an.
- 36) Der fünfte Sinn, das Fühlen, und das fünfte Element, Wasser, fehlen aus metrischen Gründen.
- 37) Über Ramaṇas Lebenswende im Allgemeinen und seine Todeserfahrung im Besonderen liegt uns in der Hauptsache lediglich eine sinngemässe Zusammenfassung einer Reihe von Gesprächen vor, die B.V.Narasimha Swami (a.a.O., S. 20-24) Januar-Februar 1930 mit dem Heiligen führen konnte. Vor wenigen Jahren sind die einzig erhaltenen originalen Aufzeichnungen zweier Gespräche publiziert worden (The Death Experience of Bhagavan, 1981; teilweise bereits in Krishna Bhikshu 1939 [in Telugu]). Insofern diese Narasimha Swamis Bericht eines-teils bestätigen und präzisieren, andernteils aber auch ergänzen, kann nicht ausgeschlossen werden, dass wertvolles Material verloren gegangen ist. In seinen Grundzügen kann der hier geschilderte Ablauf der "Todesmeditation", dem wir hauptsächlich die beiden originalen Gesprächsaufzeichnungen zugrunde legen, jedoch als gesichert gelten.
- 38) Swaminathan (1984, S. 5) vermutet am Donnerstag, den 16. Juli 1896.
- 39) Dieses Hitzegefühl erinnert freilich an die Erzeugung psychischer Glut (tejas) im Rahmen der altindischen Askeseform (tapas; siehe Rüping 1977, S. 83). Einer derartigen Interpretation scheint jedoch der ausgesprochen spontane, mühelose Charakter von Ramaṇas Todesmeditation entgegenzustehen.
- 40) Diese Interpretation und Wortwahl Ramaṇas dürfte mit dem eingesessenen Dämonen- und Geisterglauben der Tamilen zusammenhängen. Ta. āvēcam bezeichnet – gleich dem schamanistischen Überkommensein durch eine von aussen eindringende Wesenheit (siehe bereits RV. X.136.2d) – die Besitznahme durch einen dämonischen Geist, zum Beispiel zwecks Orakelsprechung, sowie die ekstatische Raserei der besessenen Person. Skt. āveśa kann darüberhinaus die resultierende psychische Haltung bezeichnen, die bei Ramaṇa sowohl während als auch nach der Todeserfahrung zu beobachten ist: "absorption of the faculties in one wish or idea, intentness, devotedness to an object, BhPur." (MW.).

- 41) Mit dieser Haltung hatte er unbewusst die in HYPr. I.32 erwähnte "Leichnamstellung" (śavāsana) eingenommen, die körperliche Ermüdung beseitigt und auf die mentalen Fluktuationen ausgleichend wirken soll, und eine Form der Konzentrationsfördernden prāṇāyāma-Atemtechnik angewandt.
- 42) Diese Versenkungsform kommt dem in BhG. IV.27 beschriebenen ātma-samyama-yoga nahe, in dem die Sinnes- und Atemtätigkeit der Erkenntnismässigen Fokussierung auf das Selbst geopfert wird.
- 43) Narasimha Swami a.a.O., S. 21.
- 44) Zu Ramaṇas Verwendung von sphurana siehe Day by Day, S. 5.
- 45) Ebda., S. 52. Je nach Kontext bezog sich der Weise später auf jenen āveśa auch als ādi-mūla, "prima causa", suddha-sattva, "reines Sein", mauna, (hier:) "Stille" oder "(mentales) Schweigen", und sogar guru. In Übereinstimmung mit seiner anthropozentrischen Selbstbefragung sind jedoch dafür die Begriffe nān (Ta.) und aham, "Ich", sowie ātman (Ta.: āt[tu]mā, ānmā) oder "Selbst" weit häufiger.
- 46) Eliade 1957, S. 119; vgl. ebda., S. 110ff., 115ff., und Herman (1974, S. 196f.), der Ramaṇas Tod und Wiedergeburt Eliades Interpretation der Pubertätsriten (a.a.O.) gegenüberstellt.
- 46a) Ramaṇa versteht darunter das nach innen gewandte und im Selbst absorbierte bzw. ātman-gewordene Gemüt (Day by Day, S. 40).
- 47) The Death Experience of Bhagavan, a.a.O., S. 69.
- 48) Ebda., S. 68f.
- 49) Dem Religionshistoriker D.S. Sarma, der ihn im Jahre 1946 darauf ansprach, ob es in seinem Leben irgendeine Periode gegeben habe, die der Reinigungsstufe der westlichen Mystik oder dem dieser entsprechenden hinduistischen sādhana gleichkommen würde, antwortete er mit seltener Vehemenz und Beredsamkeit:
- Ich kenne keine solche Periode. Ich habe nie prāṇāyāma oder japa geübt. Ich kannte keine Mantras [und] habe keine Ahnung von Meditation[s-] oder Kontemplation[stechniken] gehabt. Selbst als ich später von ihnen erfuhr, fühlte ich mich nie zu ihnen hingezogen. Auch heute sträubt sich mein Verstand, ihnen Aufmerksamkeit zu schenken [...].
- (Sarma 1977, S. 81; unabhängige Aufzeichnung desselben Gesprächs in Day by Day, S. 342f.).
- 50) Siehe o. Anm. 41 und 42.
- 51) KaṭhU. II.19, ebenso BhG. II.19 (Garbe), vgl. 20-21. Ein Schüler Ramaṇas hat darum in seinem Guru sogar eine Inkarnation von Naciketas gesehen (Day by Day, S. 193). Bei der Bewertung von Todeserfahrungen im Hinduismus ist freilich die Auffassung zu berücksichtigen, dass der Tod "kein Zustand ist, sondern jeweils ein intensiver Wandlungsprozess, an dessen Ende wieder ein neuer Zustand eintritt" (Stietencron 1976, S. 149). Siehe auch J. Jordens, "Death in the Upaniṣads", JOI (Baroda) 14.3-4 (1965), S. 297-305.
- 52) TU. II.4 (Geldner):
- ānandam brahmaṇo vidvān na bibheti kadācana //
- Vgl. II.9, und AV. X.8.44.
- 53) Vedānta-sūtra I.1.2 (Thibaut).
- 54) ChU. VI.9-16. Auf die religionsgeschichtlichen Parallelen zu Ramaṇas Kardinalfrage werden wir im nächsten Abschnitt im Rahmen seiner Lehre zu sprechen kommen.
- 55) Tukārām Gāthā, Nr. 2668, 2669 (zit. u. übers. von Tulpule 1984, S. 215f.).

- 56) Siehe hierfür auch Burgi-Kyriazis Analyse von Ramaṇas Selbst-Verwirklichung aus der Sicht von Śaṅkaras Advaita-Vedānta (a.a.O., Kpt. VI) und Lacombe's Interpretation (1979, S. 129-48) der "Plötzlichkeit" seiner Erleuchtung u.a. im Licht des kashmirischen Śivaismus (Vijñāna Bhairava-tantra) und des chinesischen Zen-Buddhismus (Houeinengs tch'an-Schule). Derselbe hat das Thema der mystischen Selbst-Erfahrung zusammen mit Gardet (1981) aus einer umfassenderen, auch abendländische Zeugnisse (Plotin, Johannes v. Kreuz, Heidegger) einschliessenden Sicht nochmals aufgegriffen.
- 57) "The Upanishadic Teachers", in: Raghavan (ed.) 1979, S. 19.
- 58) Bis an sein Lebensende blieb die kleine Schrift "nān yār?" bzw. "Who am I?", die in verschiedener Bearbeitung und Form seine ersten Unterweisungen enthält, das Werk, welches der Heilige selber in der Regel als grundlegende Einführung zu empfehlen pflegte.
- 59) Vgl. J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, Darmstadt 1979.
- 60) Narasimha Swami a.a.O., S. 21. KeU. IV.4 vergleicht die brahman-Erfahrung mit dem plötzlichen Aufleuchten des Blitzes und dessen blendenden Wirkung auf das Auge (siehe Burgi-Kyriazi a.a.O., S. 58, Anm. 11). Vgl. YS. III.33: prātibhādvā sarvam - "Oder durch plötzliche [d.h. intuitive] Vergegenwärtigung [erkennt man] alles". YS. I.48-49 macht deutlich, dass die resultierende absolute Erkenntnis (prajñā) und die gängige objektbezogene Erkenntnis vermittels Sprache und logischer Schlussfolgerung unvergleichbare Grössen sind.
- 61) R.D. Laing, The Divided Self, London 1960, S. 69 (zit. in Lannoy 1975, S. 367).
- 61a) Aus der umfangreichen Literatur über Ramaṇas ātmavicāra-Lehre sind hervorzuheben: Harding 1964 etc., Natanānantar 1957, Om 1967, Osborne 1969 (S. 13, 31-45), Saher 1965, Seshadri 1978, und vor allem Godman 1981, und 1985, eine übersichtliche Zusammenstellung originaler Quellen nicht nur zum ātmavicāra mit klärenden Vorbemerkungen.
- 62) nān-[n]ān-ena
- 63) kukaiyul. Unter kukai (Skt. guha) verstand Ramaṇa stets das Herz (hrd[aya]) bzw. die Höhle des Herzens, welches er im Anschluss an die Upaniṣaden (e.g. ChU. VIII.3.3; KathU. VI.17) und andere Texte als Bild für die ātman-brahman-Realität und die "Örtlichkeit" der Bewusstseinsübung und der Verwirklichung verwandte. In anthropologischer Hinsicht aber lokalisierte er das "spirituelle" Herzen als Sitz von ātman und manas an jener Stelle auf der rechten Brustseite, auf die man mit dem rechten Zeigefinger spontan auf sich zu zeigen pflegt, doch weder mit irgendeinem Organ noch mit dem anāhata-cakra zu verwechseln ist. Anhand der Geschichte von Kabīrs Sohn Kamāl illustrierte Ramaṇa seine Erfahrung, dass der Sitz des Selbst und des Verstandes (manas) nicht im Kopf - etwa im ajñā-cakra - liegt, sondern im (spirituellen) Herzen auf der rechten Seite (e.g. MG., S. 68-79; vgl. ArAṣṭ. 7, UḷḷNA. 20, 23-24, und Talks, S. 92ff. [Nr. 97], 377f. [403], 450ff. [474]). In diesem Zusammenhang des ātmavicāra wird von Schülern auf Parallelen zum Jesus- oder Herzensgebet der ostkirchlichen Mystik der Ruhe, dem Hesychasmus, hingewiesen, die von Herman (1974, S. 138-156) untersucht worden sind.
- 64) nānamē; Skt. jñāna.
- 65) ēkavānam
- 66) inp[u]-at-tānamē. Ānmavittai 2; ausführlicher in UḷḷN. 29-30.
- 67) enta mantirattaiyum japippatai
- 68) verum manattāl

- 69) Wörtl.: einspitzig zu machen.
- 70) nityāsanam; Skt. nididhyāsana.
- 71) cuttamām tan-n-arivil
- 72) An einer anderen Stelle gibt Ramaṇa eine vollständige Deutung des klassischen vedantischen Dreistufenweges, wobei er śrāvana als Selbst-Ergründung vermittelt der Frage "Wer bin ich?" interpretiert, manana als die Ermittlung der Bedeutung des "Ich", und nididhyāsana als deren praktische Anwendung. Im "Ich" (gegründet) zu sein, bezeichnet der Heilige schliesslich als samādhi (in: Vijayalakshmi 1978, S. iii).
- 73) nānōtayam; Skt. jñāna-udaya.
- 74) poyyām annānattaiyē
- 75) tēkāmaputti; Skt. dehātmapuddhi. Mit den Begriffen deha (Skt.) und utal oder utampu (Ta.), die im gewöhnlichen Sprachgebrauch den "[physischen] Körper" bezeichnen, verband Ramaṇa jedoch seit jener Todeserfahrung immer das unwirkliche "Nicht-Selbst" (an-ātman: MV., S. 34) in kollektivem, alle stofflichen Hüllen umfassendem Sinn, das heisst einschliesslich des Verstandes (manas), der in der religionsphilosophischen Anthropologie des Hinduismus ebenfalls als blosser "[materielle] Beilegung des verkörperten Selbst" (jīva-upāti: MV., S. 36) betrachtet wird.
- 76) nitya nirvikāra sahaja-nilai
- 77) MV., S. 53f., 59. Diesen Aspekt seiner Heilslehre betonte der Maharṣi immer wieder:

Das Ziel aller Übung ist die Beseitigung des Nichtwissens, nicht die Verwirklichung. Diese ist immer gegenwärtig, hier und jetzt. Müsste sie neu erworben werden, dann würde das bedeuten, dass die wahre Wirklichkeit zu einer Zeit abwesend, zu einer anderen Zeit gegenwärtig wäre. Dann wäre sie nicht permanent und daher nicht erstrebenswert. Die Wirklichkeit ist aber permanent und ewig und ist hier und jetzt gegenwärtig.

(Talks, S. 322 [Nr. 354: 8.2.1937]; vgl. MV., S. 30, 35, 56 [MG., S. 27, 30f., 50]. Aus dieser absolut-monistischen Sicht erhellt, warum Ramaṇa in letzter Konsequenz auch die Vorstellung der jīvanmukti ablehnte (vgl. Ś. 67f. [mit Anm. 18]).

- 78) cummā viruppatu
- 79) asmitāvē nān
- 80) MV., S. 38f.
- 81) Siehe Lehmann 1935 (Einl.); Zvelebil 1974, S. 111f., und 1975, S. 248ff. (zu seinen Lebensdaten).
- 82) Das betreffende Guru-Śiṣya-Verhältnis wird anhand einer Hymne Tāyumanāvārs analysiert in Steinmann 1986b, S. 127-130.
- 83) Vgl. den Stellenwert von vicāra in Patañjalis Stufenweg der Versenkung (YS. I.17; 40-51) vom keimhaften (sabīja-) bis zum keimlosen (nirbīja-) samādhi, in dem ebenfalls alle mentalen Fluktuationen (citta-vṛtti), einschliesslich vicāra, (hier:) "das [vernunftmässige] Erwägen", zur Ruhe gekommen und alle latent vorhandenen psychischen Eindrücke vergangener Existenzen (samskāra; auch: vāsana) ausgelöscht worden sind.
- 84) Vgl. BhG. VI.20 (Garbe):
- [Der Zustand], [...] in dem man, das Selbst durch das Selbst erschauend, an dem Selbst sich erfreut, [...].
- 85) Aus diesen Gründen wird hier das absolute, metaphysische oder universale Selbst bzw. das überpersönliche "Ich" Ramaṇas (ātman=brahman) durch Gross-

schreibung bzw. durch Bindestrich getrennte Schreibweise in Komposita vom subjektiven, psychosomatischen oder empirischen "Selbst", dem "Nicht-Selbst", persönlichen "ich" oder ego unterschieden: zum Beispiel Selbst-Verwirklichung zum Ausdruck echter spiritueller Emanzipation gegenüber Selbstverwirklichung im westlichen, die Entfaltung der individuellen Persönlichkeit betreffenden Sinne.

- 86) Die Verbalsubstantive otuñkutaḷ, "das [progressive] Nachgeben, Einbrechen oder (Ab)sterben [des Ego]" einerseits und onrutal, "das Einigen, Verbinden oder Verschmelzen [des Ego mit dem Selbst]", auch "das Einspitziigmachen", andererseits, waren Ramaṇas bevorzugte Tamilbegriffe zur Bezeichnung dieses Vorganges (Subrahmanyam 1964, S. 135). – Zum Vorwurf des Solipsismus und der missverständlichen Gleichstellung von Ramaṇas Weltanschauung mit dem vedantischen dr̥ṣṭi-sr̥ṣṭi-vāda siehe Siddheswarananda (1949, S. 45ff.).
- 87) Kapleau (1981, S. 453) definiert kōan (jap.) im Zen-Gebrauch als "eine in verwirrender Ausdrucksweise abgefasste Formulierung, die auf Letzte-Wahrheit hinweist", die "sich nicht mit Hilfe logischen Denkens lösen lässt, sondern nur, indem man eine tieferliegende Schicht des Geistes erweckt, die jenseits des diskursiven Intellekts liegt".
- 88) Ta. manam, manacu oder manatu; Skt. manas; entspricht am ehesten engl. mind.
- 89) Z.B. in: Talks, S. 463 (Nr. 485: 30.4.38).
- 90) Entwickelt in BÄU. II.3.6, III.9.26 bzw. IV.2.4 und IV.5.15.
- 91) Vgl. Herman a.a.O., S. 240f.
- 92) Osborne (1969, S. 36f.) verzeichnet Ramaṇas Worte:

You have only to disrealize unreality and
Reality will appear [of its own accord, Vf.].

Wie der unter dem Pseudonym "Alone" schreibende Udo Nath, Schüler Ramanas und Krishnamūrtis, deutlich macht, ist dabei die Zielvorstellung des Üben und seine Persönlichkeit das Haupthindernis (1972, S. 47):

In spite of your conscious effort not to "assume" the result –
the place of destination [...] the subconscious, with all the centuries old knowledge, does intervene in the "enquiry".

- 93) Day by Day, S. 176.
- 94) 1981a passim; ein grundlegender Aufsatz für das Verständnis von Ramaṇas vicāra.
- 94a) Talks, S. 175 (Nr. 208: 18.6.36), zit. ebda., S. 3.
- 95) Day by Day, S. 38.
- 96) Osborne a.a.O., S. 47.
- 97) Vgl. ebda., S. 37ff.
- 98) bhaktir-jñāna-mātā (Day by Day, S. 39); siehe a. Sadashiva Rao 1976, S. 96 (mit Stellenangaben). Ein literarisches Beispiel für die Verschmelzung von bhakti und jñāna in Ramaṇas ātma vicāra findet sich auf S. 94 (bzw. Anm. 135). Seine Heilslehre kann denn auch mit ātma-nivedana, der krönenden Phase des bhakti-mārga, in enge Verbindung gebracht werden, an deren Ende die "Selbst-Hingabe" des bhakta bzw. die "[vollständige] Hingabe des Selbst [an Gott]" in der Erfahrung der Identität von Selbst und Gott aufgeht. Vgl. Tulpule (a.a.O., S. 99), der Ramaṇa (ebda.) als hervorragenden Vertreter dieser Art des Gotteszuganges bezeichnet, die er bezeichnenderweise in die Nähe der philosophischen abheda-bhakti stellt (ebda., S. 100).
- 99) corūpaṃ; Skt. svarūpa.
- 100) jakam; Skt. jagat. NY-I, S. 12 (Antw. Nr. 16). Dieselbe Stelle wird in der Ausgabe von 1942 (2. Aufl.?), S. 11, mit īcvaran für katavul wiedergegeben und fügt am Schluss hinzu: "alles ist Śiva, die Eigengestalt[d.h. das Selbst]".

- 101) UM. II.4.
- 102) muyarciyarra; wörtl.: mühelos, ohne Astrengung.
- 103) ānmavyavakāramō; Skt. ātma-vyavahāra.
- 104) akamukattil cummā virukkai
- 105) Ramaṇa gebraucht hierfür den Begriff mano-nāsa (UM. II.3).
- 106) UM. I.11: manō-vākkukatḥ-akōcaramākiya mauna-nilai; vgl. MV., S. 17. Zum Verhältnis von Selbst-Erkenntnis und Schweigen in traditionellen Texten siehe, zum Beispiel, Śarīra-brāhmaṇa IV.4.22 (zit. in JMV. I.2):
- Ihn [den ātman] kennend, wird man ein Schweiger (muni); nach jener [ātman]-Welt verlangend, leben jene als Wanderasketen (pravrajinaḥ).
- Siehe ferner den vierstufigen Weg zur brahman-Erkenntnis in BĀU. III.5.1: pāṇḍitya - "Gelehrtheit", bālyā - "Kindlichkeit", mauna - [hier:] "[asketisches] Schweigen", brāhmaṇa; sowie Śaṅkaras Brahma-sūtra-bhāṣya III.4.47, wo der Stand des muni von manana, "[vertieftem, meditativem] Nachdenken", abgeleitet und durch (metaphysisches) Wissen hauptgekennzeichnet wird.
- 107) VC. (Antw. 28); NY-II (Antw. 3); Letters I, S. 277; MV., S. 17, 60.
- 108) MV., S. 42: maunamē atitīviramāna kiriyai [...].
- 109) Siehe o. Anm. 107. Ramaṇas sprachliche mauna-Metaphorik in Gegenüberstellung zur gemeinen Sprache ist aufgrund von Originalquellen aufgearbeitet worden in Steinmann 1981.
- 109a) Dieser Spruch ist jedoch nicht psychologisch oder existentiell-philosophisch, etwa in sokratischem Sinne, zu verstehen, sondern anthropologisch gemeint (siehe Burkert 1977, S. 232).
- 110) Tao-tê ching 33 (Wilhelm).
- 111) Ein altes Tamil-Sprichwort (zit. u. übers. in Jensen 1982, S. 161 [Nr. 1472])
- tannai arintavan, talaivanai arivān.
- 112) E.g. BĀU. I.4.15; II.4.5; KathU. III.3a: ātmanam [...] viddhi; ŚvU. I.15. Siehe auch Beidler 1975, S. VI und passim.
- 113) E.g. Bhaja Govindam I.8, II.11, 14; Hastāmalaka-stotra 1. Siehe aber auch Mbh. XII.28.40b: ko nv-aham.
- 114) E.g. LYV. VI.9.21-35, 9.252a: ko'ham.
- 115) Siehe YVM. II.16.18; vgl. II.15, 14.50 (zur Selbst-Erforschung), und LYV. VI.9.19-35, die von der Frage "Wer bin ich?" ausgehende Selbstanalyse der mythischen Königin Cūdālā (diskutiert in Steinmann 1986b, S. 139ff.). Der Begriff ātma vicāra selbst wird jedoch nicht im Pāda-Index des YVM. (Thomi 1985) verzeichnet.
- 116) Vgl. Ramaṇas unabhängige, originale Deutung des Dreistufenweges des klassischen Advaita-Vedānta, o. Anm. 72.
- 117) Siehe Kpt. I.2, Anm. 145.
- 118) Als Beleg dieses fundamentalen Aspektes seiner späteren Guru-Funktion zitieren wir folgendes Gespräch (Talks, S. 41f. [Nr. 33: 4.2.35]):
- Fr.: "Der höchste Geist, brahman, ist allein wahrhaft wirklich; die Welt ist Illusion", ist die grundsätzliche Aussage Śrī Śaṅkaras. Andere wiederum behaupten, dass die Welt wirklich sei. Was ist richtig?
- M. : Beide Feststellungen. Sie beziehen sich nur auf verschiedene Entwicklungsstadien und sind von verschiedenen Gesichtspunkten aus getroffen. Der geistig Strebende (abhyāsī) beginnt mit der Definition, dass das, was wirklich ist, immer da ist; er schaltet die Welt als unwirklich aus, weil sie sich wandelt: "Nicht dies, nicht jenes ..." Schliesslich erreicht der Sucher das Selbst und erkennt Es als das Eine. Damit erkennt er aber auch, dass das, was er ursprünglich als unwirklich abgelehnt hat, an diesem Einen teilhat. Aufgegangen in der wahren Wirk-

lichkeit, ist auch die Welt wahrhaft wirklich. In der Verwirklichung des Selbst gibt es nur Sein, nichts sonst. – Andererseits wird der Ausdruck "Wirklichkeit" verschieden angewandt und von einigen Denkern auch ungenau auf Objekte ausgedehnt. Sie behaupten, dass eine reflektierte Wirklichkeit Grade zuliesse und nennen die folgenden:

1. vyavahārika-satya, die Wirklichkeit des Alltags: Ich sehe diesen Stuhl, daher ist er wirklich.
2. prātibhāsika-satya, die Wirklichkeit der Täuschung: Man hält ein Seil für eine Schlange. Für den Betreffenden ist der Schein Wirklichkeit. Dieses Phänomen tritt zeitweilig und unter bestimmten Umständen auf.
3. pāramārthika-satya, die höchste Wirklichkeit: Das, was wandellos immer dasselbe bleibt.

Wenn man den Begriff "Wirklichkeit" im weitesten Sinne anwendet, kann man sagen, dass die Welt sowohl die "Wirklichkeit des Alltags" als auch die "Wirklichkeit der Täuschung" umfasst. Manche dagegen sprechen ihr selbst die "Wirklichkeit des praktischen Alltags" ab und halten sie lediglich für eine Projektion des Geistes; nach deren Meinung ist sie ausschliesslich Täuschung (prātibhāsika-satya).

- 119) Anders als die metaphysische Konzeption von mokṣa, die ohne Gottesbegriff auskommt, lässt der religiöse Theismus die Erscheinungswelt, die Seelen und Gott als letzte Wirklichkeiten gelten und fasst die Erlösung als Einheit, Verschmelzung oder Gleichstellung der Seele mit Gott.
- 120) In ArPañc. 3-5, zum Beispiel, werden nicht nur jñāna- und bhakti-yoga, sondern auch karma- und rāja-yoga als gleichwertige Heilswege dargestellt. Siehe auch UU. (US.), e.g. v. 10.
- 121) Querschnitte durch die Rezeptionsvielfalt geben GJS. und Ahluwalia B.K. and Shashi (eds.: 1980). Aus der Sicht des alten Buddhismus siehe Osborne 1969, S. 57-64, und Sangharakshita 1976, S. 191-203; ferner Hixon 1976. Parallelen zum Zen-Buddhismus sind u.a. von Lacombe (1979) und Lassalle (1973), einem westlichen Zen-Meister, herausgestellt worden. Letzterer beschreibt Ramaṇas Selbst-Erfahrung sogar als "grosses Satori", in dem der Tod zum kōan (siehe o. Anm. 87) geworden sei, und bezeichnet ihn damit implizit als Zen-Meister (ebda., S. 68-71). Auch Herman (1974) sieht in seiner vergleichenden Studie zwischen Ramaṇa und Heidegger besondere Affinitäten zum Zen-Buddhismus (ebda., S. 134-38) und Hesychasmus (siehe o. Anm. 63).
- 122) Vgl. die folgenden Erklärungen Ramaṇas und Buddhas:

Das Selbst ist die Wahrheit. Ist irgendjemand seines Selbst nicht gewahr? Doch die Leute wollen diese Wahrheit nicht einmal hören, indessen sie begierig danach sind, zu wissen, was jenseits liegt, und sich für Himmel, Hölle und Reinkarnation interessieren. (MG., S. 15)

In demselben Sinne wendet sich der Buddha an seinen wissbegierigen Schüler Mālunkya, der den Meister um eine klare Stellungnahme zur Natur der Welt, zur Beziehung zwischen Leben und Körper (jīva), und der nachtodlichen Existenz der Seele bittet:

"Ewig ist die Welt", Mālunkya, habe ich nicht mitgeteilt, "Zeitlich ist die Welt" habe ich nicht mitgeteilt, [...].
Und warum habe ich das, Mālunkya, nicht mitgeteilt? Weil es, Mālunkya, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum nirvāna führt: darum habe ich das nicht mitgeteilt.

(Majjhimanikāya I.157, übers. in Takeuchi 1972, S. 3; zu Buddhas theologischem Schweigen siehe ebda., S. 1-19.) Angesichts seines bevorstehenden Todes sagt Buddha schliesslich zu seiner Gemeinde:

Ich werde von euch gehen, ich habe meine Zuflucht zu mir selbst genommen.

(Übers. in E.Windisch, Māra und Buddha, Leipzig, S. 85, zit. in Grimm o.J., S. 147, Anm. 205).

- 123) Von May (1971) stammt eine grundlegende Einführung in die historische Entwicklung und die "klassische" Ausprägung des Vijñānavāda (Vasubandhu, Sthiramati, Dharmapāla, Hiuan-tsang).
- 124) ArAks. 71.
- 125) Wach 1962, S. 55-60.
- 126) Narasimha Swami a.a.O., S. 22; ebenso Siddheswarananda 1949, S. 42.
- 127) PerPur. XXVIII; zur Vorgeschichte siehe o. Anm. 11.
- 128) Ein anderes typisches Beispiel ist die Geschichte von Ciruttoṅṅar, der Śiva in Gestalt eines Asketen alle Wünsche erfüllt, um ihn spēisen zu dürfen, und ihm darum selbst seinen einzigen Sohn opfert (PerPur. XLIV).
- 129) līlā oder vilaiyāṭal (Ta.); in Śivas Eigenschaft als Naṭarāja.
- 130) Yocum 1976, S. 27ff. Siehe neuerdings ders., "Madness and Devotion in Mānikkavācakar's Tiruvācakam", in: Clothey and Long (eds.) 1983, S. 19-36. Moderne Parallelen und Zeugnisse religiös-spirituelle "Besessenheit" liegen in Rāmakṛṣṇas tranceartiger Gotteserfahrung und in Ānandamayī Mās sādhana-līlā vor (siehe Lipski 1977, Kpt. I).
- 131) Narasimha Swami a.a.O., S. 23. Auf eine Frage in Bezug auf jene (scheinbar) dualistische Wahrnehmung, Gefühls- und Wunschhaltung gegenüber Gott und den Śaiva-Heiligen verdeutlichte Ramaṇa:
- Die akhandakāra-Strömung [in mir] spielte mit ihnen und dauerte trotz jenes Verlangens an.
- (The Death Experience of Bhagavan 1981, S. 69.) Vgl. BhPur. I.7.10, wonach der Umstand, dass auch der der Freude am Selbst ergebene muni und sogar der jīvanmukta Viṣṇu mit erwartungsloser Hingabe aufwarten würden, mit dessen (unwiderstehlichen) Eigenschaften begründet wird.
- 132) Greenblatt 1981, S. 13.
- 133) Day by Day, S. 2; vgl. ebda., S. 348f.
- 134) Chidbhananda 1980, S. 27.
- 135) Es darf an dieser Stelle erinnert werden, dass der samnyāsī, als der sich Ramaṇa bereits in dieser Lebensphase zu erkennen gilt, als sozial "tot" gilt und, wie wir noch sehen werden, auch seinem Körper abstirbt (siehe Steinmann 1986b, S. 16 [mit Anm. 31]).
- 136) ArAks. 48.
- 137) Ein Abdruck des teilweise verdorbenen Originals findet sich bei Greenblatt a.a.O., S. 16. Unsere Wiedergabe folgt Mahadevans freier Übersetzung (1977, S. 19), welche mit dem Original und Swaminathans Wiedergabe (1975, S. 11) verglichen worden ist. Zur Interpretation siehe auch Osborne 1975, S. 26f.
- 138) Der Bericht verzeichnet "superimposition".
- 139) Chidbhananda a.a.O., S. 27. Der allgemeine Sinn dieser Erklärung ist klar. Bei den Ausdrücken "Gewinn" und "gewinnen" dürfte es sich jedoch um Übersetzungsfehler handeln. In Übereinstimmung mit seinen bevorzugten Texten (z.B. KaiN. II.88), betonte Ramaṇa immer wieder, dass es sich in Wahrheit weder um Gebundenheit noch um Befreiung von Gebundenheit oder Gewinn eines neuen Wesens oder Zustandes handle, da sich die wahre Erkenntnis in Gestalt der eingeborenen, ewigen Natur offenbare (siehe o. S. 34 [mit Anm. 77]) und damit lediglich die "unwissende Unwissenheit" lüfte (MV., S. 59).

- 140) Siehe Taf. X, Abb. 1.
- 141) Siehe Taf. X, Abb. 3. 186 km von Madras und 133 km von Pondicherry landeinwärts im North Arcot Distrikt gelegen, ist Tiruvannamalai mit seinen 61'370 Einwohnern (Census 1971) eine wenig industrialisierte Kleinstadt mit ausgesprochenem Provinzcharakter (Census: "non-city urban aerea"). Bis heute ist der grosse Tempelbezirk ihr Zentrum und Mittelpunkt geblieben. Der Arunācaleśvara-Tempel, am Ost-Fuss des weithin sichtbaren Berges gelegen, hat seit seiner Begründung in der Cōla-Zeit im 12. Jahrhundert unter den nachfolgenden Dynastien stetige Erweiterungen erfahren, so dass er bald zu den grössten und berühmtesten Tempeln in Tamilnāṭu gehört, nicht aber zu den Wallfahrtsorten panindischer Bedeutung gezählt werden kann (vgl. Bhardwaj 1973).
- 142) ArAks. 28.
- 143) ArAks. 16; vgl. ArPat. 10, aus der Sicht des erfüllten bhakta.
- 144) Siehe, zum Beispiel, ArAks. 108, wo er den Berg arunācala-ramaṇa nennt, und Annavittai 5, wo er annāmalai-y-en-ānmā singt: "Arunācala, mein Selbst", oder: "das Selbst, das Arunācala heisst", weshalb Om (1983, S. 2f.) Śrī Arunācala-Ramaṇa als passendsten Namen seines Guru betrachtete.
- 145) Das heisst als Śiva-Dakṣiṇāmūrti, dem Ur-Guru der Menschheit, der lediglich in und durch seine schweigende Gegenwart lehrt (siehe Steinmann a.a. O., S. 125ff.).
- 146) vintitātu, wörtl.: Sprachlosigkeit.
- 147) ArAst. 2.
- 148) Siehe Spencer 1970, und Stein 1977.
- 149) Heiler 1969, S. 252.
- 150) Arunakirinātar (1370-1450) war in Tiruvannamalai selber geboren und gehörte wie Tāyumānavar, der ihn als Vater um seine Gnade anruft (Tāy. 45.3.8), der relativ hohen vēlāla-Kaste an. Als er sich in seinem jungen Leben als Schwelger und Frauenverführer Gesundheit und Ruf ruiniert hatte und er sich vom nördlichen Turm des Arunācaleśvara-Tempels zu Tode zu stürzen versuchte, soll ihn - der Legende nach - der Gott Murukan selber errettet haben. Mit dieser Erfahrung war er von seiner Weltbessenheit und Lasterhaftigkeit geheilt und ein glühender Verehrer Skanda-Murukans geworden. Als von Ort zu Ort ziehender Dichter-Heiliger verherrlichte er für den Rest seines Lebens den Gott in unzähligen mystischen Gesängen. Sein poetisches und devotionales Hauptwerk stellt der Tiruppukal dar, "der göttliche Preis" zu Ehren von Murukan. Zu Arunakirinātar siehe Zvelebil 1974, S. 108-111; ders. 1975, S. 217f.; und Ramachandran 1978, S. 117-134.
- 151) Laut Klassifizierung im Periyapurāṇam (IV) haben von den 68 Śiva-Heiligen nicht weniger als deren dreissig mokṣa durch das Śiva-liṅga erlangt gegenüber zwölf bzw. neunzehn anderen, welchen Befreiung durch guru-upadesa oder die Verehrung der jīvanmukta zuteil geworden sein soll.
- 152) Ramaṇa Maharṣi ist von Veezhinathan (Ms.) an Hand von Stellen aus dem Yoga-vāsiṣṭha und verwandten Texten als jīvanmukta herausgestellt worden. Der Versuch, für diese Beilegung einen breiter abgestützten, gleichwohl approximativen wissenschaftlichen Beweis zu erbringen, könnte gut und gerne eine eigene Monographie ergeben. Wir müssen uns hier darauf beschränken, in Verbindung mit einschlägigen Traditionstexten die Kriterien an die Hand zu geben, die eine selbständige Beurteilung von Ramaṇas Leben als jīvanmukta ermöglichen.
- 153) Zum Begriff des sadguru im Verhältnis zur jīvanmukti siehe Steinmann a.a. O., S. 120f., 219, 244f.

- 154) Siehe Sprockhoff 1962a, und 1963.
- 155) Zur buddhistischen Ausformung des jīvanmukti-Ideals siehe ders. 1962b. Im Buddhismus ist diese Vorstellung vor allem mit dem arhat, samyakṣam-buddha und pratyekabuddha verbunden, von welchen das universalsoteriologische bodhisattva-Ideal abzugrenzen ist. Ebenso rein individualsoteriologischer Art ist das mit dem kevalī und tīrthāṅkara verbundene Ideal der Erlösung bei Lebzeiten im Jinismus (siehe Valiaveetil 1980, S. 20-31).
- 156) Vgl. LYV. IV.5.20, und KT. 9.47. Koelman (1970, S. 50, Anm. 100) definiert vāśana (auch: vāśanā) im Kontext des Pātañjala Yoga als "unterbewusste, psychische Eindrücke in Gestalt von Gewohnheiten und natürlichen Neigungen verschiedenartiger vergangener Erfahrungen", die mit den ihnen entsprechenden, als "Träger" funktionierenden "physischen Spuren" oder samskāra aufs engste verbunden sind.
- 157) Siehe LYV. V.10.13, 16, und JMV. (Kpt. II, und III), dem allerdings eine andere Lesung des Yogavāsiṣṭha zugrunde liegt.
- 158) LYV. III.1.92, sinngemäss identisch mit VCM. 429. Vgl. eine andere Definition in LYV. V.2.36, sowie BhG. II.69 (zit. auf S. 66).
- 159) KaiN. II.149-52. Siehe auch Veezhinathans Darstellung (1979, S. 5-7), von der wir hier profitieren. Für das upaniṣadische Muster der vier klassischen Bewusstseinszustände (jāgrata, svāpna, suṣupta und turiya) siehe vor allem die MāṇḍU. und die oben (Anm. 31) verzeichneten Stellen.
- 160) car-caṅkam; Skt. sat-saṅga.
- 161) cattuvā patti; Skt. sattva-bhakti.
- 162) tattuvattin manam-uraintu
- 163) Ebenso YVM. III.118.15.
- 164) LYV. IV.5.29cd nennt es "das Schweigen, das von der Aufgabe [aller] vāśanā herrührt".
- 165) vattu-nilai; Skt. vastu-.
- 166) In KaiN. II.153, und LYV. VI.120.9 bezeichnet turiyātīta die "Erlösung vom Körper" (videhamukti) und fällt mit dem körperlosen ātman-brahman-Sein zusammen (siehe KaiN. I.103-6). Insofern turiya bereits den absoluten Zustand benennt und zwischen der jīvanmukti und der videhamukti kein bewusstmässiger Unterschied besteht (siehe S. 68), bleiben mit Sprockhoff (1976, S. 171, Anm. 51) "alle Namen für das, was jenseits des 'Vierten' liegt, auf den 'Vierten' bezogen".
- 167) BhG. VI.19.
- 168) BĀU. IV.3.23-31 in Erinnerung rufend, erklärte Ramaṇa diesbezüglich:
 Der Mensch, der diese Stufe erreicht hat, sieht ohne zu sehen,
 hört ohne zu hören und handelt ohne zu handeln.
 (in: Kuñcu 1980, S. 139f.)
- 169) MV., S. 15f., 32 (MG., S. 13, 28); sowie MV., S. 65ff. (MG., S. 57ff.) zu Ramaṇas diesbezüglicher Metaphorik.
- 170) Sofern die (unsichere) etymologische Ableitung von mauna aufrechterhalten werden kann.
- 171) Aus der metaphysischen Sicht des jīvanmukta erweisen sich diese Werte, die sich nicht kategorisch, sondern bloss graduell unterscheiden, als gleichermassen unwirklich. Schon ChU. IV.14.3 heisst es, dass am brahman-Kenner ebenso keine böse Tat (pāpam karma) anhaftet wie am Lotus nicht das Wasser. Vgl. BĀU. IV.4.22-23; und TU. II.9.
- 172) ChU. VIII.4.1 (Geldner).

- 173) Indifferente Zeugen dessen, was um sie her vorgeht (Anm. d. Übers.).
- 174) KaiN. I.98 (Graul).
- 175) E.g. LYV. V.9.66-67; V.10.3, 5.
- 176) Siehe BhG. IV.22ab; vgl. XII.19ab.
- 177) II.55; vgl. III.17.
- 178) IX.18a bezeichnet sich īśvara-Kṛṣṇa als sākṣī.
- 179) Die drei Grundeigenschaften sattva, rajas und tamas der Sāṃkhya-Naturphilosophie.
- 180) III.27-28; IV.18, 20, 22.
- 181) VI.29; vgl. VI.30-32; vorbereitet durch BĀU. IV.4.23, und ĪU. 6-7.
- 182) II.18 (zit. und übers. in Veezhinathan Ms.).
- 183) KaiN. II.132.
- 184) Cucculus melanoleucus.
- 185) ñānattala; wörtl.: Feuer der Erkenntnis.
- 186) KaiN. I.96 (Graul); vgl. KT. 9.48.
- 187) Mn. VI.44.
- 188) VI.41, 43.
- 189) īcan, "der höchste Herr".
- 190) cīvar, die verkörperten Einzelseelen.
- 190a) KaiN. II.36d.
- 191) ulakupakāram; wörtl.: der Welt zum Nutzen.
- 192) II.35ab (Graul); vgl. ĪU. 7.
- 193) In doppeltem Sinne zu verstehen – sowohl aus Rücksichtnahme auf anderer Interessen, als auch aufgrund von Willfähigkeit bzw. von voluntaristischer Entscheidungs- und Handlungsunfähigkeit auf Seiten des jñānī und aufgrund des ausgeprägten Voluntarismus auf Seiten der Welt.
- 194) Letters I, S. 57.
- 195) KT. IX.75.
- 196) Siehe Steinmann a.a.O., S. 224-227 (Zusammenfassung).
- 197) Anders sieht Burgi-Kyriazi (1975, Kpt. V) im philosophisch aufgearbeiteten Todesproblem (KathU.; BhG.) und im populären (Tamil-)Śaiva-Siddhānta direkte Auslösfaktoren der Selbst-Verwirklichung.
- 198) Nicht einmal das Periyapurāṇam, der einzige mit Interesse und innerer Anteilnahme von Ramana gelesene Traditionstext, kann als "gnostische Schrift" (ñānanūl: KaiN. II.150) bezeichnet werden.
- 199) Talks, S. 238 (Nr. 281: 15.11.36). Vgl. Krishnaswami 1967, S. 150f., dessen auszugsweise Version der richterlichen Befragung dem Wortlaut der offiziellen Aufzeichnung, hauptsächlich in Tamil, folgt; hierfür siehe "Deposition of Sri Ramana Rishi", 1936.
- 200) Talks, S. 253f. (Nr. 291: 5.12.36).
- 201) Vgl. oben Anm. 45.
- 202) BhPur. XI.7.19-20 (übers. und diskutiert in Steinmann a.a.O., S. 132).
- 203) "Hilfslehrmeister", das heisst Guru zweiter Rangordnung.

204) BhPur. XI.7.32-9.31. Neben den fünf Elementen zählt der samnyāsī und avadhūta Dattātreyā auch Menschen mit besonderen Tätigkeiten, Naturkräfte und vor allem Tierarten auf, aus der eingehenden Beobachtung von deren spezifischen Verhaltensweisen er alle für das Leben und die spirituelle Verwirklichung notwendigen Lehren zog. Diese kosmisch-pantheistische Guru-Vorstellung wird diskutiert in Steinmann a.a.O., S. 134-37.

205) Die unabhängige Aufzeichnung desselben Gesprächs in Day by Day (S. 36) lässt auf ein zu jenem Dattātreyas parallelen Guru-Verständnis Ramanas schliessen, indem dort die Aussage verzeichnet wird:

Die ganze Welt [bzw. alles in der Welt] war mein Guru.

206) Guru R., S. 67f.

207) ArAks. 19.

208) Siehe oben S. 26f.

209) Mees (1949, S. 11) stellt u.a. die gleichermaßen informelle wie unbedachte Art, in der Ramanā die dīkṣā empfangt, als einmalig in der Heiligungsgeschichte heraus. Zumindest phänomenologisch vergleichbar aber ist die Kabīr nachgesagte Einweihung (siehe Vaudeville 1974, S. 31).

210) Wörtl.: ohne zu sprechen.

211) ArAks. 36:

collātu colinī collara nillenu
cummā viruntā yārunācalā.

Vgl. ArAks. 33 und 44, wo er Arunācala um upadeśa bittet.

212) Ra. Ganapati ("[Sub]ra[h]mana[y]a", 1984) fasst diese Art der Guru-Rezeption, die neben der Identifizierung Ramanas mit Śiva-Dakṣināmūrti unter der Schülerschaft am gängigsten ist, in einer geistreichen Diskussion zusammen. Siehe auch Kapali Sastry 1967, S. 95, Kuncu 1980, S. 109, und RA. (65: sukumāra; 104: skanda; 107: senānin).

213) BhG. IV.7-8.

214) VI.19, 45.

215) Siehe Eschmann 1972, S. 229f. In Bezug auf das Verhältnis von avatāra und jīvanmukta dürfte es sich so verhalten wie Veezhinathan anhand der Rāma-Gestalt im Yogavāsīṣṭha feststellte und mir mündlich mitteilte, dass ersterer zugleich alle positiven Merkmale des letzteren trägt, nicht aber umgekehrt. Einmal zu einer Stellungnahme zu der ihm angetragenen Identifikation als avatāra Skandas herausgefordert, machte Ramanā aus seiner Sicht andererseits deutlich, dass der Seinszustand des jñānī höher einzuschätzen ist als die Teilfunktion und Tätigkeit des avatāra:

Ein avatāra ist bloss eine Teilmanifestation Gottes,
während ein jñānī Gott selber ist.

(In: Arunachala 1966, S. 61; vgl. Outbuddin 1966.) Bei einer anderen Gelegenheit blieb der Heilige hingegen auf dieselbe Herausforderung hin völlig gleichgültig und stumm (siehe Kapali Sastry a.a.O., S. 96).

216) Day by Day, S. 284f.

217) "[aus] frühere(n Existenzen stammende) Gewohnheiten und Neigungen"; siehe auch oben Anm. 156.

218) Talks, S. 361f. (Nr. 392: 6.4.37).

219) ArN. 9.

220) Anders erkennt Osborne (1975, S. 21) in der Todesmeditation einen einmaligen Akt der Anstrengung bzw. des sādhana, worin er für den unerlösten sādhaka einen Grund zum Trost sieht. Ramaṇa selber erklärte jedoch, dass es sich nur dann um sādhana hätte handeln können, wenn ein von ihm selber verschiedenes Objekt oder Ziel bestanden hätte (Day by Day, S. 342; vgl. Letters I, S. 92f.).

221) A.a.O., S. 11.

222) 1981.

223) Siehe Lipski 1977, e.g. S. 10ff.

224) RV. IV.27.1; wieder aufgenommen und gedeutet in AiU. II.4-5; III.4.

225) Für Kapali Sastry (a.a.O., S. 90) erstreckt sich Ramaṇas Stabilisierungsperiode über elf Jahre in eine Zeit, zu der der Heilige wieder einen mehr oder weniger normalen Tagesablauf und Umgang angenommen hatte (siehe Kpt. II.1).

226) 1980, S. 18.

227) Swaminathan 1984, S. 7.

Kapitel I.2.

- 1) ArAkṣ. 30, vgl. 85. Mit cīr, "Grösse", in der Akkusativform statt cīrai, "Kleid", mit Akkusativbedeutung: "Zerstöre meine [falsche] Grösse, [...] und schenke mir die [wahre] Grösse deiner Gnade, Aruṇācala!"
- 2) "Keine Wolldecke kann sich mit den eigenen, über der Brust verschränkten Armen vergleichen lassen. Sie waren das erste 'Obergewand', das ich benutzte" (Aufzeichnung Kunju Svāmī in Greenblatt 1981, S. 32).
- 3) Aufgrund der Definitionen der Nārada-parivṛāja- (174.1 - 175.6) und der Brhat-saṃnyāsa-upaniṣad (254.6 - 255.8) verbindet Ramaṇa mit dem paramahansa die Entledigung der Opferschnur und des Haarschopfes sowie der Lendenschurz, mit dem turiyātīta seine (vorübergehende) Nacktheit (s.u.) und körperliche Betätigung gleich einem Leichnam. Indem er sich eine Zeitlang von einer Tempelprostituierten ernähren liess, sprengt er jedoch selbst die höchste Entsagungsstufe des avadhūta, "dessen, der [alles] abgeschüttelt hat", doch noch immer gewisse Kommensalitätsregeln zu beobachten hat (siehe Sprockhoff 1977, S. 218).
- 4) Vgl. Kaelber 1981, S. 92f. Der von allen Beschränkungen freie Stand des ati-āśramī wird bereits in ŚvU. VI.21c als der höchsten Erkenntnisstufe entsprechend erwähnt.
- 5) Letters I, S. 175; vgl. V.Venkataraman, "Time", in: MP 6.2 (1969), S. 104.
- 6) Arunachala 1966, S. 16f.
- 7) Siehe das bezügliche S.Nagamma-Zitat in Greenblatt 1981, S. 31.
- 8) Unter Quellenverweis auf alte sādhakas, wie Kunju Svāmī, berichtet unser Informant F.Elsaesser, dass in jener Zeit einmal ein sādhu über Ramaṇa urinierte, ohne dass dieser in irgendeiner Weise reagiert hätte.
- 9) Hier: eine hohe Versenkungsstufe.
- 10) Day by Day, S. 342f.
- 11) Seit der Kena-upaniṣad wird der Wert von tapas zwecks Erlangung der brahman-Erkenntnis anerkannt, und seit der Maitrī-upaniṣad (IV.3) in welcher Form auch immer als Grundvoraussetzung erfolgreichen sādhanas nicht mehr in Frage gestellt (siehe Kaelber a.a.O., S. 96, und Rüping 1977, S. 88ff.) Vgl. BhG. II.58, und BhPur. XI.13.35a.
- 12) BhG. II.69 (Garbe), zit. v. Ramaṇa in Talks, S. 37 (Nr. 30: 4.2.35).
- 13) BhG. VI.22-23ab (Garbe).

- 13) BhG. VI.22-23ab (Garbe).
- 14) Ramanujan 1973, S. 127 (Nr. 117).
- 15) Vgl. Olson 1980.
- 16) Vgl. Manus Verhaltensmaxime (VI.45) für den samnyāsī: "Let him not desire to die, let him not desire to live; let him wait for [his appointed] time, as a servant [waits] for the payment of his wages" (Bühler).
- 17) ArPat. 8.
- 18) Siehe die klassische Definition in Sāmkhyakārika (v. 67), derzufolge das Selbst kraft der samskāras an den Körper gebunden bleibt gleich einer abgestellten, doch bis zum völligen Stillstand weiterdrehenden Töpferscheibe. Diese Auffassung, die auch von Śaṅkara (Brahmasūtrabhāṣya IV.1.15 u. 19) aufgenommen wurde, hat jedoch unter dessen Nachfolgern zu Divergenzen geführt und ist von Rāmānuja sogar abgelehnt worden. Aufgrund der Bezeugung durch die existentielle Erfahrung von Heiligen ist sie dennoch zumeist akzeptiert worden (siehe Valiaveetil 1980, S. 58ff.) Für Ramaṇa freilich, der aus seiner absolut monistischen Sicht weder Gebundenheit durch karma noch Erlösung aus dem samsāra für wirklich hält (siehe o. Anm. 77, 92), ist das in sich vollkommene Selbst keinerlei Veränderung unterworfen (vgl. Talks, S. 349f. [Nr. 382: 5.4.37]).
- 19) Ramachandran 1982, S. 177. Zur Bewertung von Ramaṇas Körperbewusstsein vgl. BhPur. XI.13.35b.
- 20) Day by Day, S. 115, 122 (vgl. S. 109): BhPur. XI.13.35 (Tagare).
- 21) siddha.
- 22) na paśyati.
- 23) svarūpa.
- 24) daivāt.
- 25) daiva-vaśāt.
- 26) T.P.R. 1971, S. 111f.
- 27) Es sei in diesem Zusammenhang bloss an Buddhas legendäre Versuchung durch seinen Widersacher Māra und, auf mythologischer Ebene, an jene Śivas durch den Liebesgott Kāma und dessen Frau Rati erinnert.
- 28) Letters I, S. 306f.
- 29) Ramaṇas autobiographischer Bericht in Narasimha Swami 1981, S. 75.
- 30) Day by Day, S. 353.
- 31) So, zum Beispiel, als er aufgrund körperlicher Schwäche und Unterlegenheit wiederholt zur Teilnahme einer bhikṣā genötigt wurde (Letters I, S. 212ff.)
- 32) Siehe Ganesan 1987a, S. 33f.
- 33) Day by Day, S. 136.
- 34) Ebda., S. 154. Vgl. die berühmte Darstellung Buddhas nach seiner strengen Askese (Gandhāra, 2. Jh.)
- 35) Letters I, S. 306.
- 35) Letters I, S. 306.
- 36) Mbh. XII.253.19ff., zit. in Hofstetter 1980, S. 96f. sthānu, auch: "Pfeiler, Säule", ist ein Epithet Śivas im Mbh., in dem er während seiner Kasteiung als regungslos wie ein Baumstamm vorgestellt wird. Vgl. die Ikonographie und Ikonologie Śiva-Dakṣiṇāmūrtis, der in einer Linie mit dem gleichsam aus seinem wilden und schweren Haarflechtenschopf (jatābhāra) wachsenden Banyan-Baum (vata, ficus indica), dem axis mundi, aufrecht sitzend dargestellt wird. Nach Sivaramamurti (1974, S. 231ff.) deutet der für Dakṣiṇāmūrti charakteristische jatābhāra das unergründliche Wissen dieses Guru-Gottēs an.

- 37) Day by Day, S. 270, 292f. Angesichts dieses zeitgenössischen Phänomens gewinnen die glorifizierend übertrieben wirkenden altindischen Schilderungen von Asketenheiligen an Glaubwürdigkeit, an denen sich bei ihrer andauernden bewegungslosen Versenkung Schlingpflanzen emporrankten oder auf deren Kopf sich Vögel einnisteten und ihre Eier ausbrüteten (siehe wiederum Mbh. XII, 253.19ff.)
- 38) Narasimha Swami a.a.O., S. 75.
- 38a) Bei einer anderen Gelegenheit gab Ramaṇa zu verstehen: "Ich für meinen Teil verspürte nie eine Neigung, eine Veränderung [in meiner Erscheinung] zu bewirken" (in Greenblatt a.a.O., S. 33). In Bezug auf seine Reinlichkeit bemerkte er einmal in seiner typischen advaita-Diktion: "Von Baden konnte keine Rede sein; wer hätte mich dazu veranlassen sollen? Wer hätte baden sollen?" (Letters I, S. 105).
- 39) Siehe Steinmann 1986b, S. 137ff.
- 40) RV. X.136.3. Auf diese Lebensphase beziehen sich Ramaṇas Beinamen als muni-īndra (86), mahāyogī (24) und sthīra (30) im RA.
- 41) Subbarammayya 1966, S. 103.
- 42) In Greenblatt a.a.O., S. 60; vgl. Narasimha Swami (a.a.O., S. 74) bzw. Ramaṇas Bericht über seine ihm in der Versenkung selber unbewussten Umtriebe und Dislokationen im grossen Tempel.
- 43) A.a.O., S. 33.
- 44) Letters I, S. 306.
- 45) "Who" 1967, S. 11; Subrahmanyam 1975, S. 147.
- 46) Viswanatha Swami 1976, S. 1
- 47) Narasimha Swami a.a.O., S. 74f.
- 48) Während seiner absoluten Versenkungsphase hatte jedoch bereits Uddandi Nāyanār advaitische Tamiltexte in Ramaṇas Gegenwart rezitiert (siehe Ganesan a.a.O., S. 34, und Letters I, S. 267f.)
- 49) Narasimha Swami 1935, S. 24.
- 50) Siehe Letters I, S. 268f.
- 51) Zum Spass übersetzte Ramaṇa sogar einmal einen Einführungsvers zu Ullāṅ. im schwierigen Tamil-venpa-Metrum ins Sanskrit (siehe "A Sanskrit-Venpā" by Sri Bhagavan, in: MP 21-3 [1984], S. 148).
- 52) Day by Day, S. 32.
- 53) Narasimha Swami 1981, S. 75.
- 54) In KaiN. I.97 wird es mit dem verschiedenartigen prārabdha-karma der jīvanmukta begründet, warum diese "entweder Grossbusse verrichten, oder Handel treiben, oder die Erde regieren, oder aber sich von Bettel nähren" (Graul).
- 54a) Day by Day, S. 260f. Seine Erfahrung illustrierte Ramaṇa anhand der Geschichte des regierungsmüden Königs Bhagīratha (YVM.), der auf Anraten seines Guru Tritula zuerst ausserhalb, dann innerhalb seines Reiches, und schliesslich in der Hauptstadt und im Königspalast selbst betteln ging und auf diese Weise von seinem Ich erlöst wurde. Nach einer Zeit wurde er von einem anderen Fürstenstaat zu dessen Herrscher berufen. Da er nun jede Lebensfunktion, gleich einer Theaterrollé (Vf.), als unbeteiligter Augenzeuge erfüllen konnte, ohne dass er durch sie belastet worden wäre, nahm er die Berufung an. In der Erkenntnis, dass er unabhängig von der Anzahl der von ihm regierten Königreiche nicht Täter, sondern lediglich Werkzeug in Gottes Händen sei, kam er sodann auch der Bitte seines Heimatstaates nach, auf dessen Thron zurückzukehren. In diesem Sinne eines überpersönlichen, universalen Bewusstseinszustandes, und nicht etwa als Regression in einen vorgeburtlichen oder tatsächlich infantilen Zustand, haben wir es zu verstehen, wenn KaiN. II.88 das [Selbst-]zufriedene Lebensgefühl des jīvanmukta als "einem sorgenlosen Erdenkönige oder auch Kinde gleich" beschreibt.

- 55) Das im Tamilvolk noch immer bekannte KaiN. versichert nämlich: "Diejenigen, die den Lebens-Erlösten Verehrung weihen, haben alle Büssungen [so gut wie] vollendet und sind Daseins-rein geworden [...]" (I.102; Graul).
- 56) Letters I, S. 356f.
- 57) Ebda.
- 58) Bereits der Vorsteher des Gurumūrtamatha soll sich bei seiner Einladung des asketischen Heiligen durch die Aussicht auf zusätzliche Einkünfte leiten gelassen haben.
- 59) Ekanāthī-Bhāgavata III.284ff.

Kapitel II.1.

1) pittu

- 2) ArAks. 66.
- 3) Siehe Kunju Swamis Version in Greenblatt 1981, S. 47.
- 4) Siehe Taf. I für ein Bild Ramaṇas zu Beginn der Virūpākṣa-Periode, der frühesten von ihm erhaltenen Photographie, sowie Taf. IX, Abb. 1 und 2, für Abbildungen der Mangobaum- und Virūpākṣa-Höhle.
- 5) Osborne 1975, S. 58.
- 6) Letters I, S. 369ff.
- 7) Seinem Schüler Murukaṇār, der Ramaṇas schuldbewusste Reaktion nicht verstehen konnte, machte der Heilige klar, dass auch vorsatzlose oder "zufällige" Handlungen nicht vor deren Folgen schützen. In einer Fussnote zu diesem in Versen verewigten Dialog vermerkte der jnanī, dass er damals zu seinem Bein gesagt hätte: "Du verdienst diese Bestrafung, weil du die friedfertigen Wespen aufgestört hast. Nimm sie auf dich!" (Dokumentation in Ramaṇas eigener Handschrift in Greenblatt a.a.O., S. 59).
- 8) E.g. Letters II, S. 70f. Schüler, die ihn, wie zum Beispiel auch Kunju Swami, absichtlich nicht über ihr eigensinniges Unterfangen unterrichtet hatten und dabei in grosse Not geraten waren, rügte der Heilige hernach mit den Worten: "Ist es nicht unrecht, Orte aufspüren zu wollen, an denen sich mahātmas aufhalten?" (Vgl. Kuncu 1980, S. 161ff.)
- 9) Osborne a.a.O., S. 59.
- 10) Insbesondere Kīrai Pātti, eine besonders ergebene Verehrerin Ramaṇas (siehe Ganesan 1986d, S. 252f.)
- 11) Ramachandran 1982, S. 177.
- 12) Greenblatt a.a.O., S. 57.
- 13) Letters I, S. 89.
- 14) Day by Day, S. 344.
- 15) Ebda., S. 32.
- 16) Für den Lebenslauf dieser bemerkenswerten Schüलगestalt siehe Māṇikkam Piḷḷai 1950, ferner Narasimha Swami 1935, S. 80ff.
- 17) Letters I, S. 349.
- 18) Für die Daten seiner übrigen originalen Werke, Übersetzungen und Adaptionen verweisen wir auf die Bibliographie (A.1.). Überblicke über sein Werk bieten z.B. Burgi-Kyriazi 1975 (2. Teil), Mahadevan 1977 (2. Teil) sowie kürzer L. Osborne 1980, und A. Osborne 1975.
- 19) Day by Day, S. 244. Mit gutem Grund konnte er sagen, dass hinter jedem einzelnen Vers, den er dichtete, eine ganze Geschichte steckte, und dass diese insgesamt ein eigenes Buch füllen würden (Letters I, S. 88; vgl. ebda., S. 296, 368).

- 20) Siehe Subbaramayya 1980.
- 21) Siehe Letters II, S. 136, und Devaraja Mudaliar 1960, S. 32f. Alle fünf Verse sind später in den Anhang von UḷḷN. aufgenommen worden. Darum befragt, ob all das, was in diesen Versen über den erlösenden Wert von satsaṅga ausgesagt wird, wörtlich zu verstehen oder übertrieben sei, antwortete Ramaṇa lächelnd: "Frag mich nicht. Ich habe sie einfach so übersetzt wie ich sie vorgefunden habe" (ebda.) – Das oft unberechenbare Gefälle zwischen literarischer Autorschaft und inhaltlichem Bekenntnis Ramaṇas könnte an mehreren Beispielen illustriert werden. Als ihm, zum Beispiel, während jener richterlichen Befragung ein Vers in seiner eigenen Handschrift vorgelegt wurde, in dem er als Subrahmanya verherrlicht wird, erklärte der Weise schlicht, dass die Handschrift die seine sei, indessen die darin enthaltenen Ideen jene Perumāḷsvāmī – einem seiner Schüler – seien (Talks, S. 254 (Nr. 291: 5.12.36)).
- 22) Siehe auch die textkritischen Bemühungen von Burgi-Kyriazi 1975, S. 70ff.; Ōm 1981, S. 152ff.; Godman 1982a und 1982b; sowie von James 1983.
- 23) Siehe z.B. Day by Day, S. 139f., 221.
- 24) Für ein zentrales Beispiel siehe Anm. 33.
- 25) Siehe Godman 1982a, s. 5f.; Ganesan 1984b, S. 34f. (Gespräch mit N.Balarāma Reṭṭi).
- 26) Die diesbezügliche Haltung des Maharṣi entspricht einer Stelle im KT. (I.10), an der Śiva erklärt: "Some accept dvaita and others accept advaita, [but] they do not know my essence which is beyond dvaita and advaita." Bezeichnenderweise ist Ramaṇas Werk weder widerspruchsfrei (siehe z.B. VC.) noch steht es immer im Einklang mit seiner namenlosen, absoluten Erfahrung (siehe z.B. UU. bzw. US. und RG. II.2).
- 27) Talks, S. 246 (Nr. 286: 18.11.36).
- 28) In Bezug auf die Publikationen des Ramaṇa-āśrama seit Ramaṇas Hinschied ist zu vermerken, dass diese, wenn immer möglich, vor ihrer Verwertung mit früheren Auflagen verglichen werden sollten, gegenüber welchen sie oft ungereimte, willkürliche Streichungen und Ergänzungen aufweisen (vgl. z.B. die 3. [1949] mit der 4. und 5. Auflage [1970] von MV.) Unter der Mitwirkung von D.Godman und J.Grant hat sich die Zeitschrift des āśrama, The Mountain Path (MP), anfangs der achtziger Jahre vorübergehend textkritischen Beiträgen geöffnet.
- 29) Skt. mahiman bezeichnet zugleich die übernatürliche Fähigkeit (siddhi), sich willentlich körperlich zu vergrößern (MW.)
- 30) Unsere Wiedergabe der Englisch-Übersetzung in CW (S. 147). Ramaṇas Dichtungen in Malayāḷam sind meines Wissens noch nicht veröffentlicht worden. Für eine andere Version des Verses siehe Letters I, S. 133.
- 31) Mlecko 1976, S. 93.
- 32) Narasimha Swami a.a.O., S. 93f.
- 33) M.James, der als Anhänger des verstorbenen Sādhu Ōm auf Seiten der "Murukanār group" steht, die sich insbesondere von Gaṇapati Śāstrī und dessen Schülern abgrenzt, hat das literarische Verhältnis zwischen Śāstrī und dem Maharṣi erstmals untersucht. In mehrheitlich unveröffentlichten bzw. von der Redaktion des Mountain Path unterdrückten Studien hat James nachgewiesen, dass Gaṇapatis Ramaṇa-gītā (RG.) und Saddarśana in Sanskrit – letzteres Werk ist eine freie Version von Ramaṇas UḷḷN. – seines Guru Lehren und Werk nicht nur nicht gerecht werden, sondern teilweise stark von ihnen abweichen, wenn nicht überhaupt entgegengesetzt sind (James 1983b und 1983c; siehe auch Lakshmana Sarma 1954 bzw. 1983). Dieser Tatbestand wird durch mehrere mündliche Zeugnisse bestätigt. Ein alter Schüler (Naṭaṇāntar), der sich in Unkenntnis des Sanskrit bei der Publikation der RG. benachteiligt fühlte und von seinem Guru über ihren Inhalt unterrichtet werden wollte, bekam zur Antwort: "Ah, sie ist nichts besonderes. Vor einigen Jahren [1913-1917] wurde ich von einigen Schülern über verschiedene Dinge befragt. Ihr eigentliches Ziel war jedoch, meine

Zustimmung für ihre [eigenen] Ansichten zu gewinnen. Da die Fragen in diesem Geist gestellt wurden, sind die Antworten dementsprechend ausgefallen. Eine ihrer Ansichten, für die sie meine Zustimmung suchten, war, dass ein jnānī mit siddhis einem jnānī ohne solche überlegen sei. Sie versuchten, mich dazu zu bekehren, aber nachdem sie mich während mehr als einem Monat befragt hatten, sahen sie ein, dass ich [in meiner Meinung] nicht zu erschüttern war. Statt jedoch die Angelegenheit beizulegen, schrieb Gaṇapati Muni dieses Buch, in dem er einige der Gespräche niederlegte, die damals stattgefunden hatten" (zit. in Godman 1982a, S. 5). Diese Sachlage hielt Ramana freilich nicht davon zurück, auf Ersuchen hin Korrekturfahnen dieses Werkes zu lesen und, ohne an den kontroversen Passagen etwas zu ändern (z.B. RG. XI.16-26; XVIII.26), es sogar ins Malayālam zu übersetzen. Das Sanskrit-Original der RG. ist allerdings vom āśrama selber erst 1935 veröffentlicht worden. Obschon die RG. nur einen originalen, in seiner inhaltlichen Authentizität ausserdem nicht unumstrittenen Vers des Maharṣi enthält (II.2; siehe James 1983c), zählt sie aufgrund ihres illustren Autors zu den beliebtesten Werken der Ramaṇa-Literatur.

34) Z.B. RG. XVIII.13.

35) Abgebildet in Krishna 1978, gegenüber S. 76; ebenso in Viśvanātha 1978, gegenüber S. 6.

36) Siehe Gaṇapati o.J.; ders. 1976; ferner Viśvanātha 1965; Krishna Bhikshu 1969; Sankaranarayanan 1978, und ders. 1983.

37) Kapali Sastri (1967, S. 87f.), zum Beispiel, berichtet von Gaṇapati Śāstrī, seinem ersten Guru, dass dieser ihn für die richtungsgebende Wende nach Innen auf den Maharṣi verwiesen hätte. Der Tantriker Kapali wandte sich jedoch später auch Aurobindo zu.

38) Neben Kapali Sastri gehören diesem Schülerkreis Viswanatha Swāmī, K.Natesan, Jagadīsa Sastri, Sundares Iyer, Krishna Bhikshu, S.Sankaranarayanan u.a. an.

39) Vgl. KVK. 993.

40) Humphreys 1972, S. 19; und Mahadevan 1977, S. 49.

41) In Greenblatt a.a.O., S. 54; vgl. das etwas spätere, aus der Skanda-āśrama-Zeit stammende Ramaṇa-Bild auf Taf. II.

42) E.g. Day by Day, S. 347f.

43) Im Tamil-Original: tenmukamūrṭti.

44) maunamāl

45) RN., S. 80. Siehe auch den letzten von ihm verfassten Vers, Ekātmapancakam 5, in dem der Heilige nochmals auf seine Identität als mauna-guru in Dakṣiṇāmūrtis Tradition anspielt. Siehe ausserdem einen Vers in Gaṇapati Munis Guru-paramparāstotra, der lautet:

Verehrung der Lehrerkette mit Dakṣiṇāmūrṭi am Anfang,
mit Śankarācārya in der Mitte und Ramaṇācārya am Ende!

(zit. in Mahadevan 1976, S. 151). Im Anschluss an diesen Vers und Mahadevans Propagierung des Maharṣi als "späteren Śankara" (ebda., S. 149ff.) ist Ramaṇas angebliche Identifikation mit dem historischen Śankara, wie bereits bemerkt, praktisch von der gesamten indischen Schülerschaft unbesehen übernommen worden. Von Ramaṇas ausschliesslicher Identifikation mit dem überpersönlichen, universalen Selbst abgesehen (vgl. auch seinen Invokationsvers zu seiner Wiedergabe des Ātmabodha), legt schon der syntaktische Zusammenhang des zitierten Verses nahe, dass er in der ersten Zeile mit "Śankara" nur den geläufigen Beinamen Śivas meinen kann, der vor Zeiten als Dakṣiṇāmūrṭi erschienen ist und als historischer Śankara das Stotra verfasst hat.

46) Eine erstmalige deutsche Übersetzung mit einer Interpretation und Untersuchung der Verfasserfrage desselben findet sich bei Steinmann 1988.

47) Letters I, S. 322.

- 48) Ebda. Zum ersten Mal kommentierte er das Stotra im Jahre 1915 (Day by Day, S. 32); siehe auch Talks, S. 528 (Nr. 569: 7.11.38), und Letters I, S. 142, 235.
- 49) Aus Anlass des Śivarātrī-Festes im Jahre 1924 war Ramaṇa wiederholt um die Kommentierung des Stotras gebeten worden (siehe Steinmann 1981, S. 204).
- 50) Letters I, S. 144. Vgl. die anonyme Interpretation in "Hindu Iconology - 5: Dakshinamurthi" (1976, S. 40): "He [Dakṣiṇāmūrti] is experienced at the centre on the right side (dakshina) and yet he is formless (amūrti) beyond ideas of centre and circumference". Diese Exegese stimmt teilweise mit jener des traditionellen Kommentators Svayamprakāśa Yati (Mitte 17. Jh.) überein (siehe Steinmann 1988).
- 51) Siehe o. Anm. 50, und Talks, S. 365-70. (Nr. 398: 14.4.37).
- 52) Talks, S. 13 (Nr. 17: 24.1.35).
- 53) Z.B. Arunachala 1966, S. 54; und RG. XVIII.13. In Viswanathas RA. beziehen sich nicht weniger als vier Epitheta auf Ramaṇas Dakṣiṇāmūrti-Identität: cinmudrī (37), dakṣiṇāsyānibhah (48), dakṣiṇābhimukhah (50), und maunena svātmabodhakah (89).
- 54) Eine dem lalitāsana und vīrāsana verwandte Sitzstellung. Siehe Taf. VII, Abb.4
- 55) Siehe die zahlreichen Abbildungen bei Barrett 1974.
- 56) Pictorial Souvenir 1967, gegenüber dem Inhaltsverz.; es kann sich auch um die Abbildung eines Gemäldes handeln.
- 57) Einschlägige Episoden verzeichnen Greenblatt a.a.O., S. 49; Day by Day, S. 268f.; und Devaraja Mudaliar 1960, S. 47.
- 58) Day by Day, S. 143. Einem anderen Neankömmling, der ihn später im Ramaṇa-āśrama als einfachst Gekleideten einer in der Küche beschäftigten Gruppe flüsternd fragte, wer unter ihnen denn Ramaṇa sei, bedeutete der Heilige: "Dort ist Ramaṇa!", und fügte erklärend hinzu: "Der Name 'Ramaṇa' ist auf jenem Gefäß eingeritzt, nicht auf diesem Körper" (Ramana Jyothi 1969, S. 52).
- 59) Day by Day, S. 143f.; und Letters I, S. 49ff.
- 60) Kuncu 1980, S. 33.
- 61) Siehe zum Beispiel Letters II, S. 99f.
- 62) Day by Day, S. 345.
- 63) Zimmer 1944, S. 71.
- 64) Kuncu a.a.O., S. 37f.; und Letters II, S. 90.
- 65) Das heisst als durch die Berührung mit einem Götterbild oder einer heiligen Person gesegnete und darum heilkräftige Speise.
- 66) Greenblatt a.a.O., S. 58. Weitere Episoden sind in Letters II, S. 100, und 108f. verzeichnet.
- 67) Siehe Osborne a.a.O., S. 64ff.; und Ganesan 1985b, S. 104f.
- 68) Kuncu a.a.O., S. 40ff.; Letters I, S. 367ff.; vgl. Arunachala a.a.O., S. 87f.
- 69) Ein Wegmass, das vier krośas (ca. neun Meilen) oder, nach anderen, nur vier oder fünf, oder sogar bloss zweieinhalb englische Meilen misst (pw., MW.)
- 70)

126 Osborne a.a.O., S. 59.

126a Einige ortsansässige Verehrer haben dies Art des guru-seva über viele Jahre hinaus aufrechterhalten, während andere es zu ihrer Regel machten, mit ihrer eigenen Mahlzeit solange zuzuwarten bis ^{Ramanas} bittende Verehrer vorbeigekommen waren und von ihnen Almosen erhalten hatten (Ramachandran 1982, S. 177).

127 Als die Freigebigkeit der Leute gegenüber Ramanas Verehrern und Wohngemeinschaft von anderen Bettlern, welche ihnen zuvorzukommen suchten, ausgenutzt wurde, und Ramana um die Komposition einer Hymne gebeten wurde, an deren Gesang ^{sein Schicksal} von den Almosengebern untrügbar erkannt werden ^{Konkret}, komponierte er das berühmte Arunācala-akṣaramālai. Diesbezüglich bemerkte Ramaṇa einmal humorvoll: "Die aus Buchstaben bestehende Hochzeitsgirlande' ernährte uns während vieler Jahre" (Greenblatt a.a.O., 57).

128 Letters I, S. 89.

129 Day by Day, S. 344.

130 Ebda., S. 32.

131 Für den Lebenslauf dieses bemerkenswerten Schülers siehe ^{Handwritten} Māyikkam Pillai 1950; Kumar Naranjha Sivan 1935, 80ff.

132 Letters I, S. 349.

133 Für die Daten seiner übrigen originalen Werke, Übersetzungen und Adaptationen wird auf die Bibliographie (Teil B) verwiesen. Überblicke über sein Werk bieten ^{u.a.} Burgi-Kyriazi 1975 (zweiter Teil), ^{Mahadevan 1977 (zweiter Teil), sowie} Osborne L. 1980 und Osborne A., "Sri Bhagavan's Teaching - The Literary Testimony", MP 12 (1975/3), S. 133-35.

134 Day by Day, S. 244. Mit gutem Grund konnte er sagen, dass hinter jedem einzelnen Vers, den er dichtete, eine ganze Geschichte steckte und insgesamt ein eigenes Buch füllen würden (Letters I, S. 88; vgl. ebda., 296, 368).

Siehe Subbaramaya 1980.

Siehe Letters II, S. 136, und Devaraja 1960, S. 32f. Alle fünf Verse sind später in den Anhang von UḷḷN. aufgenommen worden, ^{wozu sich vier beziehen} ~~wozu sich vier beziehen~~ auf satsaṅga (v. 1-4). Darum befragt, ob all das, was in diesen Versen über den erlösenden Wert von satsaṅga ausgesagt wird, wörtlich zu verstehen oder übertrieben sei, antwortete Ramaṇa lächelnd: "Frag mich nicht; Ich habe sie einfach so übersetzt wie ich sie vorgefunden habe" (ebda.).

134c Siehe die textkritischen Bemühungen von Burgi-Kyriazi 1975, S. 70ff Om 1981, S. 152ff.; Godman 1982a + b; und James 1983.

134d Siehe z.B. Day by Day, S. 139f., 221.

134e Siehe Godman 1982a, S. 5f.; Ganesan 1984, S. 34f. [Gespräch mit N. Balarama Retti].

134f Siehe z.B. VC.

134g Siehe z.B. UU. bzw. US. und RG. II.2.

134h Talks S. 246 (Nr. 286: 18.11.36).

134i Korr. v. 7.11.81.

In Bezug auf die āśrama-Publikationen seit Ramanas Hinschied ist zu vermerken, dass sie wenn immer möglich vor ihrer Verwertung mit früheren Auflagen verglichen werden sollten, gegenüber welchen sie oft unge-reimte Streichungen und Ergänzungen aufweisen (vgl. z.B. die 3. ⁽¹⁹⁴⁵⁾ mit der 4. u. 5. Auflage ⁽¹⁹⁷⁴⁾ von MV.). Unter der Mitwirkung von D. Godman und J. Grant hat ^{sich} die āśrama-Zeitschrift 'The Mountain Path' ^{anfangs der achtziger Jahre vorübergehend} textkritischen Bei-

^{134k} Skt. mahiman bezeichnet zugleich die übernatürliche Fähigkeit (siddhi) sich willentlich körperlich zu vergrößern (MW.).

¹³⁵ Unsere Wiedergabe der Englisch-Übers. in CW (147). Ramanas Dichtungen in Malayālam liegen meines Wissens noch in keiner Publikation vor. Für eine andere Version des Verses s. Letters I, 133.

¹³⁷ Mlecko 1976, 93.

¹³⁸ Narasimha Swami 1935, 93f.

¹³⁹ James (Korr. v. 31.8.1981 - 19.6.1984), welcher als Anhänger von ^{sich insbesondere von Gaṇapati Śāstrī und dessen Schülern abgrenzenden} Śādhū Om auf Seiten der ^(bisher) Murukanār-Gruppe (s.u.) steht, hat in mehrheitlich unveröffentlichten, bzw. von der āśrama-Zeitschrift 'The Mountain Path' ^(bisher) unterdrückten Studien über Gaṇapatis Ramanas-Werke in Sanskrit, insbesondere die Ramanagītā ^(KN) und Saddarśana - einer freien Version von Ramanas Ullatu Nārpatu - nachgewiesen, dass Kāvyaṅṭha darin seines Guru Lehren und Werk nicht nur nicht gerecht wird, sondern teilweise stark von ihnen abweicht und ihnen ^(s.a. Lakshmana Sarma 1954/1983) eigentlich entgegengesetzt ist. Dieser Tatbestand wird durch mehrere Zeugnisse bestätigt. Ein alter Schüler (Natanāntar), welcher sich in Unkenntnis des Sanskrit bei der Publikation der RG., welche sich aufgrund ihres illustren Autors bis heute grosser Beliebtheit erfreut, ^{inhaltlich nicht unumstritten} obschon sie nur einen originalen Vers von Ramanas selbst enthält (II.2), ^{siehe James 1983} benachteiligt fühlte und von Ramanas über sie unterrichtet werden wollte, bekam zur Antwort: "Ah, sie ist nichts besonderes. Vor einigen Jahren ¹⁹¹³⁻¹⁹¹⁷ befragten mich einige Schüler über verschiedene Dinge; aber ihr einziges Ziel war, meine Zustimmung für ihre (eigenen) Ansichten zu gewinnen. Da die Fragen in diesem Geist gestellt wurden, sind die Antworten dementsprechend ausgefallen. Eine ihrer Ansichten, für die sie meine Zustimmung suchten, war, dass ein jñānin mit siddhi einem jñānin ohne solche überlegen sei. Sie versuchten mich dazu zu bekehren, aber nachdem sie mich während mehr als einem Monat befragt hatten, sahen sie ein, dass ich [in meiner Meinung] nicht zu erschüttern war. Statt jedoch

147 Ebda. Zum ersten Mal kommentierte er das stotra im Jahre 1915 (Day by Day, 32); s. ferner Talks 528 (Nr. 569) u. Letters I, 142, 235.

148 S. Steinmann 1982, 204.

149 Letters I, 144.

150 Talks 13 (Nr. 17).

151 S.o. Anm. 149, u. Talks 365ff. (Nr. 398).

152 z.B. Arunachala 1966, 54; u. RG. XVIII.13.

153 vīrāsana, eine dem lalitāsana verwandte Stellung.

es kann sich auch um die Abbildung eines Gemäldes handeln.

154 Pictorial Souvenir 1967, gegenüber dem Inhaltsverz.; *lebendige Abbildung, wie man sich auf S. 144* ArAst.v.2.

155 Einschlägige Episoden verzeichnen Greenblatt a.a.O., 49; Day by Day, 268f.; Devaraja 1960, 47.

156 *Nachdem er seinen Guru und Gott Arunacala als magnetisierende Kraft besungen hatte (Ar. Ast. v. 2) war Ramaṇa selbst ein Magnet geworden.*

157 Day by Day, 143. Einem anderen Neuankömmling, welcher ihn im Ramaṇa āsrama als einfachst gekleidetem einer in der Küche beschäftigten Gruppe flüsternd fragte, welcher unter ihnen Ramaṇa sei, sagte der Heilige: "Dort ist Ramaṇa ", und fügte erklärend hinzu: "Der Name Ramaṇa ist auf jenem Gefäß eingeritzt, nicht auf diesem Körper" (Ramana Jyothi 1969, 52)

158 Day by Day, 143f.; u. Letters I, 49ff.

159 Kuṅcu 1980, 33.

160 S. z.B. Letters II, 99f.

161 Day by Day, 345.

162 vgl. Letters I, 82.

163 Zimmer *Übersetzung* (1944, 71).

164 Kuṅcu a.a.O., 37f.; u. Letters II, 90.

165 Greenblatt a.a.O., 58. Für weitere Episoden s. Letters II, 100, 108

166 S. Osborne a.a.O., 64ff. *Jameson 1986, 2. 1996*

167 u. a.a.O., 40ff.; Letters I, 367ff; vgl. Arunachala a.a.O., 87f. Day by Day, 285; Letters I, 90f. (teṅkalai-Viṣṇuiten).

170

Sankhya 2. 16