

Das Guru-Institut in Leben und Lehren r Ramana Maharsis : biographische Einführung, indologische Rezeption und Rezension

Autor(en): **Steinmann, Ralph M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **40 (1986)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146755>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DAS GURU-INSTITUT IN LEBEN UND LEHREN ŚRĪ RAMAṆA MAHARṢIS

Biographische Einführung, indologische Rezeption und Rezension

RALPH M. STEINMANN

In Form einer erweiterten Besprechung einer neueren amerikanischen Dissertation wollen wir den südindischen Heiligen Ramaṇa Mahārṣi (30.12.1879 bis 14.4.1950), der in mehr als einer Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung im modernen Hinduismus darstellt, unter dem für diese Tradition zentralen Aspekt des Guru-Instituts in Erinnerung rufen. Aufgrund der kargen Rezeption, die Ramaṇa in indologischen Kreisen erfahren hat und deren Hintergründe hier beleuchtet werden sollen (II), erscheint eine akzentuierte Vorzeichnung der biographischen Grundlinien (I) für unsere Rezension (III) zweckdienlich.

I

Abgesehen von seinem aussergewöhnlich tiefen Schlaf einerseits, und dem frühen Tod seines angesehenen Vaters, als er zwölf Jahre alt war, anderseits, verbrachte Ramaṇa eine harmonische, unauffällige Kindheit und Jugend in mittelständischen, traditionell *śaiva*-brahmanischen Verhältnissen; zunächst in einem südindischen Dorf, später bei einem Onkel in der weiter nördlich gelegenen Tempelstadt Madurai. Während seinem uninteressierten, doch problemlosen Besuch der dort ansässigen «American Mission High School», trat 1896 die abrupte Lebenswende ein: Im Alter von 16 Jahren realisierte er, ausgelöst durch eine plötzliche, akute Todesfurcht, in einem *einzigsten Akt der intuitiven Erkenntnis*,¹ sein «Ich» oder «Selbst» als eine vom psycho-physischen Komplex verschiedene, einzig wirkliche und rein geistige, unpersönliche Wesenheit. Insofern das ganze nachfolgende Leben Ramaṇas, einschliesslich seiner Lehren und Lehrweise, in diesem einen Erlebnis gründet, seien einige zentrale Auszüge aus der sinngemässen englischen Aufzeichnung der autobiographischen Schilderung in Tamil wiedergegeben:²

- 1 Darunter verstehe ich einen zeitlich gerafften Akt des unwillkürlichen, ganzheitlichen und unmittelbaren Gewährwerdens letzter Werte.
- 2 B. V. Narasimha Swami, *Self-Realisation*, 7th edn., Tiruvannamalai (Tiruv.): Sri Ramanaśramam (S. R.), 1968, S. 20–24; wo mir eine Revision der Übersetzung von Heinrich Zimmer nicht notwendig erschien, ist deren Wortlaut übernommen worden (s. Anm. 8).

An jenem Tag also sass ich alleine und fühlte mich keineswegs schlecht. Da packte mich jäh und unzweideutig die Todesfurcht. Ich fühlte, ich müsse sterben. (...)

Dieser Schrecken der Todesangst wandte mich sogleich nach innen. Ich sagte innerlich zu mir (...): «Jetzt ist der Tod gekommen. Was bedeutet er? *Was* stirbt jetzt? (...)» (...) Ich streckte meine Glieder aus und hielt sie steif, als ob die Todesstarre eingetreten wäre. (...) «Gut», sprach ich dann zu mir, «dieser Leib ist tot. (...) Aber wenn der Leib tot ist, – bin dann ‘Ich’ tot? Ist der Leib ‘Ich’? – Dieser Leib ist stumm und leblos. Trotzdem fühle ich die ganze Kraft meines Wesens und sogar die Laut[-Schwingung] ‘Ich’ [ahaṃ-sphuraṇa] in mir, – losgelöst vom Leib. Also bin ‘Ich’ ein Geistiges, ein Ding, das über den Leib hinausgeht. (...)»

All das war nicht bloss ein gedanklicher Vorgang, sondern leuchtete blitzartig als höchst lebendige Wahrheit in mir auf, als etwas, dessen ich fast ohne jegliche Beweis[-Führung] unmittelbar gewahr wurde. (...)

Vor jener Lebenswende hatte ich keine klare Vorstellung von meinem «Selbst» und fühlte mich nicht bewusst zu ihm hingezogen. (...)

Ich war kein Schwarzmaler. Ich wusste nichts vom Leben und hatte keine Ahnung, dass es voller Leid war; und ich hatte kein Verlangen dem Geburten[-Kreislauf; *samsāra*] zu entgehen oder nach Erlösung zu streben. (...)

Ohne in eine der religiösen Traditionen formal eingeweiht worden zu sein und ohne eine vorbereitende Praxis unter der Anleitung und Führung eines Guru durchlaufen zu haben, konnte Ramaṇa erst Jahre später, als er durch erste Verehrer und Schüler zum ersten Mal mit religionsphilosophischen Texten verschiedener Schulen konfrontiert wurde, seine intuitive Erfahrung in Begriffe der hinduistischen Tradition fassen; er beschrieb seinen mentalen und spirituellen Stand nach dem Erleuchtungserlebnis mit *śuddha-manas*, «gereinigtes Gemüt», und *vijñāna*, «(zwischen Schein und Wirklichkeit) unterscheidendes (intuitives) Erkennen».³

Sein gesamtes nachfolgendes Leben legt Zeugnis ab für die Tiefe und den permanenten Charakter seiner geistigen Transformation, die sich bald darauf in einem totalen, irreversiblen Bruch mit der traditionellen Gesellschaftsordnung ausdrückte. Ungleich früher, zog er sich nun aus allen sozialen Beziehungen in sich zurück und begann den nahegelegenen *Mīnākṣī-Sundareśvara*-Tempel fast täglich aufzusuchen. Eine Rüge seines älteren Bruders in bezug auf seine Gleichgültigkeit in Sachen Schulpflichten verstand Ramaṇa als Ruf seines «Vaters» *Aruṇācala* (Tamil: *Tiruvaṇṇāmalai*), dem Namen eines seit purāṇischer Zeit als Manifestation *Śivas* geltenden Bergs und der Hauptgottheit des berühmten, gleichnamigen Tempels in Tiruvannamalai, etwa 120 km südwestlich von Madras gelegen. Am 1. September 1896 dort angelangt, begab er sich sogleich ins *sanctum sanctorum* des grossen Tempels. Selbentags noch liess er sich kahl scheren und legte für im-

3 Ibid., S. 24.

mer das letzte Geld aus der Hand sowie seine Brahmanenschnur und die ihm standesgemässen Kleider ab, wodurch er sich über die traditionellen Gesellschaftsnormen und Lebensstufen stellte. Für die restlichen 54 Jahre verliess er den Ort nicht mehr.

Die ersten zwei Jahre vegetierte Ramaṇa gleichsam, wie von der inneren Wirklichkeit verschlungen, in äusserster Vernachlässigung physischer Bedürfnisse meist schweigend in Tempeln und Hainen. In der nächsten Phase (1899–1922), in der er seinen Wohnort in zwei Höhlen am Berg verlegte, zwangen ihn äussere Umstände, sich bis zu einem gewissen Grade sozial zu reintegrieren; zunächst bedingt durch die stark angewachsenen und sich aufdrängenden Verehrer und Wahrheitssucher, später durch seine eigene Mutter, die durch die Einrichtung einer permanenten Küche wesentlich zur Gründung der ersten *āśrama*-ähnlichen Gemeinschaftsform beitrug. Ihr Hinschied wiederum leitete 1922 die Gründung des «Sri Ramanasramam» ein, insofern dieses an ihrer Grabstätte am Fuss des Berges angelegt wurde, die zudem bald zum Mittelpunkt eines stattlichen Tempels mit traditionellem Ritual gemacht wurde. Es gibt autobiographische Aussagen, denen zufolge Ramaṇa drei Mal während den Anfängen der organisierten Gemeinschaftsformen diese vergeblich zu verlassen suchte, um für sich alleine zu leben. Die auf ihn ausgeübten Zwänge scheinen in dem Masse zugenommen zu haben, in dem das Ramanasramam, das fast seit den Anfängen von seinem orthodoxen, jüngeren Bruder in autoritärem, klassenbewussten Stil geführt wurde, einer fortschreitenden Institutionalisierung und Ritualisierung unterworfen wurde. Dessen ungeachtet, liess sich Ramaṇa jedoch den Freiraum nie nehmen, der zur Aufrechterhaltung seiner einmal angenommenen, allen und allzeit zugänglichen Guru-Funktion notwendig war, die hauptsächlich in der Gewährung seiner nie ausschliesslich schweigenden Gegenwart bestand. Selbst bis ganz zum Ende der schweren, jahrelangen Sarkomakrankheit, der er schliesslich erlag, bestand er darauf, sich täglich den Verehrern zeigen zu können. Der Heilige hinterliess ein dementsprechend schmales, doch ausserordentlich reichhaltiges und anspruchsvolles literarisches Werk vorwiegend in Tamil,⁴ zu dem eine Vielzahl von aufgezeichneten Gesprächen und Aussprüchen kommen.⁵

4 *Śrī Ramaṇa Nūṛṛiraṭṭu*, 6. Aufl., Tiruv.: S. R., 1972, 255 S. (Ges. Werke in Tamil); *Śrī Aruṇācala-Ramaṇasvarūpānusandhānam*, 3. Aufl., Tiruv.: S. R., 1974, 16 S. (Ges. Werke in Sanskrit); nicht immer zuverlässig übersetzt: Arthur Osborne (ed.), *The Collected Works of Ramaṇa Maharshi*, 4th edn., Tiruv.: S. R., 1974; Satyamayi (alias Lucy Cornellsen), *Sri Ramaṇa Maharshi: Leben und Werk*, Bidingen-Gettenbach: Schwab, 1960.

5 Auswahl: *Śrī Maharṣi Vāymoḷi*, 2 Teile, 3. Aufl., Tiruv.: S. R., 1949 (*Die Botschaft des Maharishi*, Frankfurt/M.: Atharva, 1954); *Talks with Sri Ramaṇa Maharshi*, 3 vols. in

Das Vakuum, das mit seinem Hinschied für viele im *Āśrama* entstanden war, wurde bald durch eine Intensivierung der publizistischen und rituellen Aktivitäten aufzufangen versucht. Federführend war der englische Historiker und Guénonianer Arthur Osborne, der mit unzähligen, einsichtsvollen Veröffentlichungen und 1964 mit der Gründung und Herausgabe einer Ashram-Zeitschrift, «The Mountain Path», antwortete.⁶ Das Ritual wurde auf die Grabstätte des Heiligen ausgedehnt, über der ein allerdings unkonventioneller, offener Tempel mit Auditorium errichtet wurde. Vorläufiger Höhepunkt dieser teils konservierenden, teils popularisierenden und universalisierenden Anstrengungen bildeten die Feierlichkeiten zum Gedenken des hundertsten Geburtstages, in deren Rahmen eine «Ramana-Bewegung» proklamiert wurde, die der Botschaft des Heiligen zu universaler Kenntnis und Bedeutung verhelfen soll. Während sich in Indien in den vergangenen zehn, fünfzehn Jahren eine propagandistisch wirkungsvolle Bewegung organisationsbildenden Charakters entwickelt hat und dort von einem Revitalisierungsprozess gesprochen werden kann, bleibt Ramaṇas Wirkung im Westen hauptsächlich auf kleine Zirkel und Einzelgänger beschränkt.

II

Man mag versucht sein, das vergleichsweise kleine Echo, das Ramaṇa seitens der Indologie und anderer Disziplinen ausgelöst hat, vordergründig mit seiner vermeintlich müssigen und einförmigen Lebensweise in Verbindung zu bringen oder, tiefergehend, sie mit der methodischen und erkenntnistheoretischen Problematik, die sein schwer fassbares, sich in der Ungegenständlichkeit der individuellen Erfahrung verlierendes Lebenswerk für eine empirische Wissenschaft aufwirft, erklären wollen. Zumindest für die Situation im Westen scheinen solche Erklärungsversuche nicht stichhaltig zu sein. Paul Bruntons Bestseller «A Search in Secret India»⁷ hatte den Heiligen im-

one, 5th edn., Tiruv.: S. R., 1972 (*Sri Ramana Maharshi*, Gespräche, 1. Bd., Büdingen-Gettenbach: Schwab, 1958); A. Devaraja Mudaliar, *Day by Day with Bhagavan* (Tagebuch), 1st comb. repr., Tiruv.: S. R., 1968; Suri Nagamma, *Letters from Sri Ramanasramam* (in Tagebuchform), 2 vols., 2nd comb. edn., Tiruv.: S. R., 1973.

6 Sein wichtigstes (Standard-)Werk ist: *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, London: Rider, 1954 (*Ramana Maharshi und der Weg der Selbsterkenntnis*, München: Barth, 1959). Andere schrieben ihre Memoiren nieder; e.g. Mouni Sadhu (alias Michael Sadan), *In Days of Great Peace*, London: G. Allen & Unwin, 1952 (*Auf dem Pfad Sri Ramana Maharshis*, Büdingen-Haingründau: Verlagsunion, 1956).

7 London: Rider, 1934; dt.: Yogis: *Verborgene Weisheit Indien*,s Berlin 1937.

merhin Mitte der dreissiger Jahre mit nachhaltender Breitenwirkung hier bekannt gemacht und das von C. G. Jung posthum veröffentlichte Pionierwerk von Heinrich Zimmer folgte – noch lange zu Ramaṇas Lebzeiten – ein Jahrzehnt später.⁸ Für die westliche Rezeption ist jedoch einerseits der religionsgeschichtliche Sachverhalt aufschlussreich, dass die Auseinandersetzung mit Formen des modernen Hinduismus gemeinhin erst durch dessen missionarische Antwort auf die kolonialistische und christlich-missionarische «Provokation»⁹ gegengefordert wurde. Diesem Umstand zufolge waren es in erster Linie Theologen, dann Soziologen, Religionshistoriker und Vertreter anderer Disziplinen, die sich, erstere oft in apologetischer Weise,¹⁰ mit den *neuen*, das heisst den christlichen und säkularen Kulturverhältnissen des Abendlandes angepassten, neo-hinduistischen Bewegungen *im Westen* auseinandersetzten. Andererseits ist nicht auszuschliessen, dass die rein philologisch und klassisch orientierte Forschung einem Vorurteil gegenüber den (durchwegs?) dekadenten religiösen Strömungen des modernen Hinduismus

8 *Der Weg zum Selbst*, Zürich: Rascher, 1944; v. G. Mehren eingel. Neuausgabe: Düsseldorf: Diederichs, 1974; insofern sowohl die Biographie als auch die Übersetzung des Grossteils von Ramaṇas Werken – vorwiegend auf englischen Übersetzungen der Tamil-Originalen basierend – ergänzungs- und überarbeitungsbedürftig sind, ist dieses stilvolle Werk heute nur noch als erste Einführung geeignet. Die nächste europäische Monographie stammt erst von Maria Burgi-Kyriazi (*Ramana Maharshi et l'Expérience de l'Etre*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1975), deren Doktorvater Olivier Lacombe seine Begegnung mit Ramaṇa mehrmals philosophisch verarbeitete (e.g.: *Indianité*, Paris: «Les Belles Lettres», 1979, S. 129–48) und als erster Indologe über ihn geschrieben hat (Sur le Yoga indien, *Etudes carmélitaines*, octobre 1937, S. 173–76). Vor Lacombe hatte der Tibetologe, W. Y. Evans-Wentz den Heiligen – über Brunton – schon 1935 aufgesucht, Gespräche mit ihm geführt (aufgez. in: *Talks with Sri Ramana Maharshi*, a.a.O., Nos. 17, 18, 20, 23) und in einer Herausgabe von *Mahāyāna*-Texten immer wieder auf Parallelen bei Ramaṇa hingewiesen (*The Tibetan Book of the Great Liberation*, London 1954), während die indologische Karriere von G. H. Mees zu Füssen Ramaṇas ein vorzeitiges Ende fand: Sadhu Ekarasa (alias G. H. Mees), Bhagavan Sri Ramana: God-Reality Incarnate, *Golden Jubilee Souvenir*, 2nd edn., Tiruv.: S. R., 1949, S. 10–14. Jan Gonda hat den Heiligen in einem indologischen Handbuch gewürdigt: *Die Religionen Indiens*. Bd. 2: Der jüngere Hinduismus. Stuttgart 1963, S. 335–38. Ferner sind zu erwähnen: Peter Schreiner, Sri Ramakrishna und Ramakrishna und Ramana Maharshi als Vertreter moderner indischer Mystik, in: Hubert Cancik (Hrsg.), *Rausch-Ekstase-Mystik: Grenzformen religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1978, S. 59–77; P. J. Saher, Indische Weisheit und das Abendland, Meisenheim a.G.: Hain, 1965, S. 143–52; P. C. Divanji, The Mahāyogas of the Maharṣi and the Kūrma Purāṇa, *Journal of the Oriental Institute* 7, 1958, S. 67–77.

9 G.-D. Sontheimer (mündlich).

10 Diese Motivation findet sich jüngst bei F.-W. Haack, *Jugendreligionen*, München: Claudius/Pfeiffer, 1979 (Widmung).

mus erliegt, wenn sie eine wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen unbewusst oder bewusst (als unter ihrer Würde?¹¹) ablehnt oder aber diesbezügliche Arbeiten in den Dienst einseitiger Herausstellung verdorbener oder kulturfremder Erscheinungen stellt,¹² als ob keine indigenen Phänomene mehr zu beobachten wären. Mitzuberücksichtigen ist die Tatsache, dass Ramaṇa in seiner autonomen Realisationsweise «ganz aus dem üblichen Rahmen» jener Bewegungen fällt,¹³ was ihn für die letztgenannte Forschung nicht anziehender machte. Zweifellos bestätigt seine Ausnahmeerscheinung den allgemeinen Verfall der hinduistischen Hochreligion; andererseits darf nicht übersehen werden, dass die neohinduistischen Strömungen nur einen, wenngleich prominenten und propagandistisch lautstarken, vor allem in urbanisierten Regionen wirksamen *Teil* des Hinduismus des 19. und 20. Jahrhunderts ausmachen, für den die religiösen Ausdrucksformen der Waldstämme und pastoralen Gruppen, sowie der über Jahrhunderte stabilen, sesshaften Kleinbauernkultur ebenso konstitutiv sind.¹⁴

Anders als in Europa, und in Übereinstimmung mit dem historischen Ablauf neohinduistischer Ausbreitung im Westen, strahlte das in den fünfziger Jahren in Kalifornien heranwachsende «neue religiöse Bewusstsein»,¹⁵

- 11 Vgl. O. Splett, Asiatische Einflüsse im deutschsprachigen Europa – heute, *Indo-Asia* 17, 1975, S.130.
- 12 Eine Tendenz, die bei Aghananda Bharati (alias Leopold Fischer; e.g. Hindu ignorant of Hinduism – Phoney Swamis abroad, *The Illustrated Weekly of India* 44, 18.3.1973, S. 22–27) und in Paul Hackers nichtdestominder grundlegenden Studien zum Neohinduismus zum Ausdruck kommt (e.g. Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus, *Saeculum* 12, 1961, S. 366–99); letzterer hatte allerdings in seiner frühen Besprechung von Zimmers Werk eine eingehendere Betrachtung Ramaṇas für der Mühe wert erachtet (*ZDMG* 102, 1952, S. 170f.).
- 13 Reinhart Hummel, Das Tor zur Erkenntnis: Echte und falsche Gurus (V), *Indo-Asia* 25, 1983, S. 37.
- 14 Für den Bereich der Stammesreligionen s. z.B. Elwin Verrier, *The Religion of an Indian Tribe*, Bombay 1955, und für jenen der Volksreligion des Dekkāns Günther-Dietz Sontheimer, *Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā: Ursprung, Geschichte und Umwelt von pastoralen Gottheiten in Mahārāṣṭra*, Wiesbaden 1976. Welche andere Disziplin als die Indologie könnte, angesichts der jahrtausendealten Interaktion zwischen der sanskritischen, pan-indischen Hochreligion und der regionalen und subregionalen Volksreligion, in die in wachsendem Masse auch die Waldstämme einbezogen werden (vgl. Anm. 26), das philologische Quellenstudium ergänzend, in enger Zusammenarbeit insbesondere mit der Religionsgeschichte und Ethnologie, dem kulturellen und religiösen Pluralismus Indiens gerecht werden? S. zur Geschichte und dem erweiterten Begriff der Indologie: Heinz Bechert und Georg von Simson (Hrsg.), *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1979, S. 1–6.
- 15 C. Y. Glock & R. N. Bellah (eds.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976.

das nicht nur aus asiatischen Quellen schöpfte, gleichwohl die indischen religiösen Bewegungen im Westen als dessen spezifische Ausdrucksformen erscheinen,¹⁶ in den USA auch auf akademische Kreise ab. So erstaunt nicht, dass die uns bekannten amerikanischen Dissertationen über Ramaṇa,¹⁷ mit deren jüngsten wir uns näher befassen wollen, an kalifornischen Instituten geschrieben wurden oder eben jenen Zeitgeist verraten.

Aus augenfälligeren Gründen ist der Heilige in seinem eigenen Land lange übersehen und sogar bewusst ignoriert worden. Dort musste der betont quietistische und völlig anspruchslose Charakter seiner Lebensweise und Lehrtätigkeit angesichts der brennenden sozialen und politischen Probleme der werdenden Nation und im Licht der volksbefreienden Taten ihrer grossen religionspolitischen Führer sozialetisch irrelevant und indifferent erscheinen.¹⁸ In Indien hat erst die Erlangung der Unabhängigkeit die Voraussetzung für eine Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition und ihren zeitgenössischen Vertretern geschaffen und auch bezüglich Ramaṇa erste Früchte gezeitigt.¹⁹ Ausserdem haben die jüngsten propagandistischen Akti-

16 Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart 1980, S. 13 u. passim.

17 David Benjamin White, *The Philosophy of Sri Ramana Maharshi*. The College of the Pacific, Ph. D., 1960; Paul Alexander Hixon, *Ramana Maharshi, Contemporary Life-Expression of the Nondualistic Strand of Indian Spirituality: A Phenomenological Study*. Columbia University, M. A., 1969; Paul Edward Herman, *The Contributions of Ramana Maharshi and Heidegger to an East-West Integral Psychology*. The California Institute of Asian Studies, Ph. D. [unter Haridas Chaudhuri], 1974 (Bst.-Nr. 75-12, 700; s. Anm. 21).

18 Dieser Auffassung sind marxistische Autoren wie Arun Shourie, *Hinduism: Essence and Consequence*, New Delhi: Vikas Publish. House, 1979, S. 219, 388.

19 Eine Reihe einheimischer Philosophen und Indologen, u.a. B. L. Atreya, T. M. P. Mahadevan, N. A. Nikam, C. Kunhan Raja, K. C. Varadachari, besuchten den Heiligen und legten ihre Eindrücke z.T. im *Golden Jubilee Souvenir*, a.a.O. nieder. Doch nur Mahadevan machte Ramaṇas Leben und Lehren, die er immer wieder aus der Sicht von Śankaras *Advaita-Vedānta* interpretierte, zum Gegenstand von Studien: *Ramana Maharshi and His Philosophy of Existence*, 3rd edn., Tiruv.: S. R., 1976 (1959); *Who am I? of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, a new transl., 11th edn., Tiruv.: S. R., 1968; *Self-Enquiry of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, a new transl., 8th edn., Tiruv.: S. R., 1971; *Ramana Maharshi*, London: Unwin paperb. (Mandala), 1977; *Arunācala-Śiva*, translit. text with transl. a. comm., Madras: Sankara Vihar, 1978. Daneben ist die gehaltvolle Monographie von K. Swaminathan zu erwähnen (*Ramana Maharshi*, New Delhi: National Book Trust, 1975), sowie die detaillierte Interpretation von Ramaṇas Lehren durch Sādhu Ōm, *Śrī Ramaṇa Vali*, 2. erw. Aufl., Kōlakkilāṅ (Malaysia), 1979 (*The Path of Sri Ramana*, Pt. One, rev. 2nd edn., Varkala: Sri Ramana Kshetra, 1981; Pt. Two, Madras: N. Sankaran, 1976).

vitäten der «Ramaṇa-Bewegung» ausserhalb *und* innerhalb ihrer selbst zu vielversprechenden wissenschaftlichen Ansätzen geführt.²⁰

Bevor wir uns einer der letzten umfangreicheren Rezeptionen zuwenden wollen, gilt es für den Stand der Ramaṇa-Forschung überblickend festzuhalten, dass von *aussenstehender* akademischer Seite noch keine auf Kenntnis der Originalquellen beruhende Studie vorgelegt worden ist und damit heutige Untersuchungen weitgehend auf die indologisch oder tamilologisch fundierten Arbeiten von T. M. P. Mahādevan, Sādhu Ōm, K. Svāmīnāthan und anderer «scholar-cum-devotees» angewiesen sind.

III

Mlecko, Joel David: *The Educational Role of the Guru in Hindu Spiritual Development as Exemplified in the Life and Teachings of Sri Ramana Maharshi*. Washington, D. C.: The Catholic University of America, Ph. D., 1975. VI, 227 S., 8°. ²¹

Die anstehende Dissertation stand unter der Leitung des Religionswissenschaftlers William Cenkner²² von der «School of Religious Studies» der oben genannten Universität und ist entsprechend als religionswissenschaftliche Studie zu verstehen.

In der hinduistischen Kulturgeschichte ist der Guru, seit spätestens der Frühzeit der Upaniṣaden, nicht nur Mittelpunkt und Garant für die religiös-spirituelle Erziehung, Verwirklichung und Tradition, sondern massgeblichster Träger und Vermittler hinduistischer Kultur- und Lebenswerte überhaupt. Unsere Dissertation befasst sich hauptsächlich mit der religiösen Funktion des Guru-Instituts, das heisst mit dem Guru «als persönlicher Lehrer der Spiritualität, das heisst der grundlegenden, letzten Werte, die innerhalb der hinduistischen Tradition wahrgenommen werden.» Gleichsam als Arbeitshypothese wird angefügt: «Ferner wird der *Guru* hier als über erfahrungsmässiges, nicht nur intellektuelles Wissen dieser Werte verfügend verstanden», und «ist unentbehrlich für spirituelle Entwicklung» (S. 6).

Die Studie verfolgt einen dreifachen Zweck: erstens, die bedeutsamen Elemente in der historischen Entwicklung des Guru-Instituts («guruhood»)

20 S. z.B. die Beiträge von D. Godman (ehem. Mit-Hrsg.), M. James und K. B. Ramakrishna Rao in *The Mountain Path* vols. 18–21 (1981–84).

21 Erhältlich über University Microfilms International, 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106, USA (Bst.-Nr. 76–1271; 1981: Netto \$ 28.—).

22 Dessen jüngste Studie steht thematisch jener seines Schülers Mlecko nahe: *Tradition of Teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus Today*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

innerhalb der hinduistischen Tradition aufzuzeigen; zweitens, an Hand einer Untersuchung der Rolle und Methodik dieser Institution am Beispiel von Ramaṇas Leben und Lehren von der allgemeinen zur spezifischen Aussage fortzuschreiten und damit, drittens, die Bedeutung des Guru-Instituts für spirituelle Entwicklung, das heisst für das Verstehen und die Aneignung von letzten, grundlegenden Werten deutlich zu machen (8). Wilfried Cantwell Smiths Grundlinien religionswissenschaftlicher Forschung, die sich aus zwei komplementären, dynamischen Faktoren zusammensetzen – einerseits die kumulative Tradition, andererseits der persönliche Glaube eines Individuums innerhalb derselben²³ –, dient als Methodik.

Die hinduistische Tradition wird im ersten Kapitel soweit aufgerollt, um in einem fast alle wichtigeren Religionsströmungen einschliessenden, freilich oft nur skizzenhaften Überblick über die religiöse Literatur des Hinduismus, einen Sinn für die traditionelle und moderne Funktion des Guru-Instituts zu vermitteln (14–66). Ungeachtet der Tatsache, dass die Quellen nicht streng chronologisch und vor allem ohne indologische Kenntnisse vorgetragen werden,²⁴ ist anzuerkennen, dass hier die bis heute wahrscheinlich²⁵ umfassendste Darstellung dieser Institution geboten wird. Erwähnenswert ist der Abschnitt über Gegenwartsströmungen, in dem der Mangel indologischer Sachkenntnis weniger ins Gewicht fällt; erwähnenswert nicht so sehr wegen der unkritischen Darstellung von einem halben Dutzend Gurus neohinduistischer Prägung, über deren Auswahl und Bewertung man geteilter Meinung sein wird – neben Rāmakṛṣṇa und Vivekānanda werden Śivānanda, dessen Schüler Saccidānanda, und ferner Muktānanda als bedeutende zeitgenössische Gurus skizziert, während explizit nur Guru Mahārāj Jī als dem traditionellen Guru ungleich etikettiert wird (62) –, sondern aufgrund von einigen aufschlussreichen Hinweisen auf die soziale und politische Funktion des modernen Guru-Instituts in einem erweiterten (trans-)sozialen

23 *The Meaning and End of Religion*, New York: The New American Library, 1964, S. 175.

24 Esoterische, neohinduistische und andere Bedeutungsentwicklungen können so nicht als solche erkannt und gegenüber philologisch-historischen Etymologien abgegrenzt werden; für *guru*, z.B., werden als Bedeutungen angegeben (4f.): 1. «Vertreiber [*ru*] der Unwissenheit [*gu*]» – eine esoterische Erklärung des *Kulārṇava-Tantra* 17.7 und anderer sektarischer Texte; 2. «schwer», «gewichtig» – sprachwissenschaftliche Etymologie; 3. (Kṛpāl Singh, ein zeitgenössischer Heiliger:) «einer, der ruft», abgeleitet von der Wurzel *giri* [*gr* – rufen, preisen].

25 Einzusehen wäre John Richards Yale, *The Guru Principle in Indian Education*, University of Southern California, Ph. D., 1951, worauf sich Mlecko nur einmal bezieht (173). Sonst gibt es eine Reihe guter Teilstudien, z.B. von Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, S. 229–83 (über den *guru*), 315–462 *dīkṣā*).

und (trans-)kulturellen Kontext. So sucht ein Stammeshäuptling der Gonds in Orissa Ratschlag und Vertrauen bei einem in der traditionellen Kastengesellschaft etablierten Guru nicht bloss für persönliche religiöse Zwecke, sondern, und in wachsendem Masse, auch als Mittel zu erhöhter sozialer Anerkennung, Mobilität und damit politischer Gewalt.²⁶ Umgekehrt bietet das ungezwungene und vergleichsweise sozial indifferente *Guru-Śisya*-Verhältnis neohinduistischer Variante besonders für verwestlichte, der eigenen sozialen und oft auch religiösen Tradition sich widersetzende und (oder) entfremdete Inder «eine alternative soziale Rangordnung ausserhalb von Kaste und Klasse, und ausserhalb vererbter sozialer Grenzen, die nicht einen Eintritt, sondern einen Austritt aus der traditionellen Hindu-Gesellschaft bereitstellt» (63–65).

Kapitel zwei, drei und vier fügen der kumulativen Tradition in Ramaṇas Leben und Lehren die persönliche, spezifische Dimension hinzu. Die einfühlsame Lebensbeschreibung ist wohl in sich abgerundet, doch indem sie zu ausschliesslich auf Ramaṇas Person fokussiert und dabei Aspekte wie das wechselseitige Verhältnis zur Schülerschaft einerseits und zur Umwelt andererseits, sowie die Entwicklung der verschiedenen Gemeinschaftsformen, insbesondere die diesbezüglichen Rollen seiner Mutter und seines jüngeren Bruders, vernachlässigt oder überhaupt offenlässt, ist sie dem gestellten Thema nicht sonderlich förderlich. So scheint uns zum Beispiel die literarisch und sozial manifeste psychische Reaktion der Schüler auf die jahrelange Krankheit und den schliesslichen Hinschied ihres Guru für den Charakter des *Guru-Śiṣya*-Verhältnisses von ebenso grosser Bedeutung zu sein, wie die tatsächliche Haltung des Guru selbst. Schliesslich liegt in der wechselseitigen Bedingtheit dieser Zweierbeziehung das entscheidende Kriterium dieser Institution: «Es muss betont werden, dass der *Guru* in ein Verhältnis, in eine Lebensverbindung zwischen zwei Persönlichkeiten einbezogen ist. In Ermangelung dieser Beziehung können ein wandernder *Sādhu*, ein *Samnyāsī* grosser Entsagung oder ein in seiner Waldeinsiedelei versunkener *Ṛṣi* nicht als *Guru* betrachtet werden» (66). Später wird auf das von Seiten der Verehrer erzwungene Verhältnis zu Ramaṇa aufmerksam gemacht, doch ohne auf die Hintergründe einzugehen lediglich festgestellt, dass er die Rolle eines Guru «nur mit gewissem Unbehagen» angenommen habe (126).²⁷ Ferner sollte die gesellschaftliche Verfasstheit des Guru-Instituts die Berücksichti-

26 Frederick G. Bailey, *Tribes, Caste, and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*, Manchester 1960, S. 197–237.

27 Vielmehr werden Zitate gegen die Gewohnheit der Quellen (M. für Maharṣi) gerne mit «Guru Ramaṇa» eingeleitet, e.g. S. 124, 149, 162f.

gung auch sozialer, ökonomischer und politischer Aspekte notwendig erscheinen lassen.

Kapitel drei beschäftigt sich mit den *Formen*, in denen sich Ramaṇas Guru-Funktion ausdrückte, nämlich in der *dīkṣā*, der Initiation, und dem *upadeśa*, der lehrhaften Unterweisung; beides esoterische Funktionen, die seit spätestens den frühen Upaniṣaden als *sine qua non* für jegliche spirituelle Entwicklung postuliert werden. So wie Ramaṇa nie erklärte, ein Guru zu sein oder Schüler zu haben, gab er – von wenigen Ausnahmen abgesehen – keine formelle Einweihung, wie zum Beispiel durch Berührung oder rituell-esoterische Übertragung einer spezifischen Lautverbindung oder *mantra*, indem er, seiner eigenen Erfahrung treu bleibend, eine solche für unnötig, ja minderwertig erachtete (104, 106). Dafür wird die monistische *Advaita*-Sicht des Heiligen verantwortlich gemacht, in der Gott und Mensch, *Guru* und *Śiṣya* als dieselbe einzige Wirklichkeit gesehen werden (103). Die einzige Initiationsform, die er hochschätzte und seiner grenzenlosen Erfahrung entsprechen konnte, war schweigender Natur: «In dieser Art und Weise eben wird das Bewusstsein des *Guru* auf jenes des *Śiṣya* abgestimmt; und dies geschieht auf der höchsten Ebene jenseits von Sprache und Sehvermögen; an jenem Punkt dann wird der *Guru* seinen *upadeśa* für die spirituelle Reifung des *Śiṣya* ansetzen» (107). So sehr Ramaṇa, wie uns scheint, nicht nur aus metaphysischen, sondern ebenso aus didaktischen Gründen die Funktion des verkörperten *Guru* herunterspielte, war er sich doch dessen vitaler Bedeutung für den Reifeprozess des von Nicht-Wissen (*a-vidyā*) beschlagenen Schülers bewusst (106) und richtete seine praktische Belehrung danach aus. Ihr zufolge unterwirft sich der Mensch zunächst einem allwissenden und allmächtigen, persönlichen Gott (*īśvara*) in hingebender Liebe (*bhakti*), der ihm auf der nächsten Stufe als (äusserer) Guru erscheint, um ihn zu lehren, dass er Gott in sich selbst suchen und erfahren muss, wo Gott, (innerer) Guru und das Selbst als einzige, ununterschiedene Wirklichkeit erscheinen (105f.).

Vier Arten der Unterweisung werden bei Ramaṇa unterschieden: gesprochen, geschrieben, schweigend und existentiell. In Übereinstimmung mit der Tradition erteilte er ausschliesslich *individuelle* Belehrungen, die dem jeweiligen Temperament und der Reife des Fragestellers entsprachen (110). Didaktisch wichtig ist der Hinweis, dass Ramaṇas Gebrauch der gesprochenen Sprache zwecks *upadeśa* oft sokratischer Natur war und dem Schüler erlaubte, seine Probleme selbst zu beantworten, so dass der persönlichen Verantwortung des Schülers eine Schlüsselstellung zukam (109f.). Die informelle, mündliche Unterweisung diente Ramaṇa dazu, die sprachlich mitteilbaren Zweifel des Verstands auf derselben Ebene zu lösen, wobei er jedoch für rein theoretische oder spekulative Fragen nichts übrig hatte (110f.), so wie er

sich nie darum bemühte, ein ausgeklügeltes, logisches Gedankengebäude zu entwickeln: «Er betrachtete das aus seiner eigenen Erfahrung geborene Wissen stets für unendlich wichtiger als eines, das ausschliesslich durch literarische oder andere Bemühungen zu erlangen war.» Wie in seiner bevorzugten Form der *dīkṣā*, «war es jenes Erleuchtungserlebnis, welches er in seinen mündlichen *upadeśa* einbrachte» (112).

Jede Quellenkritik vermissen lassend,²⁸ werden Ramaṇas literarische Hauptwerke an Hand einiger Proben vorgestellt (113–17) und als formellere Umarbeitung der zuerst persönlich realisierten, dann informell in der mündlichen Unterweisung weitergegebenen Führung charakterisiert. Für das *Guru-Śiṣya*-Verhältnis wiederum ist der Umstand bedeutsam, dass fast alle Werke auf Ersuchen des einen oder anderen Schülers verfasst wurden und vornehmlich praktisch-didaktischen Charakters sind (112f.).

So wie für Ramaṇa Schweigen die beste Initiationsform war, setzte er dieses auch als bevorzugtes Medium in der Unterweisung ein. «Denn die Natur des Schweigens steht dem am nächsten, was der Novize zu erreichen hofft: die Verwirklichung des letztlich unvermittelbaren und unaussprechbaren Absoluten» (118). Damit ist hier Schweigen Mittel (*dīkṣā*, *upadeśa*) und Zweck (*ātma-sākṣātkāra*) in einem: «(...) durch Schweigen, unterbrach Ramaṇa den Denkprozess vielmehr als ihn anzuregen, wie dies Predigten und Vorschriften oft tun; das machte die Person dann frei für die direkte, unmittelbare Wahrnehmung oder Intuition der Wahrheit» (119). Dieses «Schweigen» («quiescence or silence») wird nicht nur vom äusseren, sondern auch von einem inneren, «kontemplativen» Schweigen («a method to enhance inner mental prayer») unterschieden und als «völliges Zum-Schweigen-Bringen des Verstandes» («complete silencing of the mind») definiert (121). Obgleich die nie zu hoch einzuschätzende didaktische und existentielle Bedeutung von Ramaṇas «Schweigen» deutlich gemacht wird,²⁹ zeigen sich gerade hier die Grenzen einer ausschliesslich auf gemeinhin schlechte Übersetzungen angewiesenen Interpretation, in denen verschiedene, quasi-äquivalente Wortinhalte jeweils einheitlich übersetzt werden. Wie ich anderswo³⁰ gezeigt habe, wird die semantische Bedeutung von *mauna* und

28 Dies gilt z.T. auch für die Selektion der Traditionsquellen. Śankaras Sanskrit-Werk *Vivekacūḍāmaṇi*, z.B., wird in der Englisch-Übersetzung von Ramaṇas freier Paraphrase in Tamil zitiert (154).

29 E.g. S. 121: «Silence was an integral part of Ramaṇa's being and, therefore, an important quality in which his guruhood was lived».

30 The Nature of Mauna and Language in Ramana Maharshi, *The Mountain Path* 18 (1981, 4), S. 199–206.

dessen quasi-äquivalenten Ausdrücken (*cummā viruttal*, *cummā virukkai* – das Stille-Sein, die Stille; vgl. engl. *stillness*) bei Ramaṇa völlig unzureichend und missverständlich schlechthin mit «Schweigen» wiedergegeben.

Sein sprachlicher Ausdruck und sein Schweigen werden aufgrund der «unentwirrbaren Verflechtung» von Leben und Lehren zu recht als Dimensionen der existentiellen Art und Weise, der Guru zu *sein*, beschrieben (121). Auf diesen Seins-Aspekt wird besonderes Gewicht gelegt: «Seine Offenbarung war nicht eine Doktrin oder Philosophie, sondern unmittelbar sein Selbst. (...) Er war einer, der durch das Sichtbarmachen seines eigenen Seins lehrte» (122). Und der Gesellschaft von Heiligen, die das (absolute) Sein (*sat*) verwirklicht hatten (*sat-saṅga*), mass Ramaṇa – auch in seiner Lehrweise – grösste Bedeutung bei (122). Das Ziel dieses existentiellen *upadeśa* wird mit dem Einprägen einer Denk-, Gefühls-, Handlungs- und vor allem Seins-Weise beschrieben, die durch das *Charisma* des Guru erweckt wird (123). Richard Lannoy wird zitiert: «Der verwirklichte Mensch wird eine sakrale Autorität, die ein heilsames *Numen* ausstrahlt (...). Ob er lehrt oder nicht ist unwesentlich, da sein Charisma selbst seine Predigt ist».³¹ Ramaṇas Charisma wird hauptsächlich mit seiner Ausstrahlung innerer Ruhe («*peace of mind*») und Abgeklärtheit in Verbindung gebracht (123f.), einer Qualität, die er selbst als einziges Mittel zur Erkennung eines (echten) Heiligen bezeichnet hatte. Diese irrationale Wirkung wurde noch verstärkt durch seine Einfachheit in Essen und Kleidung, oder in Anspruch und Selbstverständnis (128), und ohne, dass er sich je auf Besitz oder gar Ausübung von übernatürlichen Kräften (*siddhi*) berufen hätte (124).

Das Kapitel beenden Abschnitte über Ramaṇas kritische Haltung gegenüber *siddhis*, seine Vergötterung und selten sogar (ungewollte) rituelle Verehrung, über die ihm eigene Bescheidenheit, seine gleichwertende Haltung gegenüber Menschen und Tieren wie gegenüber sich selbst, sowie über seinen Humor und seine Einfühlsamkeit, die als prominente Aspekte seiner existentiellen Lehrweise interpretiert werden (125–133). Dieser dominant existentielle Charakter seines *upadeśa* führt den Verfasser zum bemerkenswerten Schluss, dass Ramaṇas Leben sogar verbindlicher sei als seine Aussprüche (133).³²

31 *The Speaking Tree: A study of Indian Culture and Society*. Repr., London: Oxford University Press, 1975, S. 347.

32 Diese Schlussfolgerung wird durch das Ergebnis meiner hermeneutischen Analyse bestätigt, a.a.O., S. 205: «(...) the language of mauna is autonomous, absolute in nature and a direct expression of the Self through the *ātmaśakti*, unlike common language, which is derived, relative in nature and the mediate expression and means of communication of

Das vierte Kapitel wendet sich dem *Inhalt* von Ramaṇas *upadeśa* zu. Zunächst wird auf das Verhältnis zu Śaṅkara und dessen einflussreichen *Advaita*-Interpretation eingegangen. Einerseits wird darauf hingewiesen, dass Śaṅkaras Metaphysik Ramaṇa als fertiges Hilfsmittel diene, andererseits betont, dass seine Lehren ihren Ursprung in seiner eigenen Erfahrung haben und nicht als bloße Nachahmung anzusehen sind (168). Die wichtigsten, vor allem die Praxis betreffenden Unterschiede werden herausgestellt, so zum Beispiel, dass Ramaṇa gegenüber Śaṅkara viel mehr die persönliche Erfahrung als Tradition und Autorität für die spirituelle Entwicklung verbindlich machte (169). Wie hier teilweise dargeboten, *können* Ramaṇas Lehren im Kontext jener Śaṅkaras interpretiert werden; des Heiligen Leben und Gespräche zeigen jedoch, dass er sich ebenfalls der *Bhakti*-Tradition eng verbunden fühlte. Selbst seinen zweifelsohne monistischen Erfahrungshorizont illustrierte er mit Vorliebe auch durch Zitate aus Schriften wie *Yogavāsiṣṭha*, *Kaivalyanavanītam*, *Ribhugītā* und anderen mehr.

Ramaṇas *upadeśa* ist so unsystematisch wie situationsbezogen er gegeben wurde. Insofern jedoch die ganze Erscheinungswelt ausschliesslich in deren Verhältnis zum Selbst erörtert wurde, kann von einer Doktrin gesprochen werden: «Die (wiederkehrende) Bejahung der einzigen und absoluten Wirklichkeit des Selbst, und die Notwendigkeit dieses Selbst zu verwirklichen (...), ist zweifellos eine Doktrin, die er als grundlegend für alles andere, was er zu sagen hatte, betrachtete, und ein Ziel, zu welchem sein *upadeśa* führte» (143).

Selbst-Verwirklichung ist Ziel seiner Unterweisung, Selbst-Ergründung (*ātma-vicāra*) ihr Mittel, wobei wiederum beide miteinander identisch sind: «Selbstergründung (...) ist egofreies Gewahren des Selbst, das mit Anstrengung für unbestimmte Zeit aufrechterhalten wird; wenn dieses Gewahren kontinuierlich und natürlich wird, ist es Selbstverwirklichung» (151). Da diese Methode unabhängig sei von esoterischem Wissen und äusseren Hilfsmitteln, frei von «Ritual, Observanzen [zum Beispiel gegenüber dem Guru], Tradition, Kaste, Schriften und äusseren Autoritäten», wird sie als in sich vollständig und als empirische Auto-Analyse postuliert (169). Die angebliche Unabhängigkeit von äusseren Autoritäten, also auch des (äusseren) Guru, ist nicht schlüssig, denn beim Prozess der intuitiven Selbstfindung, insbesondere bei der Überwindung des Unwissenheit, soll der Guru zur Seite stehen (155). Darüberhinaus lassen die früheren Ausführungen über Ramaṇas Cha-

the ego through thoughts.» Und die damit verbundene praktische und didaktische Konsequenz: Ramaṇas «use of language in speech and writing, in daily life and upadeśa, was a *concession* to the level of understanding of his environment».

risma, dessen Preis über die Gesellschaft von Heiligen und Einschränkung, dass diese Methode nur für reife Seelen geeignet sei (167f.), einen erfolgreichen autonomen Vollzug des *ātmavicāra* für so unwahrscheinlich halten, wie Ramaṇas Art der Selbstverwirklichung eine Ausnahmeerscheinung darstellt. Jedenfalls sah er sich genötigt, als Alternative den *bhakti-yoga* – freilich in monistisch adaptierter Form – offenzustellen.

Das abschliessende fünfte Kapitel hat die Bedeutung des Guru-Instituts für spirituelle Entwicklung sowie Ramaṇas diesbezüglichen Beitrag zum Gegenstand; nicht jedoch, wie man erwarten möchte, im Rahmen einer historischen Gegenüberstellung der kumulativen Tradition und Ramaṇa, sondern aus vorherrschend philosophischer Sicht. Diese Ausführungen über die «Guru-Tradition» schlechthin (175), die, neben meist allgemein gehaltenen Hinweisen auf die Tradition und Ramaṇa-Zitaten, auch auf neohinduistische Autoritäten (zum Beispiel Kṛpāl Siṅgh, Svāmī Prāṇavānanda) und Gedankengut der humanistischen Psychologie (Robert Ornstein, Paul Maslow) abstützen, machen hingegen deutlich, dass eine religionswissenschaftlich relevante philosophische Interpretation einer gesicherten historischen Grundlage nicht entraten kann.

«Der *Guru* verschafft der Religion und Erleuchtung die Schlüsselemente der interpersonalen Beziehungen und der intuitiven Methodologie» (170f.). In der religiösen Erziehung und der spirituellen Entwicklung im Hinduismus ist das Individuum und die interpersonale Beziehung zwischen *Guru* und *Śiṣya* betont worden. Im Prozess der Selbstverwirklichung erfüllt der *Guru* drei entscheidende Funktionen: als aktiver individueller Führer, als stilles Vorbild und als Ziel oder Objekt der Kontemplation. Der Schüler seinerseits muss sich des Gurus visuelle Gegenwart (*darśana*) – meist im Rahmen einer monastischen Einsiedelei – zu Nutzen machen, denn «beim *Guru* zu sein, führt zur Erleuchtung; nicht einfach durch intellektuelles Wissen oder eine Anhäufung von Fakten, sondern durch Intuition oder unmittelbares Gewahren, das den Prozess der sinnlichen Wahrnehmung, der geistigen Vorstellung und des Rasonierens übersteigt» (172). Die Ausbildung dieser intuitiven Fähigkeit oder Bewusstseinsweise (*Māṇḍūkya-Upaniṣad* 7.) wird als Haupttätigkeit des *Guru-Śiṣya*-Verhältnisses herausgestellt (177f.).

Ramaṇas Einzigartigkeit und Beitrag zur spirituellen Entwicklung im Allgemeinen und dem *Guru*-Institut im Besonderen werden in fünf Punkten zusammengefasst:

1. Nicht-Hindus wurden unabhängig von formellen Riten und kultureller Akkomodation mit als Schüler aufgenommen. In diesem Zusammenhang ist Ramaṇas «transkulturelle Initiationsform» zu verstehen (180).

2. Mittel (*dīkṣā, upadeśa: ātmavicāra*) und Zweck (*ātmasākṣātkāra*) sind nicht nur qualitativ ähnlich, sondern ein und dasselbe: «reines, schlichtes Schweigen». «Nicht nur seine Metaphysik und Erkenntnislehre, sondern auch seine Axiologie und Ethik waren eins: sei still» (180f.).

3. Insofern Ramaṇa die persönliche Erfahrung über die Autorität des Guru, der Tradition und Schriften stellte, ging er über die traditionellen Massstäbe hinaus und bereicherte sie zugleich: «Ramaṇas Führung war kein Mittel um den *Śiṣya* vom *Guru* abhängig zu machen oder um starre Dogmen zu vermitteln, sondern ein Prozess der Erziehung und Entwöhnung vom [äusseren] *Guru*, damit das Selbst seine eigene Antwort suchen und erfahren konnte» (183). Damit wird

4. die Verantwortung in der spirituellen Entwicklung vom *Guru* auf den *Śiṣya* verlagert, an dem es liegt in aktiver Bemühung den vom Lehrer gewiesenen Weg zu gehen (182f.).

5. Ungleich der Tradition des *jñāna-yoga*, des Weges der (intuitiven) Erkenntnis, ermunterte Ramaṇa niemanden dazu, dem weltlichen Leben zu entsagen, sondern betonte «eine zivilisierte spirituelle Lebensweise, die den Erfordernissen der Zeit angepasst war» (184).

Überblickend stellen wir fest, dass der positive Wert der besprochenen Studie hauptsächlich in der religionsphilosophischen Erfassung der *Grund*-elemente des Guru-Instituts in Ramaṇas Leben und Lehren liegt. Die ideenreiche, kreative Interpretation vermittelt eine Vielzahl von Anregungen für weiterführende Untersuchungen auf dem Gebiet der hinduistischen Spiritualität und insbesondere Ramaṇas.

Aus der vorgelegten Rezeption und Rezension schliessen wir für künftige Untersuchungen über Ramaṇa Maharṣi, das Guru-Institut und Formen des modernen Hinduismus allgemein folgende Richtlinien:

1. Die hermeneutische Durchdringung, welcher Schattierung auch immer, darf der grundlegenden philologisch-historischen Aufarbeitung der Originalquellen nicht übergeordnet werden, sondern hat auf dieser aufzubauen. Das heisst mit andern Worten, dass der moderne Hinduismus vermehrt zum Gegenstand breitangelegter *indologischer* Forschung gemacht werden sollte.

2. Damit wäre die für das Verständnis moderner hinduistischer Phänomene zentrale *Gegenüberstellung zur angestammten Tradition gewährleistet*.

3. Das Hauptkriterium des Guru-Instituts liegt im wechselseitig bedingten *Verhältnis* zwischen *Guru* und *Śiṣya*, in dessen spiritueller Erziehung und Verwirklichung seine Zweckbestimmung liegt. Die sich ergebenden psy-

chologischen und soziologischen, ökonomischen und politischen Konsequenzen und Kontexte sind für ein umfassendes Verständnis mitzubersichtigen.