HEINRICH ZIMMER

DER WEG ZUM SELBST

LEHRE UND LEBEN DES INDISCHEN HEILIGEN SHRI RAMANA MAHARSHI AUS TIRUVANNAMALAI

HERAUSGEGEBEN VON C. G. JUNG

Liesl Tesch

HEINRICH ZIMMER
(1890—1943)

HEINRICH ZIMMER

Der Weg zum Selbst

HEINRICH ZIMMER

GESAMMELTE WERKE

DRITTER BAND

MCMLIV

RASCHER VERLAG ZÜRICH

HEINRICH ZIMMER

DER WEG ZUM SELBST

Lehre und Leben
des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi
aus Tiruvannamalei

Herausgegeben von
C. G. JUNG

MCMLIV

RASCHER VERLAG ZÜRICH

Einzige autorisierte deutsche Übertragung der Veröffentlichungen des Verlages

Srî Ramanasramam Book Depot, Tiruvannamalai
South India

4.—6. Tausend der Einzelausgabe
1.—3. Tausend der Gesamtausgabe

Druck: Tschudi & Co., Glarus
Printed in Switzerland

Inhalt

Vorwort

Als am 18. März dieses Jahres aus Newyork, wo er an der Columbia-Universität lehrte, die Nachricht vom plötzlichen Ableben Heinrich Zimmers, des hervorragenden Indologen, der sich wie wenige in die Seele Indiens einzufühlen vermochte, hierher gelangte, befand sich das Manuskript des vorliegenden Buches seit zwei Jahren in der Schweiz. Zuerst lag es bei einem seiner Basler Freunde, dann ließ der Verstorbene es mir mit der Bitte zusenden, seine Drucklegung besorgen zu wollen, sofern dies möglich wäre. Es war mir also eine schmerzliche Pflicht und eine willkommene, wenn auch traurige Gelegenheit zugleich, meinem leider allzufrüh dahingegangen Freunde Heinrich Zimmer meine Dankesschuld ein wenig dadurch abzutragen, daß ich, seinem Wunsche nachkommend, die Herausgabe seiner Vermächtnisschrift annahm.

In jahrelangem geistigen Austausch mit seinem sprühenden Einfallsreichtum und seinem gründlichen Wissen um die seelischen Urgründe Indiens habe ich viel wertvolle Anregung von ihm empfangen. Seine Besuche in der Schweiz wurden stets zu Anlässen fruchtbaren Gedankenaustausches auch mit einem engern und weitern Kreis geistig interessierter Menschen. Im Psychologischen Club Zürich und Basel hat er uns eine Reihe schöner und tiefer Vorträge geschenkt und sich zahlreiche Freunde erworben. Im Juni dieses Jahres wurde sein Andenken im Zürcher Club durch eine Gedächtnisfeier geehrt, bei welcher auch Proben aus diesem seinem letzten Buche, aus dem Leben und der Lehre des Shrî Ramana Maharshi, vorgelesen wurden. Der Nachruf, den der Zürcher Indologe Prof. Emil *Abegg* auf den Verstorbenen am 25. März dieses

Jahres in der «Neuen Zürcher Zeitung» veröffentlichte, ist mit seiner freundlichen Erlaubnis hier als Geleitwort abgedruckt und soll ebenfalls Zeugenschaft von der geistigen Verbundenheit, die er hier zurückließ, geben.

Ich danke nochmals Herrn Prof. *Abegg* für die freundliche Prüfung und Korrektur des Manuskripts in bezug auf alles Fachliche, sowie Frl. T. *Wolf,* die das Manuskript durchgesehen, und Frau Dr. phil. J. *Jacobi,* welche die Korrektur der Druckbogen besorgt und die Drucklegung überwacht hat. Sie haben in dankenswerter Weise dazu beigetragen, daß das vorliegende Werk noch in diesem Jahre der Öffentlichkeit vorgelegt werden konnte.

Küsnacht, im Herbst 1943 *Der Herausgeber*

Worte des Nachrufes

von *Emil Abegg*

In dem kürzlich in Amerika verstorbenen Indologen Heinrich Zimmer ist ein Gelehrter dahingegangen, dessen Wirken weit über sein engeres Fachgebiet hinausreichte und ihn im Geistesleben unserer Zeit eine bedeutende Stelle einnehmen ließ. Denn für ihn war die Deutung des indischen Geistes kein bloß fachwissenschaftliches Anliegen, sondern strahlte tief in alle geistigen Bezirke hinein und ließ ihre Probleme in Indiens Zauberspiegel in neuem, ungeahntem Lichte aufleuchten. Schon seine einzigartige Übersetzungskunst wies ihm unter allen, die für die Erschließung indischen Schrifttums wirkten, den höchsten Rang an. Noch nie war es gelungen, Werke indischer Literatur schon durch die bloße sprachliche Übertragung uns so nahe zu rücken und ihren Sinn so restlos auszuschöpfen, wie dies Zimmer in seinem buddhistischen Legendenkranz «Karma» und in der Wiedergabe einer der Bhagavad-Gîta verwandten religiösen Dichtung gelang, die er unter dem Titel «Anbetung Mir» veröffentlichte. Solche Übersetzungskunst war nur möglich aus einer ganz neuen, alle Tiefen des indischen Denkens erschließenden Schau heraus, vor allem durch eine bisher noch nie erreichte psychologische Einfühlung. Es kam Zimmer dabei die Berührung mit der Psychologie C. G. Jungs zustatten, der seinerseits derjenige unter den heutigen Psychologen ist, der sich am nachhaltigsten mit dem indischen Geist alter und neuer Zeit und mit seinem Träger, dem indischen Menschen, beschäftigt hat. Doch hat man bei Zimmer nie das Gefühl, daß diese psychologischen Erkenntnisse von außen an die Tatsachen herangetragen werden

oder gar sie umzubiegen drohen; er scheint vielmehr auf Grund seiner eigenen Vertiefung in indisches Wesen zu Auffassungen gelangt zu sein, in denen er mit C. G. Jung zusammentraf und die dort ihre Bestätigung fanden. So war das Zusammenwirken des Indologen und des Psychologen für beide gleich fruchtbringend und hat unbestreitbar zu einem tieferen Verständnis indischen Denkens beigetragen.

Schon in dem Buche «Kunstform und Yoga im indischen Kultbild» (1926) sind diese psychologischen Einsichten für die Aufhellung eines zentralen Problems der indischen Kunst und Religion fruchtbar geworden. Das indische Kultbild kann in seiner Bedeutung für den Verehrer nur verstanden werden auf Grund der Yoga-Lehre, daß der Gläubige bei der mystischen Versenkung ins Kultbild im Wesen der Gottheit aufgehe, sich in der Kontemplation zu ihr erhebe. Von da aus erschließt sich Zimmer auch das Verständnis jener eigentümlichen, das Kultbild im Hinduismus und Buddhismus oft ersetzenden mystischen Diagramme und der Sprüche und Laute, die sich mit ihnen verbinden, und es erhellt sich ihm so mit einem Schlage ein vielgestaltiges Problem indischer Gottesverehrung. — In dem Büchlein «Ewiges Indien» sind dann alle Grundmotive indischen Denkens von ganz neuen Gesichtspunkten aus beleuchtet: das Verhältnis der Einzelseele zur Allseele, ihre Wanderung im Kreislauf der Geburten und die fortwirkende Macht der Tat, die sie dabei leitet; die Beziehung der empirischen Form zum übersinnlichen Weltgrund als beherrschendes Problem der Metaphysik; die Lehre von der geistigen Zucht, die durch Erreichung höherer Bewußtseinszustände zu übersinnlicher Freiheit führt; die Vollkommenheit der Erkenntnis, die im Geiste eines Buddha aufleuchtet, und schließlich die Tantralehre, die Mann und Weib, Gott und Welt zusammen als das eine Göttliche in seinen einander bedingenden Aspekten offenbart. Schon hier zeigt sich, wie Zimmers Indienschau weit hinausgreift über ihren nächsten Zweck, in den oft abgrundtiefen Gedanken und Ahnungen, die in verschwenderischer

Fülle ausgestreut werden. Die «Indischen Sphären» (1935) werden eröffnet und beherrscht durch eine Betrachtung über den Mythos, die zum Besten gehört, was darüber gesagt worden ist. Was die romantische Mythendeutung eines Creuzer und Görres anstrebte, aber sowohl wegen mangelhafter Kenntnis der Überlieferung als auch der Unzulänglichkeit der psychologischen Voraussetzungen nicht zu schaffen vermochte, das ist hier zur Vollendung gebracht, und fand dann seine Bewährung in der schon im nächsten Jahre erschienenen «Maya», wo zum erstenmal eine Gesamtdarstellung des indischen Mythos gegeben wurde, die über das bloß Tatsächliche hinausgeht und die wirkenden Kräfte aufzuzeigen sucht, die dieser bunten Welt zu Grunde liegen. Hier sind auf Grund einer wortgetreuen Wiedergabe der großen Mythensammlungen des Hinduismus, in der sich Zimmers Übersetzungskunst aufs neue glänzend bewährt, die Leitmotive mytischen Denkens vorgeführt und von tief eindringenden psychologischen Analysen durchsetzt. Der Mythos erscheint dabei nicht nur als Mittel, menschliche Grunderlebnisse und philosophische Erkenntnis in sinnliche Bilder zu kleiden, sondern auch als eine Macht der Seelenführung, wobei ihm der Ritus ergänzend zur Seite tritt.

Zimmers Werke können leicht den Eindruck erwecken, als handelte es sich in ihnen nur um geistreiches Spiel, das sich in blendenden und paradoxen Formulierungen gefällt. Wer aber die Tatsachen der indischen Überlieferung genau vergleicht, auf die er sich gründet, überzeugt sich mit immer neuem Staunen, wie treu er ihnen folgt und welch tiefgründiges Wissen diesem scheinbar freien Spiel des Geistes zugrunde liegt. Es ist sozusagen verkappte Wissenschaftlichkeit, die Zimmer darbietet. Wohl möglich, daß das gedankenlose Schlagwort von der Krisis der Wissenschaft — Wissenschaft ist etwas Ewiges und kann deshalb keiner Krisis unterliegen — in diesen Büchern scheinbar Nahrung findet, aber nur bei denen, die nicht ermessen können, wie viel ernst erarbeitetes Wissen sich hinter dieser spielenden Form verbirgt.

Es wird sich niemand vermessen, zu sagen oder auch nur zu vermuten, was dieser hohe Geist, wäre es ihm vergönnt gewesen, länger zu wirken, uns noch geschenkt hätte. Vielleicht wäre er im realistischen Klima Amerikas dazu gelangt, unter Verzicht auf eine sich doch gelegentlich fast überspitzende Geistigkeit, zu schlichter Wissenschaftlichkeit zurückzufinden: um so schwerer wäre in diesem Falle der Verlust, den für uns sein allzu früher Tod bedeutet.

Über den indischen Heiligen

von *C. G. Jung*

Schon seit Jahren hatte sich Zimmer für den Maharshi von Tiruvannamalai interessiert, und die erste Frage, die er nach meiner Rückkehr aus Indien an mich richtete, galt diesem neuesten Heiligen und Weisen von Südindien. Ich weiß nicht, ob mein Freund es eine unverzeihliche oder mindestens unverständliche Sünde von mir fand, daß ich Shrî Ramana nicht besucht hatte. Ich hatte das Gefühl, daß *er* diesen Besuch wohl kaum unterlassen hätte, so warm war seine Anteilnahme am Leben und Denken des Heiligen. Dies war mir um so weniger erstaunlich, als ich wußte, wie tief Zimmer in den Geist Indiens eingedrungen war. Sein sehnlichster Wunsch, Indien in Wirklichkeit zu sehen, ist leider nie in Erfüllung gegangen, und eine Möglichkeit dazu zerschlug sich in letzter Stunde vor dem einbrechenden Weltkrieg. Dafür hatte er eine um so großartigere Vision des geistigen Indiens. Er hat mir bei unserer Zusammenarbeit nicht nur durch seine reichen Fachkenntnisse, sondern vor allem auch durch seine geniale Erfassung des Sinngehaltes der indischen Mythologie unschätzbare Einblicke in die östliche Seele ermöglicht. Leider hat sich an ihm das Wort vom frühsterbenden Geliebten der Götter erfüllt, und uns bleibt die Klage um den Verlust eines Geistes, der die Begrenzung durch das Fach überwand und, an die Menschheit sich wendend, ihr die beglückende Gabe «unsterblicher Früchte» bot.

Der Träger mythologischer und philosophischer Weisheit ist in Indien seit grauer Vorzeit der «Heilige» — welche abendländische Bezeichnung allerdings das Wesen und die Erscheinungsweise der

östlichen Parallelfigur nicht ganz wiedergibt. Diese Gestalt verkörpert das geistige Indien und tritt uns in der Literatur ständig entgegen. Kein Wunder daher, daß sich Zimmer für die neueste und beste Inkarnation dieses Typus in der menschlichen Erscheinung in Shrî Ramana leidenschaftlich interessierte. Er sah in diesem Yogin die avatarmäßige Verwirklichung jener durch die Jahrhunderte und die Jahrtausende wandelnden, ebensowohl legendären wie historischen Figur des Rishi, des Sehers und Philosophen.

Wahrscheinlich hätte ich Shrî Ramana doch besuchen sollen. Allein ich fürchte, wenn ich noch einmal nach Indien reiste, um das Versäumte nachzuholen, so ginge es mir wieder gleich: ich könnte mich, trotz der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit dieses zweifellos bedeutenden Menschen, nicht dazu aufraffen, ihn persönlich zu sehen. Ich zweifle nämlich an seiner Einmaligkeit: er ist ein Typus, der war und sein wird. Darum brauchte ich ihn auch nicht aufzusuchen; ich habe ihn in Indien überall gesehen, in Ramakrishnas Bild, in dessen Jüngern, in buddhistischen Mönchen und in unzähligen andern Gestalten des indischen Alltags, und die Worte seiner Weisheit sind das sous-entendu des indischen Seelenlebens. Shrî Ramana ist in diesem Sinne wohl ein «hominum homo», ein wahrhafter «Menschensohn» der indischen Erde. Er ist «echt», und darüber hinaus ein «Phaenomen», das, von Europa aus gesehen, Einzigartigkeit beansprucht. Aber in Indien ist er der weißeste Punkt in einer weißen Fläche (deren Weißheit man darum erwähnt, weil es auch ebenso schwarze Flächen gibt). Überhaupt sieht man in Indien so viel, daß man schließlich nur noch weniger sehen möchte, und das ungeheure Vielerlei von Ländern und Menschen erzeugt eine Sehnsucht nach dem ganz Einfachen. Auch dieses Einfache gibt es: es durchdringt wie ein Wohlgeruch oder eine Melodie das seelische Leben Indiens; es ist überall sich selber gleich; aber nie monoton, sondern unendlich variierend. Um es kennen zu lernen, genügt es, eine Upanishad oder ein paar Gespräche des Buddha zu lesen. Was dort klingt, klingt überall, es spricht aus Millionen Augen, es drückt sich in unzähligen Gebärden

aus, und es gibt kein Dorf und keine Landstraße, wo sich nicht jener breitästige Baum fände, in dessen Schatten das Ich nach seiner eigenen Aufhebung trachtet, die Welt der vielen Dinge im All und All-Einssein ertränkend. Dieser Ruf war mir in Indien dermaßen vernehmlich, daß ich dessen Überzeugungskraft bald nicht mehr von mir abzuschütteln vermochte. So war ich denn durchaus sicher, daß niemand darüber hinaus zu gelangen vermöchte, am wenigsten der indische Weise selber; und sollte Shrî Ramana etwas sagen, das mit dieser Melodie nicht stimmte oder den Anspruch erhöbe, darüber noch hinaus zu wissen, so hätte der Erleuchtete auf alle Fälle unrecht. Diese mühelose, der Hitze Südindiens klimagerechte Argumentation — hat der Heilige Recht, so tönt er Indiens alte Weise wieder und tönt er anders, so hat er Unrecht — vermochte mich, ohne daß ich es bereute, von einem Besuch in Tiruvannamalai abzuhalten. Die Unergründlichkeit Indiens sorgte dafür, daß mir der Heilige doch noch, und zwar in einer mir bekömmlicheren Form entgegentrat, ohne daß ich ihn gesucht hätte: in Trivandrum, der Hauptstadt von Travancore, traf ich auf einen Schüler des Maharshi. Es war ein bescheidener Mann, von sozialem Status das, was wir als einen Primarschullehrer bezeichnen, und erinnerte mich des lebhaftesten an den Schuhmacher von Alexandrien, welcher (in der Darstellung von Anatole France) vom Engel dem Hl. Antonius als Beispiel des noch größeren Heiligen vorgeführt wurde. Wie dieser hatte auch mein kleiner Heiliger das vor dem großen voraus, daß er zahlreiche Kinder zu ernähren hatte und mit besonderer Aufopferung für seinen ältesten Sohn sorgte, damit dieser studieren konnte. (Ich will hier nicht auf die Nebenfrage abschweifen, ob Heilige immer auch weise sind, und umgekehrt alle Weisen unbedingt heilig. Es bestehen in dieser Hinsicht einige Zweifel.) Auf alle Fälle trat mir in diesem bescheidenen, liebenswürdigen, kindlich frommen Gemüt ein Mensch entgegen, der einerseits mit völliger Hingabe die Weisheit des Maharshi in sich gesogen hatte und andererseits seinen Meister dadurch überragte, daß er, über alle Klugheit und Heiligkeit hinaus, auch «die

Welt gegessen» hatte. Ich anerkenne dieses Zusammentreffen mit großer Dankbarkeit; denn es hätte mir nichts Besseres geschehen können. Der Nur-Weise und Nur-Heilige interessiert mich nämlich ungefähr soviel wie ein seltenes Saurierskelett, das mich aber nicht zu Tränen rührt. Der närrische Widerspruch dagegen, zwischen dem der Mâyâ entrückten Sein im kosmischen Selbst und der liebenden Schwäche, die sich fruchtbar mit vielen Wurzeln der schwarzen Erde einsenkt, um in alle Zukunft das Weben und das Zerreißen des Schleiers als Indiens ewige Melodie zu wiederholen — dieser Widerspuch tut es mir an; denn wie kann man anders das Licht sehen, ohne den Schatten, die Stille vernehmen, ohne den Lärm, die Weisheit erreichen, ohne die Narrheit? Am peinlichsten ist wohl das Erlebnis der Heiligkeit. Mein Mann war — Gott sei Dank — nur ein kleiner Heiliger; kein strahlender Gipfel über finstern Abgründen, kein erschütterndes Spiel der Natur, sondern ein Beispiel, wie Weisheit, Heiligkeit *und* Menschlichkeit «einträchtlich beieinander wohnen» können, lehrreich, lieblich, rührend, friedsam und geduldig, ohne Krampf, ohne Absonderlichkeit, unerstaunlich, keineswegs sensationell, kein besonderes Postbureau benötigend, aber auf Urältestem beruhende Kultur unter dem sanften Rauschen im Meerwinde sich fächelnder Kokospalmen, Sinn in der vorüberhuschenden Phantasmagorie des Seins, Erlösung in der Gebundenheit, Sieg in der Niederlage.

Nur-Weisheit und Nur-Heiligkeit, fürchte ich, präsentieren sich am besten in der Literatur, und da soll ihr Ruhm unbestritten sein. Lao-tse liest sich vortrefflich und unübertrefflich im Tao-têking; Lao-tse mit seiner Tänzerin auf dem Westabhang des Berges, des Lebens Abend feiernd, ist schon weniger erbaulich. Mit dem vernachlässigten Körper des Nur-Heiligen kann man sich aus leicht ersichtlichen Gründen schon gar nicht abfinden, besonders wenn man nicht anders kann als glauben, daß die Schönheit zum Vornehmsten gehört, das Gott erschaffen.

Shrî Ramanas Gedanken sind schön zu lesen. Es ist reinstes Indien, das uns darin entgegentritt, mit seinem Hauch der weltentrückten und -entrückenden Ewigkeit, ein Lied der Jahrtausende, und, wie der Gesang der Grillen in der Sommernacht, aus Millionen Wesen wiedertönend. Diese Melodie ist aufgebaut über dem einen, großen Motiv, das ohne Ermüdung, seine Monotonie in tausend farbige Reflexe verhüllend, sich im indischen Geiste ewig verjüngt, und dessen jüngste Inkarnation eben Shrî Ramana selber ist: es ist das Drama des Aham-kâra (des «Ich-Machens» resp. des Ich-Bewußtseins) in seinem Widerspruch zum und in seiner unauflöslichen Gebundenheit an den Ātman (das Selbst oder Non-ego). Der Maharsi nennt den Ātman auch das «ICH-ICH»: bezeichnenderweise so, denn das Selbst ist erfahren als das Subjekt des Subjektes, als der eigentliche Quellgrund und Leiter des Ich, dessen (irrendes) Streben stets danach geht, sich jene Autonomie anzueignen, dessen Ahnung es ja gerade dem Selbst verdankt. Dieser Konflikt ist auch dem Abendländer nicht unbekannt: für ihn ist es die Beziehung des Menschen zu Gott. Das moderne Indien hat sich, wie ich aus eigener Erfahrung bestätigen kann, weitgehend den europäischen Sprachgebrauch angeeignet: «Selbst» resp. Ātman und Gott sind wesentlich synonym. Aber in einem gewissen Unterschied zum westlichen «Mensch und Gott» lautet der Gegensatz oder die Übereinstimmung «Ich und Selbst». «Ich» ist im Gegensatz zu «Mensch» ein ausgesprochen *psychologischer* Begriff, ebenso «Selbst», wie es *uns* erscheinen möchte. Wir wären daher geneigt, anzunehmen, daß das metaphysische Problem «Mensch und Gott» sich in Indien auf die psychologische Ebene verschoben hätte. Bei näherm Zusehen ist dem allerdings nicht so, denn der indische Begriff des «Ich» und des «Selbstes» ist nicht wirklich psychologisch, sondern — man könnte sagen — ebenso metaphysisch wie «Mensch und Gott». Dem Inder fehlt der erkenntniskritische Standpunkt ebenso sehr wie unserer religiösen Sprache. Er ist noch «vor-kantisch». Diese Komplikation ist in Indien unbekannt, wie sie auch bei uns noch weitgehend unbekannt ist. In Indien gibt es daher noch keine Psychologie in unserm Sinne. Indien ist «vor-psychologisch», d. h. indem es vom «Selbst» spricht, setzt es ein Solches. Das tut die

Psychologie *nicht*. Damit leugnet sie die Existenz des dramatischen Konfliktes keineswegs, aber sie reserviert sich die Armut oder den Schatz des Nichtwissens um das Selbst. Wohl kennen wir eine eigentümliche und paradoxe Phänomenologie des Selbst, aber wir sind uns des Umstandes bewußt, daß wir etwas Unbekanntes mit beschränkten Mitteln erkennen und in psychischen Strukturen ausdrücken, von denen wir nicht wissen, ob sie der Natur des zu Erkennenden angemessen sind oder nicht. Diese erkenntniskritische Beschränkung entfernt uns von dem, was wir als «Selbst» oder als «Gott» bezeichnen. Die Gleichsetzung Selbst = Gott will dem Europäer anstößig erscheinen. Sie ist daher, wie Shrî Ramanas Äußerungen und viele andere dartun, eine spezifisch östliche Erkenntnis, zu welcher die Psychologie nichts weiteres beifügen kann, als daß es weit jenseits ihrer Kompetenz läge, überhaupt eine solche Unterscheidung vorzunehmen. Psychologisch kann nur festgestellt werden, daß der Tatbestand des «Selbstes» eine religiöse Symptomatologie aufweist, wie jenes Aussagengebiet, das mit der Bezeichnung «Gott» verknüpft ist. Obschon das religiöse Phänomen der «Ergriffenheit» alle Erkenntniskritik als inkommensurabel überbordet, was sie mit allen emotionalen Erscheinungen gemein hat, so setzt sich menschlicher Erkenntnisdrang mit «widergöttlicher» oder «luciferischer» Hartnäckigkeit, Eigensinnigkeit, ja mit Notwendigkeit immer wieder durch, sei es zum Gewinn oder zum Schaden des denkenden Menschen. Früher oder später wird sich daher der Mensch in erkennerischen Gegensatz zu seiner Ergriffenheit stellen und sich dem ergreifenden Griffe zu entziehen versuchen, um sich vom Geschehenen Rechenschaft ablegen zu können. Verfährt er dabei mit Besonnenheit und Gewissenhaftigkeit, so wird er stets wieder entdecken, daß wenigstens ein Teil seines Erlebnisses menschlich beschränkte *Deutung* ist, wie es z. B. *Ignatius von Loyola* geschah mit seiner Vision der Schlange mit den vielen Augen, die er zunächst als göttlicher Herkunft, später aber als teuflischer Provenienz auffaßte. (Vgl. dazu auch die Ermahnung 1. Joh. 4, 1: «Glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind.») Es ist dem Inder klar, daß das Selbst als seelischer Quellgrund von Gott nicht verschieden und, insofern der Mensch in seinem Selbste ist, er nicht nur in Gott enthalten, sondern Gott selber ist. Shrî Ramana z. B. ist in dieser Hinsicht eindeutig. Unzweifelhaft ist diese Gleichsetzung *Deutung*. Ebenso ist es Deutung, das Selbst als «höchstes Gut» oder als erfüllendes, wünschenswertes Ziel aufzufassen, obschon die Phänomenologie dieses Erlebnisses keinen Zweifel darüber läßt, daß diese Charakteristica a priori vorhanden und unerläßliche Bestandteile der Ergriffenheit sind. Aber auch das wird den kritischen Verstand nicht abhalten, nach der Gültigkeit dieser Eigenschaften zu fragen. Es ist allerdings nicht abzusehen, wie er diese Frage je beantworten könnte, denn es fehlt ihm jeglicher Maßstab dazu. Was als Maßstab etwa dienen könnte, unterliegt ja seinerseits wieder der kritischen Frage nach der Gültigkeit. Hier entscheidet einzig die Praeponderanz der psychischen Tatsache.

Das *Ziel* östlicher Praktik ist dasselbe wie das der westlichen Mystik: der Schwerpunkt wird vom Ich zum Selbst, vom Menschen zu Gott verschoben; was bedeuten will, daß das Ich im Selbst, der Mensch in Gott verschwindet. Es ist evident, daß Shrî Ramana entweder wirklich vom Selbst weitgehend aufgesogen ist, oder doch wenigstens ernstlich und lebenslang danach strebt, sein Ich im Selbst aufzulösen. Ein ähnliches Streben verraten auch die *exercitia spiritualia,* indem sie den «Eigenbesitz», das Ichsein in möglichst hohem Maße der Besitznahme durch Christum unterordnen. Der ältere Zeitgenosse Shrî Ramanas, *Râmakrishna,* hat in Hinsicht auf die Beziehung zum Selbst dieselbe Einstellung wie jener, nur scheint bei ihm das Dilemma zwischen Ich und Selbst etwas deutlicher hervorzutreten. Während Shrî Ramana zwar «verständnisvolle» Duldung mit dem weltlichen Beruf seiner Jünger zeigt, aber doch unmißverständlich die Auflösung des Ich zum eigentlichen Ziel der geistlichen Übung erhebt, zeigt Râmakrishna eine etwas mehr zögernde Haltung in dieser Hinsicht. Er sagt zwar: «So lange Ichsucht besteht, sind weder Erkenntnis (jñâna) noch Befreiung

(mukti) möglich, und der Geburten und Tode ist kein Ende[1].» Aber er muß die fatale Zähigkeit des Ahamkâra doch anerkennen: «Wie wenige vermögen die Einung (samâdhi) zu erlangen und sich von diesem Ich (aham) zu befreien. *Es ist selten möglich*[2]. Diskutiere so viel du willst, sondere unaufhörlich — *dennoch wird dieses Ich immer zu dir zurückkehren*[3]. Fälle heute die Pappel, und du wirst morgen finden, daß sie von neuem ausschlug[4].» Er geht sogar so weit, die Unzerstörbarkeit des Ich mit den Worten anzudeuten: «Wenn ihr schließlich dieses ‚Ich' nicht zerstören könnt, so behandelt es als ‚Ich, der Diener'[5].» Gegenüber dieser Konzession an das Ich ist Shrî Ramana entschieden der Radikalere, resp. im Sinne der indischen Tradition der Konservativere. Der ältere Râmakrishna ist damit der Modernere von beiden, was wohl auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß er von der westlichen Geisteshaltung weitaus tiefer und stärker berührt ist, als Shrî Ramana.

Wenn wir das Selbst als Inbegriff seelischer Ganzheit (d. h. als Totalität von Bewußtem und Unbewußtem) fassen, so stellt es *tatsächlich* etwas wie ein Ziel seelischer Entwicklung dar, und dies jenseits aller bewußten Meinungen und Erwartungen. Es ist Inhalt eines Prozesses, der in der Regel sogar außerhalb des Bewußtseins abläuft und seine Gegenwart nur durch eine Art Fernwirkung auf dieses verrät. (Ich habe einen derartigen Prozeß dargestellt im I. Teil meines Buches «Psychologie und Alchemie», Zürich 1952.) Eine kritische Einstellung zu diesem Naturprozeß erlaubt uns Fragen, welche die Formel Selbst = Gott eigentlich von vornherein ausschließt. Diese Formel zeigt als eindeutiges religiös-ethisches Ziel die Auflösung des Ich im Ātman, wie das Leben und Denken Shrî Ramanas beispielhaft dartut. Selbstverständlich gilt dies

[1] «Worte des Meisters», Zürich 1940.
[2] von mir gesperrt.
[3] von mir gesperrt.
[4] l. c. p. 85.
[5] l. c. p. 85.

auch von der christlichen Mystik, die sich ja im Grunde genommen nur durch eine andere Terminologie von der östlichen Philosophie unterscheidet. Dabei ist die Minderbewertung und Aufhebung des physischen und psychischen Menschen (des lebenden Leibes und des Ahamkâra) zugunsten des pneumatischen Menschen unvermeidliche Folge. Shrî Ramana z. B. nennt seinen Körper «diesen Klotz da». Im Gegensatz dazu und in Erwägung der komplexen Natur des Erlebnisses (Emotion + Deutung) beläßt der kritische Standpunkt dem Ichbewußtsein die Bedeutsamkeit seiner Rolle, wohl wissend, daß ohne Ahamkâra auch gar niemand vorhanden wäre, der um solches Geschehen wüßte. Ohne des Maharshis persönliches Ich, das erfahrungsgemäß nur mit seinem ihm zugehörigen «Klotz» (= Leib) gegeben ist, hätte es einen Shrî Ramana überhaupt nie gegeben. Auch wenn wir ihm zugestehen wollen, daß nunmehr nicht sein Ich, sondern der Ātman spricht, so ist es doch die psychische Bewußtseinsstruktur sowohl als auch der Leib, welche sprachliche Mitteilung überhaupt ermöglichen. Ohne den gewiß sehr anfechtbaren physischen und psychischen Menschen ist auch das Selbst völlig gegenstandslos, wie *Angelus Silesius* schon sagte:

falsch angewendet!

> «Ich weiß, daß ohne mich
> Gott nicht ein Nu kann leben,
> Werd' ich zu nicht, er muß
> Von Noth den Geist aufgeben.»

Der a priori vorhandene Zielcharakter des Selbst und der Drang, dieses Ziel zu verwirklichen, bestehen, wie schon gesagt, selbst ohne Teilnahme des Bewußtsein. Sie können nicht geleugnet werden, aber ebensowenig kann man des Ichbewußtseins entraten. Auch es meldet seine Forderung unabweisbar an, und zwar sehr oft in lautem oder leisem Gegensatz zur Notwendigkeit der Selbstwerdung. In Wirklichkeit, d. h. abgesehen von wenigen Ausnahmefällen, besteht die Entelechie des Selbst in einem Wege endloser Kompromisse, wobei Ich und Selbst sich mühsam die Waage halten, wenn alles gut gehen soll. Ein zu großer Ausschlag nach der einen

oder anderen Seite bedeutet daher in tieferem Verstande oft nicht mehr als ein Beispiel, wie man es nicht machen sollte. Das heißt nun keineswegs, daß Extreme, wo sie sich natürlicherweise einstellen, eo ipso von Übel wären. Wir machen von ihnen wohl den richtigen Gebrauch, wenn wir ihren Sinn erforschen, wozu sie uns dankenswerterweise reichlich Gelegenheit geben. Ausnahmemenschen, sorgfältig umhegt und eingefangen, bedeuten stets ein Geschenk der Natur, das uns bereichert und den Umfang unseres Bewußtseins vergrößert, dies alles aber nur, wenn unsere Besonnenheit nicht Schiffbruch leidet. *Ergriffenheit* kann ein wahres Göttergeschenk sein oder eine Ausgeburt der Hölle. Bei der *Maßlosigkeit,* die ihr anhaftet, fängt das Verderben an, auch wenn die damit verknüpfte Bewußtseinsvernebelung die Erreichung höchster Ziele in scheinbar größte Nähe rückt. Wahrer und haltbarer Gewinn ist nur erhöhte und erweiterte *Besonnenheit.*

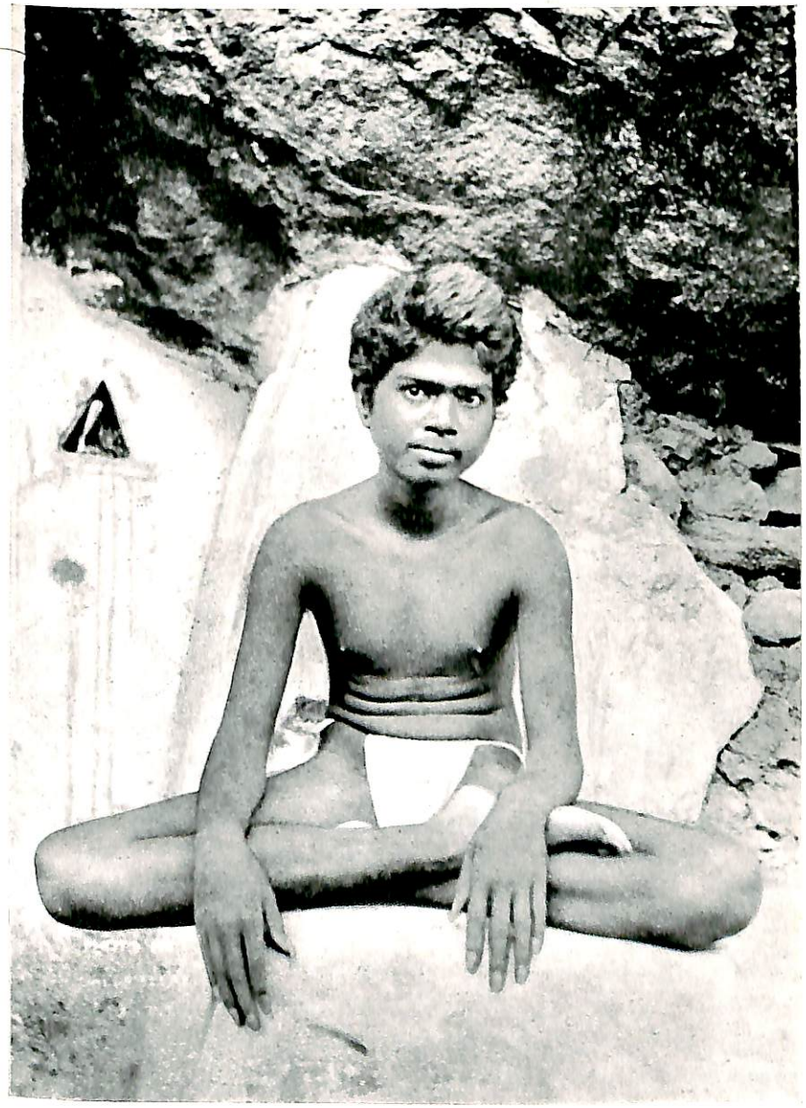
Außer Banalitäten, gibt es leider keine philosophischen oder psychologischen Sätze, die nicht sofort auch umgedreht werden müßten. So bedeutet *Besinnung* als Selbstzweck nichts als Beschränktheit, wenn sie sich nicht im Wirrwarr chaotischer Extreme behauptet, wie auch bloße Dynamik um ihrer selbst willen zur Verblödung führt. Jegliches Ding bedarf zu seiner Existenz seines Gegensatzes, ansonst es bis zum Nichtsein verblaßt. Das Ich bedarf des Selbstes und umgekehrt. Die wechselnden Beziehungen zwischen diesen beiden Größen stellen ein Erfahrungsgebiet dar, welches die introspektive Erkenntnis des Ostens in einem dem westlichen Menschen fast unerreichbaren Maße ausgebeutet hat. Die von der unsern so unendlich verschiedene Philosophie des Ostens bedeutet für uns ein überaus wertvolles Geschenk, das wir allerdings «erwerben müssen, um es zu besitzen». Shrî Ramanas Worte, die uns Zimmer als letztes Geschenk seiner Feder in trefflichem Deutsch hinterlassen hat, fassen noch einmal das Vornehmlichste zusammen, was der Geist Indiens im Laufe der Jahrtausende an innerer Schau aufgehäuft hat, und das individuelle Leben und Wirken des Maharshi verdeutlicht noch einmal das innerste Streben

der indischen Völker nach dem erlösenden Urgrunde. Ich sage «noch einmal», denn Indien steht vor dem verhängnisvollen Schritt, zum *Staat* zu werden und damit in jene Völkergemeinschaft einzutreten, deren leitende Prinzipien *alles* auf dem Programm haben, nur gerade nicht die «Abgeschiedenheit» und den Frieden der Seele.

Die östlichen Völker sind von einem raschen Verfall ihrer geistigen Güter bedroht, und was an deren Stelle tritt, kann nicht immer zum Besten abendländischen Geistes gerechnet werden. Man kann daher Erscheinungen wie Râmakrishna und Shrî Ramana als moderne Propheten auffassen, denen in bezug auf ihr Volk die gleiche kompensatorische Rolle zukommt, wie den Propheten des Alten Testamentes in bezug auf das «abtrünnige» Volk Israel. Sie erinnern nicht nur an die tausendjährige Geisteskultur Indiens, sondern sie verkörpern diese geradezu und bilden damit eine eindrucksvolle Mahnung, über all dem Neuen westlicher Zivilisation und deren materialistisch-technischer und kommerzieller Diesseitigkeit den Anspruch der Seele nicht zu vergessen. Der atemlose Bemächtigungsdrang in politischer, sozialer und geistiger Hinsicht, welcher mit anscheinend unstillbarer Leidenschaft die Seele des Abendländers zerwühlt, breitet sich unaufhaltsam auch im Osten aus und droht, unabsehbare Folgen zu zeitigen. Nicht nur in Indien, sondern auch in China ist Vieles bereits untergegangen, in welchem einstmals die Seele lebte und gedieh. Die Veräußerlichung der Kultur kann zwar einerseits mit vielen Übelständen aufräumen, deren Beseitigung als höchst wünschenswert und vorteilhaft erscheint, aber dieser Fortschritt ist andererseits, wie die Erfahrung zeigt, mit einem Verlust seelischer Kultur nur allzu teuer erkauft. Es ist zwar unzweifelhaft viel komfortabler, in einem wohlgeordneten und hygienisch eingerichteten Hause zu leben, aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, *wer* der Bewohner dieses Hauses ist, und ob sich seine Seele auch derselben Ordnung und Reinlichkeit erfreut, wie das zum äußern Leben dienende Haus. Erfahrungsgemäß begnügt sich der auf Äußeres eingestellte Mensch ja nie mit dem bloß Notwendigen, sondern strebt stets darüber hinaus nach noch

Mehrerem und noch Besserem, das er, seinem Präjudiz getreu, stets im Äußern sucht. Er vergißt dabei völlig, daß er selber, bei allem äußern Erfolg, innerlich derselbe bleibt und sich darum um seiner Armut willen beklagt, wenn er nur *ein* Automobil besitzt, statt wie die meisten andern deren zwei. Gewiß erträgt das äußere Leben des Menschen noch viele Verbesserungen und Verschönerungen, aber sie verlieren ihre Bedeutung in dem Maße, als der innere Mensch damit nicht Schritt hält. Die Sättigung mit allem «Notwendigen» ist zweifellos eine nicht zu unterschätzende Glücksquelle, darüber hinaus aber erhebt der innere Mensch seine Forderung, die mit keinen äußern Gütern gestillt werden kann. Und je weniger diese Stimme ob der Jagd nach den Herrlichkeiten dieser Welt gehört wird, desto mehr wird der innere Mensch zur Quelle unerklärlichen Mißgeschickes und unverstandenen Unglückes inmitten von Lebensbedingengen, welche ganz anderes erwarten ließen. Die Veräußerlichung wird zu einem unheilbaren Leiden, weil niemand es verstehen kann, wieso man an sich selber leiden sollte. Niemand wundert sich über seine Unersättlichkeit, sondern betrachtet sie als sein gutes Recht und denkt nicht daran, daß die Einseitigkeit der seelischen Diät schließlich zu den schwersten Gleichgewichtsstörungen führt. Daran krankt der Abendländer und er ruht nicht, bis er die ganze Welt mit seiner begehrerischen Rastlosigkeit angesteckt hat.

Die Weisheit und die Mystik des Ostens haben daher gerade uns sehr viel zu sagen, wenn schon sie ihre eigene, nicht nachzuahmende Sprache sprechen. Sie sollen uns an das erinnern, was wir in unserer Kultur an Ähnlichem besitzen und schon vergessen haben und unsere Aufmerksamkeit auf das richten- was wir als unerheblich zur Seite schieben, nämlich auf das Schicksal unseres innern Menschen. Das Leben und die Lehren Shrî Ramanas sind nicht nur für den Inder bedeutsam, sondern auch für den Abendländer. Sie sind nicht ein bloßes «document humain», sondern eine warnende Botschaft an eine Menschheit, welche sich im Chaos ihrer Unbewußtheit und Unbeherrschtheit zu verlieren droht. Es ist daher wohl, im tiefern Verstande, kein Zufall, wenn *Heinrich Zimmers* letzte Schrift wie ein Vermächtnis gerade das Lebenswerk eines modernen indischen Propheten uns übermittelt, welcher so eindrücklich das Problem seelischer Wandlung veranschaulicht.



SHRÎ RAMANA MAHARSHI
im Alter von 22 Jahren

HEINRICH ZIMMER

DER WEG ZUM SELBST

I.

EINFÜHRUNG

In indischen Wörtern ist:
ch = tsch; j = dsch;
jñâna spr. dschâna.

Die Schale der Persönlichkeit

Shrî Ramana Maharshi, der Heilige von Tiruvannamalai, entstammt einer alten Brahmanenfamilie. Er ist aus Tiruchuzhi im Distrikt Râmnâd gebürtig, einem Landflecken von etwa fünfhundert Häusern, überragt von einem alten Shivatempel, dessen Herrn die beiden größten unter den klassischen Sängern seliger Gottesversenkung Südindiens, Sundaramûrti-Svâmin und Mânikka-Vâshagar in begeisterten Hymnen gefeiert haben. Die Seelenluft mittelalterlicher Frömmigkeit des Tamil-Landes, die in ihren Liedern Sprache fand und zu Ende des 11. Jahrhunderts im «Tirumurai», dem «Heiligen Buch» (auch «Veda in Tamil» genannt), ihre literarische Überlieferung erlangte, ist an diesem weltfernen Flekken noch lebendig: Tiruchuzhi ist etwa 40 km von Madura entfernt, dem berühmten Wallfahrtsort Südindiens, Ziel zahlloser Pilger und jährlich erneuter Touristenströme, und liegt 27 km abseits der nächsten Bahnstation Virudunagar.

Shrî Ramanas Vater, Sundaram Ayyâr, fing klein an: mit zwölf Jahren lernte er als Dorfschreiber bei zwei Rupee Monatsgehalt (etwa fünf Schweizer Franken) Buchhaltung und Rechnungsführung. Dann etablierte er sich als Rechtskonsulent, verfaßte Eingaben und Gesuche für Klienten und brachte es schließlich zum unstudierten Rechtsanwalt vor örtlichen Behörden. Er muß eine bemerkenswerte Persönlichkeit gewesen sein: hilfreich und tätig, schließlich wohlhabend und voll Gewicht im engen Umkreis seines Lebens. Er wußte sich mit jedermann gut zu stellen; sein gastliches Haus war allen offen, sein Rat ward viel gesucht. Neue Beamte stiegen bei ihm ab, bis sie eine andere Unterkunft gefunden hatten,

und bedienten sich seiner gern bei ihren Angelegenheiten. Auch die zweifelhaften Elemente der Gegend mochten ihn, sie schätzten Charakter und Güte an ihm und ließen ihn ungeschoren, wenn er nachts allein über Land fuhr.

Er war keine ausgesprochen religiöse Natur, aber die heilige Überlieferung trug ihn wie seinesgleichen: mit alltäglich-häuslichem Kult vor den kleinen Götteridolen, mit gelegentlichen Wallfahrten zu Tempeln der Umgegend und mit Erbauungsstunden, in denen er und die Seinen dem Vortrag heiliger Schriften und ihrer Auslegung lauschten. Das allumfassende Lebensritual des Hinduismus, verkörpert im Guru, dem geistlichen Lehrer und erblichen Hauspriester der Familie, der zum Vollzug aller Sakramente und vieler Riten unentbehrlich ist, war der fraglose Seelenraum seines Aufstiegs zu irdischem Wohlstand.

Wie der rechte Vater in zahllosen Märchen und Geschichten hatte er drei Söhne: Nâgasvamin, Venkata-Raman und Nâgasundaran. In seiner Familie besprach man den eigentümlichen Zug, daß jeweils ein Glied jeder Generation dem Weltleben entsagt habe und in den geistlichen Stand des Asketen und Yogin getreten sei. Ein Bruder seines Vaters hatte das gelbe Gewand brahmanischer Mönche angelegt und war mit Wanderstab und Bettelnapf ein pilgernder Asket geworden. Sundaram Ayyârs eigener älterer Bruder war eines Tages aus dem Dorf verschwunden und verschollen geblieben: augenscheinlich hatte auch er sich auf die Pilgerfahrt zum Ewigen begeben, war in die Schar der Namenlosen untergetaucht und in den Strom der Wandernden gemündet, die, ohne Besitz und Ich, Erlösung vom Kreislauf der Geburten, Vollendung bei Lebzeiten und Ruhe im Meer des Göttlichen finden wollen.

Dazu erzählte man sich die Geschichte von einem wandernden Bettelasketen, der vor Zeiten ins Haus gekommen sei, aber keine gastliche Aufnahme gefunden habe, ja nicht einmal ein Essen bekam er, wie es in Indien seit unvordenklichen Zeiten jeder Heilige, jeder Brahmane (ja jeder Bettler) erwarten darf, der in die Tür tritt und das Haus durch sein Verweilen heiligt. Er läßt die Hausbewohner an der Segenskraft seines Wesens teilhaben, indem er entgegennimmt, was sie ihm bereitwillig abgeben mögen. Wer ihn aber abweist, schneidet sich von seinem Segen ab und erntet Fluch. So verließ der abgewiesene Bettelasket das ungastliche Haus mit der Verheißung, die seinen Bewohnern eine Verwünschung dünken mochte: daß in jeder Generation eines seiner Glieder ein Asket werden solle wie er, haus- und besitzlos, um Essen bettelnd.

Indes versprach Nâgasvâmin, der älteste Sohn, ein Ebenbild des Vaters zu werden und, von leichteren Anfängen begünstigt, es höher hinaus zu bringen: nach Absolvierung der nötigen Prüfungen zu einem gutbezahlten Posten in der Verwaltung. Von der Zukunft des Kleinsten, Nâgasundaram, konnte füglich noch nicht die Rede sein, er hing noch ganz an der Mutter, als die Verheißung des bettelnden Heiligen sich jählings am Mittleren erfüllte, und Venkata-Rama 1896 in seinem siebzehnten Lebensjahre zu seiner Berufung erwachte.

Venkata-Raman ist am 30. Dezember 1879 eine Stunde nach Mitternacht geboren (nach indischer Rechnung: Pramâthi, 16. Mârgali), — in einer heiligen Nacht. Jubel des Volkes erfüllte den Ort: eben beendete Shiva Mahadöh, der Große Gott, den feierlichen Umgang seines Bildes bei nächtlichem Fackelschein durch die geschmückten Straßen von Tiruchuzhi und kehrte, nachdem er sich den Augen aller leibhaft gezeigt hatte, wieder ins Dämmerdunkel seines Heiligtums zurück, — da schlug das Kind in stiller Kammer zum erstenmal die Augen auf. Ein großer Tag im Jahreslauf war wieder vorüber; seine Heiligkeit beruhte darauf, daß der Gott immer wieder an ihm im Gange der Zeiten großen Heiligen leibhaft erschienen war: Gautama, dem vorzeitlichen vedischen Seher und Stammvater vieler Brahmanengeschlechter, dem «tigerfüßigen» Heiligen Vyâghrapâda epischer Legende, und Patanjali, dem großen Yogalehrer im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. So stand der Tag für alle im Zeichen, ihn, den Gott, zu schauen: «Rudra», den Furchtbaren, als «a-Rudra», den Unfurchtbaren, Gnädigen. Den «Gnädigen zu schauen» (a-Rudra-darshana), war

die Losung des Tages mit Wallfahrten zu heiligen Badeteichen voll entsühnenden Wassers, mit Tempelbesuch zu seinem Bilde im Lampendämmer der Cella und mit feierlichem Umgang, indem seine Erscheinung vorüberwandelnd Volk, Häuser und Straßen segnete.

Indien hat eine eigene Ansicht über die Rolle, die dem mittleren von drei Brüdern zufallen kann. Der Älteste ist das zweite Ich des Vaters, seine leibhafte Wiedergeburt, bestimmt, seine Lebenslinie fortzusetzen, wie der Vater selbst die Reihe aller heimgegangenen Ahnen im Licht des Lebens fortsetzt. Er wird dem Vater und allen Vorvätern einst mit Ahnenopfern die Dankesschuld seines Daseins abzahlen, wie dieser es jetzt tut, und damit den Toten die Nahrung spenden, deren sie zu ihrem Fortleben in der Väterwelt bedürfen. Die unsichtbare Verwandtschaft hat in Gestalt ihres greifbaren jüngsten Vertreters, des Vaters, Beschlag auf den Ältesten gelegt. Der Jüngste gehört der Mutter, er hält sich an sie, wie sie ihn umklammert hält, um dieses letzte Stück ihrer selbst zuletzt und spät an die Mächte des Lebens wegzuschenken. Der Mittlere aber ist keinem der Eltern so elementar verbunden, ist dem Bann der Familie, der heischenden Gewalt des Bluts minder untertan. Das bedeutet Freiheit und Preisgegebensein in einem.

Das große Epos Mahâbhârata enthält eine Geschichte, aus der ein Dramatiker (um das 3. Jahrhundert unserer Zeitrechung) einen rührenden Einakter gesponnen hat: das Abenteuer eines alten Brahmanen mit seinen drei Söhnen. Er hat sich mit ihnen und seiner Frau auf eine Wanderung durch den wilden Wald gewagt, in dem menschenfressende Unholde hausen; aber er denkt, es werde ihm nichts geschehen, da Bhîma, der große Held des Bhâratageschlecht, sich eben in diesem Walde aufhält, um nach zehnjähriger Verbannung sich mit seinen Brüdern zum großen Endkampf mit den feindlichen Vettern zu rüsten, der ihm und den Seinen die Herrschaft über Indien schenken soll. Aber die Familie wird von einem menschenfressenden Unhold angefallen, der ein Opfer für seine Mutter sucht: sie hat gerade ein längeres Fastengelübte erfüllt und ihm aufgetragen, ihr ein Menschenwild zum

«breakfast» zu bringen. Der Alte biete sich selbst zum Opfer an, um Frau und Söhne zu retten; aber der Unhold lehnt ihn ab: er ist zu alt und dürr. Er weist auch die Frau zurück: seine Mutter will kein Weiberfleisch. So muß einer der Söhne daran glauben. Alle drei bieten sich als Opfer an; aber ehe der Dämon noch gewählt hat, ruft der Vater: «meinen Liebling, den Ältesten, kann ich nicht hergeben», — worauf die Mutter erwidert: «willst du den Ältesten behalten, so will ich den Jüngsten für mich.» — Der Mittlere aber, preisgegeben zwischen beiden, spricht: «beiden Eltern unerwünscht, — wem bin ich lieb?» — und der menschenfressende Unhold grinst ihm die Antwort: «mir gefällst du, komm schnell mit!» Unter Segensworten und Klagen der Seinen will er dem Unhold in den Tod folgen, als eine wunderbare Fügung den Helden Bhîma auf den Plan bringt und alles zum Guten wendet.

Die alten Veden wissen eine vorzeitliche Geschichte mit ähnlichem Sinn, die noch aus der Zeit der Menschenopfer stammt. Ein König hat dem Götterkönig Varuna versprechen müssen, seinen Sohn zu opfern; aber der Sohn ist entflohen, und der Vater sucht einen Ersatz. Denn weil er säumt, hat Veruna, der eidhütende Gott, der in den Wassern wohnt, ihn mit Wassersucht geschlagen. Er findet in der Wildnis einen Brahmanen, der am Verhungern ist und bereit, ihm einen seiner drei Söhne als Opfer zu verkaufen; «da packt der Brahmane den Ältetsen und rief: ‚aber nicht diesen!' — ‚aber auch nicht diesen!' fuhr die Mutter zu und umschlang den Jüngsten.» Über den Mittleren wurden sich beide einig und verkauften ihn dem Könige. Als er am Opferpfahl gefesselt stand, und sein herzloser Vater, da sich kein anderer Priester fand, ihn abzuschlachten, schon das Messer über ihm schwang, um noch einmal an ihm zu verdienen, erlöste der preisgegebene Sohn sich selbst und den kranken König vom Tode, indem er die Götter anrief und in hingerissener Schau Strophen sprach, die ihr Wesen trafen und zu Hilfe zwangen. Da fielen die Fesseln von seinem Leibe, und die Sucht wich aus des Königs Leib. Der große Seher Vishvâmitra nahm ihn an Sohnes Statt an, und die Strophen, mit denen er die

Huld der Götter gewann, sind ein Teil des großen Hymnenbuches geworden, das als ältester Bestand der Veden über die Jahrtausende auf uns gekommen ist. Seine befreiende Tat erlöste das Ritual vom Grauen des Menschenopfers: an dessen Stelle ward fortan seine Geschichte in feierlicher Wechselrede vorgetragen.

Der mittlere Sohn Sundaram Ayyârs gab als Kind durch keine besonderen Zeichen seine Berufung zum Heiligen, Lehrer oder Vorbild zu erkennen. Venkata-Rama besuchte drei Jahre lang die Volksschule in Tiruchuzhi, danach ein Jahr in Dindigul, dann kam er nach Madura auf die höhere Schule. Damit geriet er in den Kreis der christlichen Mission, zuerst in der Scotts Middle School, dann der American Mission High School. Inzwischen war — viel zu früh für ihn — sein Vater gestorben. Ein Onkel in Madura hatte die beiden älteren Söhne in seine Familie aufgenommen und sorgte für ihre Ausbildung; der ältere Bruder ging ins College.

Venkata-Rama war kein hervorragender Schüler; augenscheinlich fiel ihm das Lernen leicht, aber er fand keine besondere Beziehung zum Lernstoff. Oft kam er unvorbereitet in die Schule; aber wenn er andere die Tageslektion aufsagen hörte, faßte er schnell so viel davon auf, wie nötig war, um vor dem Lehrer zu bestehen. Sport und Spiele schienen ihm mehr zu sagen: im Ringen und Boxen, beim Schwimmen, Wettlauf und Turnen stand er seinen Mann. Sein gesunder Körper war wohlentwickelt, seine Kraft und Geschicklichkeit imponierten auch größeren Jungen und verschafften ihm allseitige Achtung. Diese leibliche Wohlgeratenheit ward nachmals die unerläßliche Grundlage für die schweren Belastungsproben seiner strengen Askese und half ihm zur Meisterung alles Leiblichen in Yoga.

Mit dem Sanskrit und der heiligen Überlieferung des Hinduismus bis zu den ehrwürdigen Veden und Upanishads hinauf, die sich mit seiner Kenntnis erschließt, machte er keine Bekanntschaft. Die selbstverständliche Atmosphäre shivaitischer Frömmigkeit umgab ihn, ohne besonderes in ihm zu wecken; die Bibelstunden der Missionsschulen schienen ihm so wenig zu sagen wie den meisten Hinduknaben und glitten offenbar so spurlos an ihm ab wie der übrige Lehrstoff. Immerhin muß sich ihm die Vorstellung des väterlichen Gottes doch eingeprägt haben, die der Gestalt Shivas wie anderer Götter des Hinduismus in ihrem Verhältnis zu den Menschen völlig fremd ist; sie wurde zum Leitwort des Vaterlosen, als er, zu sich selbst erwacht, aufbrach und Haus und Familie verließ, um als heimatloser Pilger Gott zu suchen.

Der erste Bote aus der Welt seines künftigen Lebens kam zu ihm nach Madura Ende November 1895: in Gestalt eines älteren Verwandten aus Tiruchuzhi, der gerade von einer Wallfahrt heimkehrte. «Wo kommst du her?» fragte der Junge den Älteren, — «von Arunâchala» war die Antwort.

Arunâchala» hat in den Ohren frommer Hindus Südindiens einen hohen Klang; ein bekannter Spruch stellt den Ort den heiligsten Wallfahrtsplätzen Indiens gleich, ja höher als sie: «Wer Chidambaram schaut, wer in Tiruvarur geboren wird, wer in Benares stirbt, und wer nur an Arunâchala denkt, wird sicher Erlösung finden.» Ein glorreich hingespreiztes Dreieck über der weiten Ebene, mit feierlich gedehnten Hängen, ragt «Arunâchala», der «Berg (achala) des Morgenrots (aruna)», in die Leere des Himmels. «Morgenrot», nach indischer Anschauung männlich gedacht, als Wagenlenker des Sonnengottes, schwebt dem strahlenden Tagesgestirn auf der Deichsel seines Achtgespanns hockend voraus, wenn es täglich sich über dem Berge erhebt. Zu Füßen des Berges liegt Tiruvannamalai mit seinem Riesentempel: ein Viereck langgestreckter Mauern, von himmelhohen Torpyramiden überragt, ein Götterpalast aus Himmelswelten den Menschen als Gnadenort zur Erde herabgesenkt; seine pyramidalen Bauten, von himmlischen Gestalten wimmelnd, sind wie erhabene Stiegen von der Erde zu höheren und immer reineren Sphären der Überwelt [1].

[1] Abbildungen des Tempels von Tiruvannamalai (North Arcot District, Madras Presidency) bei Alfred Nawrath: «Indien und China, Meisterwerke der Baukunst und Plastik», Wien 1938, Tafel 108, und bei H. v. Glasenapp: «Heilige Stätten Indiens», München 1928, Tafel 187.

Der Berg «Morgenrot» gehört zum ältesten Bestande der Erde. Mit dem ganzen Massiv Südindiens bildet er den Rest eines versunkenen Erdteils, der westlich gen Afrika reichte und östlich mit den Inselkuppen Hinterindiens und dem Rücken der Straits noch dem Meere entragt, das seine Niederungen überflutet hält. Er blickt auf die überragenden Ketten des Himâlaya im fernen Norden wie auf nachgeborene Geschwister, die, spät emporgetrieben, ihn überwachsen haben; das Schwemmland ihrer Riesenströme hat die fruchtbaren Niederungen Nordindiens erst später zusammengeschlämmt und mit ihnen nachmals die Landbrücke geschaffen, die den Rest des älteren Erdteils dem Kernland Asiens im Norden angestückt und den vorgeschichtlichen Süden in die geschichtlich greifbare Schicksalsgemeinschaft mit den Völkerwellen und Kulturen des Nordens verstrickt hat.

Hier gehören die ragenden Berge zum Bestande alter Gottheiten: groß und segenspendend, längst ehe die Götter des Hinduismus auf ihnen Platz nahmen und ihre Tempel mit heiligen Teichen und ragenden Toren die Wallfahrer alten Bergkults in ihre Bezirke ziehen. Alsdann verschmilzt die alte Gottheit vom Berge Morgenrot mit der umfassenden Majestät Shivas, des «Höchsten Herrn», und wird eine seiner vielen greifbaren Erscheinungen. Das «Skanda-Purâna», die «Alte Überlieferung, die dem Ruhme des Gottes Skanda geweiht ist», des Sohnes Shivas, der auf dem Pfau reitet, verkündet die Einheit des göttlichen Berges mit dem Wesen Shivas. Der göttliche Bulle Nandin, Gefährte und Reittier Shivas — sein Ebenbild in der Tierwelt — lehrt hier, als Hüter heiliger Offenbarung über Shivas Wesen, vom Berge Morgenrot: «dies ist die heilige Stätte: der Berg Morgenrot (Arunâchala) ist hochheilig vor anderen Stätten, er ist das Herz der Welt. Wisse: er ist die geheimste heiligste Herzensstätte Shivas, dort weilt er allezeit als der herrliche Morgenrot.»

Mit solchen Worten vollzieht die priesterliche Propaganda des Shivaismus die Versöhnung des alten örtlichen Bergkultes mit der Verehrung des höchsten Hindugottes und nimmt die uralte Überlieferung der Stätte in die umfassende Götterlehre ihres Pantheons auf. Hier, in der «Lehre von der Wunderwesenskraft des Berges Morgenrot» (Shrî-Arunâchala-mâhâtmya des Skanda-Purâna), verkündet Shiva selbst seine ewige Gegenwart auf Erden in Gestalt des Berges Morgenrot und dessen strahlende Segenskraft: «feurig leuchtend wie roter Lack, ist die Erscheinung des Berges Morgenrot ein Ausdruck meiner Gnade und liebenden Fürsorge um das Bestehen der Welt. Hier weile ich allzeit als der Vollendete (siddha). Versenke dich in den Gedanken, daß im Innern meines Herzens die überweltliche Herrlichkeit ist und alle Freuden dieser Welt. Der bloße Anblick des Berges Morgenrot nimmt alle Makel und Mängel hinweg, aus denen die Endlichkeit der Welt und die Grenzen des Ich entspringen. Was unendliche Mühsal nicht verleiht: die wahre Erkenntnis, — ist allen leicht gewonnen, die den Berg von Angesicht erschauen oder nur von ferne ihn innerlich betrachten. Ich bestimme: wer in fünf Meilen Umkreis vom heiligen Berge weilt, wird aller Sünden ledig und verlangt die Vereinigung mit dem Höchsten.»

Das Hauptfest des großen Tempels von Tiruvannamalai fällt in den Monat Kârttika (etwa November), wenn der spätherbstliche Vollmond im Zeichen des Siebengestirns steht, der «Krittikâs»: der fünf göttlichen Ziehmütter des Kriegsgottes Skanda-Subrahmanya, der nach ihnen «Kârttikeya» benannt ist. Dann wird dieser volkstümlich alt-vorarische Gott mit den fünf Köpfen, der als Sohn Shivas und der Großen Göttin — der Weltkraft und -mutter (shakti) — aus dem südindischen Volksglauben ins Pantheon des jüngeren Hinduismus aufgestiegen ist, zehn Tage lang gefeiert. Die Festlichkeit gipfelt in der zehnten, letzten Nacht mit dem «Lichterfest der «Krittikâs» (Krittikâ-dîpâ): in feierlichem Umgange entschreitet Shiva als Gott Arunâchala mit seinem Bilde um sechs Uhr abends seinem Tempel. Im selben Augenblick flammt auf dem Gipfel des Berges Morgenrot (Arunâchala) die Riesengestalt seines Lingam als weißer Lichtschein auf: ein Haufe Kampfer und Butter schießt als Flammensäule ins dunkelnde Abendfirmament, weithin

über die Ebene sichtbar, und wer das alte Sinnbild zeugender Gotteskraft erblickt, wirft sich anbetend zu Boden. Dieser Phallos aus Feuer (tejo-lingam), in reinem Glanze ragend und tagelang in seiner Glut unterhaltend, ist das sichtbare Zeichen Shivas, eine der acht Gestalten, mit denen der ungreifbar Überweltliche den Sinnen greifbar in der Erscheinungswelt erscheint. Mit ihr offenbart er seine ewige, geheime Gegenwart in der Gestalt des Berges; er ist der heilige Berg selber, wie er das verborgene Innerste der Menschen und aller Welt ist: ihr geheimstes Selbst.

Der Name «Arunâchala», dem Knaben geläufig, aber ohne erregenden Inhalt, fiel wie mit einem neuen Klang in seine Seele, — «wo ist das?» fragte er begierig und erhielt zur Antwort: «kennst du Tiruvannamalai nicht? Das ist Arunâchala.» — Es blieb einstweilen ungreifbar, welche Wurzeln die beiden Namen in seiner Seele schlugen, und welches Bild und Ziel aus diesem Keim erwuchs. Ein paar Monate später fiel das «Periya-Purâna» dem Knaben in die Hände, das volkstümliche Legendenbuch der Tamil-Literatur vom Anfang des 12. Jahrhunderts. Sein Onkel hatte sich das Buch geliehen, und Venkata-Raman verschlang die Geschichten der dreiundsechzig großen Heiligen des Tamil-Landes, die ihr Leben in glühender Gottesliebe zu Shiva verbrachten, wie ein Märchenbuch. Die Vorwelt seiner Ahnen griff nach ihm mit diesem ersten frommen Buch, das abseits der Schullektüre ihm zuhanden kam, und füllte sein Herz mit den alten Glaubenskräften, die seine Heimat, Bäume und Berge, Tempel und Teiche belebend, über die Zeit hin genährt haben in einsamer Inbrunst häuslichen Kults und innerer Schau, in Pilgerschaft und Gesang, und in festlicher Andacht entzückter Menge. Er wußte nicht, in was er tauchte und versank, und als er, am Ende des Buches angelangt, es aus der Hand legte, umfing ihn wieder die Öde der Schule und ein gleichgültiger Alltag.

1896, als er siebzehn Jahre alt war, überkam ihn das große Erwachen. Viel später hat er seinen gläubigen Schülern auf ihr inständiges Fragen davon erzählt, und sie haben seinen Bericht mit ihren Worten aufgezeichnet:

«Es war etwa sechs Wochen, ehe ich Madura verließ, um nicht zurückzukehren, daß der große Wandel in meinem Leben eintrat. Das geschah ganz plötzlich. Eines Tages saß ich allein in einem Raum des ersten Stockes im Hause meines Oheims. Ich fühlte mich frisch und wohl wie gewöhnlich. Ich muß überhaupt bemerken, daß ich nur selten krank war. Mein Schlaf war tief. 1891, als ich in Dindigul zur Schule ging, sammelten sich eine Menge Menschen nahe bei dem Hause, in dem ich schlief, und wollten mich mit ihrem Geschrei aufwecken; sie schrien und klopften an die Türe: — umsonst. Sie mußten hereinbrechen und mich heftig schütteln, um mich aus meiner Starre aufzuwecken. Dieser tiefe Schlaf spricht eher für meine gute Gesundheit. Ich hatte auch Anfälle von Dämmerzuständen im Halbschlaf bei Nacht. Arglistige Spielkameraden, die sich hüteten, mich unter Tags zu necken, wenn ich wach war, stahlen sich nachts zu mir, wenn ich schlief, weckten mich, schleppten mich rings um den Spielplatz der Schule, schlugen mich, pufften mich, trieben ihren Mutwillen mit mir und brachten mich wieder in mein Bett zurück, — und die ganze Nacht über ließ ich sie mit einer Sanftheit, Demut und Nachsicht gewähren, die mir ganz fern lagen, wenn ich wach war. Aber diese Anfälle machten mich nicht schwach oder lebensunfähiger und konnten nicht als Leiden gelten.

Eines Tages also saß ich allein und fühlte mich keineswegs schlecht, — da packte mich jäh und unzweideutig der Schrecken des Todes. Ich fühlte, ich müsse sterben. Warum ich das fühlte, läßt sich durch nichts, was ich in meinem Körper empfand, erklären. Ich konnte es mir auch nicht erklären. Aber ich bemühte mich auch gar nicht, herauszufinden, ob meine Todesangst begründet sei. Ich fühlte einfach: ‚ich muß jetzt sterben' und überlegte sofort, was ich tun solle. Ich dachte nicht daran, einen Arzt oder Verwandten oder gar Fremden zu fragen. Ich fühlte: diese Frage mußte ich selber lösen, hier und jetzt, auf der Stelle.

Dieser Schreck der Todesangst wandte mich nach innen. Ich sagte innerlich zu mir selbst, ohne einen Laut zu sprechen: ‚jetzt ist der Tod da. Was hat das zu bedeuten? Was ist das: Sterben?

Mein Leib hier stirbt.' Sogleich fing ich an, meine Sterbeszene zu spielen. Ich streckte meine Glieder lang und hielt sie steif, als wäre die Todesstarre eingetreten. Ich ahmte einen Leichnam nach, um meinem weiteren Erforschen den äußeren Schein der Wirklichkeit zu leihen, hielt den Atem an, schloß den Mund und hielt die Lippen fest aufeinander gepreßt, daß mir kein Laut entfahren konnte. Laß nicht das Wort ‚Ich' oder irgendeinen Laut dir entschlüpfen! — ‚Gut', sprach ich dann zu mir selber, ‚dieser Leib ist tot. Starr, wie er ist, werden sie ihn zur Leichenstätte tragen; dort wird er verbrannt und wird zu Asche. Aber wenn er tot ist, — bin dann ‚Ich' tot? Ist der Leib ‚Ich'? — Dieser Leib ist stumm und dumpf. Aber ich fühle alle Kraft meines Wesens, sogar die Stimme, den Laut ‚Ich' in mir, — ganz logelöst vom Leibe. Also bin ich ein ‚Geistiges', ein Ding, das über den Leib hinausreicht. Der stoffliche Leib stirbt, aber das Geistige, über ihn hinaus, kann der Tod nicht anrühren. Ich bin also ein todlos Geistiges.'

All das aber war nicht bloß ein Vorgang in meinem Denken, es stürzte als lebendige Wahrheit in Blitzen auf mich ein: ich ward es unmittelbar gewahr, ohne Überlegen oder Folgern. ‚Ich' war ein höchstes Wirkliches, das einzige Wirkliche in diesem Zustande, und alles bewußte Geschehen, das an meinem Leibe hing, war darauf versammelt. Dieses ‚Ich' oder mein ‚Selbst' blieb von diesem Augenblick an mit allmächtiger Anziehungskraft im Brennpunkt meiner wachen Aufmerksamkeit. Die Furcht vor dem Tode war ein für allemal vergangen. Dieses Verschlungensein ins ‚Selbst' hat von jener Stunde an bis heute nicht aufgehört. Andere Vorstellungen und Gedanken mögen kommen und gehen wie viele Töne einer Musik, aber dieses Ich dröhnt als Grundbaß fort, der sie alle begleitet und sich mit ihnen verbindet. Ob mein Körper mit Sprechen, Lesen oder sonst etwas befaßt war, immer blieb ich auf dieses ‚Ich' versammelt.

Vor dieser Wandlung hatte ich keine klare Erfahrung von meinem Selbst, ich war nicht bewußt darauf gerichtet. Ich empfand

kein unmittelbares merkliches Interesse daran, geschweige denn eine dauernde Verfassung, darin zu verweilen. Die Folgen meiner neuen Einstellung wurden bald an meiner veränderten Lebensweise sichtbar.

Zunächst verlor ich den Rest von Interesse, den ich noch an Freunden und Verwandten, an meinem Lernen und dergleichen hatte, ganz; — ich arbeitete nur mehr mechanisch. Ich nahm wohl ein Buch zur Hand und starrte auf die aufgeschlagenen Seiten, um meinen Angehörigen die Genugtuung zu geben, ich lerne; — aber mein Sinn war ganz woanders, wirklich weit weg von so oberflächlichen Dingen wie Lernen. Im Umgang mit Verwandten und Freunden entwickelte ich Ergebenheit, Sanftmut und Gleichgültigkeit. Wenn mir früher im Kreis der anderen Jungen eine lästige Arbeit zugefallen war, beklagte ich mich wohl zuweilen über die ungerechte Einteilung; wenn andere Jungen mich aufzogen, gab ich ihnen Widerrede oder drohte ihnen, um mich selbst zu Geltung zu bringen. Wenn einer seinen Mutwillen mit mir treiben oder sich etwas herausnehmen wollte, brachte ich ihm geschwind bei, er sei bei mir an den Falschen geraten. Das alles hatte sich jetzt gründlich verändert: allen unangenehmen Arbeiten, allen Neckereien und schlechten Späßen begegnete ich mit Sanftmut. Das frühere Wesen, das darunter litt und sich dagegen zur Geltung brachte, war verschwunden. Ich ging nicht mehr mit meinen Freunden aus zu Sport und Spiel, und blieb lieber mir selber überlassen. Ich saß viel ganz für mich allein, besonders in der Haltung, die sich zum Meditieren eignet, machte die Augen zu und verlor mich in die alles in sich saugende Sammlung auf mich selbst, auf das Geistige, den Strom oder die bannende Macht (âvesha), die mein Selbst ausmachte. Daran hielt ich fest, trotzdem mich mein älterer Bruder ständig verhöhnte und mich spöttisch einen ‚Erleuchteten' (jnânin) oder ‚höchsten aller Yogin' (yogîshvara) nannte und mir den Rat gab, mich in den tiefsten Dschungel zurückzuziehen, wie die heiligen Seher der Vorzeit (rishi) taten. Alle Vorliebe oder Abneigung in Essensdingen war mir vergangen; was ich bekam: lecker oder

schal, gut oder unfrisch, schluckte ich, ohne auf Geschmack, Geruch oder Güte zu merken.

Ein anderer Zug meiner verwandelten Lebensweise war die Rolle, die der große Tempel der Göttin Mînâkshî (die ‚Fischäugige') und ihres Gemahls (Shiva-) Sundareshvara für mich zu spielen begann. Bis dahin suchte ich ihn nur selten auf und in Gesellschaft von Freunden, betrachtete die Figuren, zeichnete meine Stirn mit heiliger Asche und Zinnober und kehrte nach Hause zurück, ohne sonderlich etwas dabei empfunden zu haben [2]. Seitdem ich aber zu meinem neuen Leben erwacht war, ging ich fast jeden Abend zu dem Tempel. Ich ging allein und stand in langem Verweilen vor dem Bilde Shivas oder der Mînâkshî oder vor dem tanzenden Shiva (Natarâja) und vor den Bildern der dreiundsechzig Heiligen. Wellen der Rührung und tiefen Ergriffenheit fluteten über mich hin. Mein Geist hat den Halt (âlambana), den er bislang am Körper gehabt hatte, fahren gelassen, seit er die Vorstellung abgestreift hatte: ‚ich bin der Leib' oder ‚der Leib ist mein Selbst und mein Wesen' (deha-âtma-buddhi). Mein Geist verlangte daher nach einem neuen Halt; darum ging ich häufig in den Tempel, und meine Seele floß in Strömen von Tränen über. Dies war das Spiel des Höchsten Wesens (îshvara) mit meiner einzelnen Seele. Ich stand vor dem Höchsten Wesen, dem Walter des Alls und aller Geschicke, dem Allwissenden, Allgegenwärtigen, und betete zuweilen, seine Gnade möge auf mich herniedersteigen, daß meine glühende Hingabe wüchse und so unablässig würde wie die Hingabe der dreiundsechzig Heiligen. Meist betete ich aber gar nicht, sondern ließ die Tiefe in mir strömen und überströmen hinaus in die Tiefe außer mir. Tränen waren das äußere Zeichen dieses Überströmens der Seele; sie deuteten auf keinen Schmerz, keine Freude besonderer Art.

[2] Abbildungen des Tempels von Madura bei Martin Hürlimann: «Indien; Baukunst, Landschaft und Volksleben», Berlin 1928 (Orbis Terrarum), Tafel 8 bis 16; bei A. Nawrath (s. oben), Tafel 86; bei H. v. Glasenapp: «Indien», München 1925, Tafel 218/19; «Heilige Stätten Indiens», Tafel 135—152 und 13.

Ich war nicht dem Leben gram. Ich wußte nichts vom Leben und hatte keine Ahnung, daß es voll Kummer sei. Ich hatte kein Verlangen, dem Ring der Wiedergeburten zu entgehen und Erlösung zu suchen, und Freisein von Leidenschaften (vairâgya) und Seligkeit zu erlangen. Ich hatte nur das ‚Periya-Purâna' gelesen, Lektionen in der Bibel und Stücke aus dem ‚Dévâram' [3]. Meine Vorstellung von Gott oder Îshvara, dem Höchsten Herrn, wie ich das unendliche, aber personenhafte Göttliche nannte, war ungefähr wie man sie in der heiligen Überlieferung der Purânas findet. Ich hatte damals noch nichts von Brahman gehört, dem überpersönlich gestaltlos Göttlichen Einen, das als einzig Wirkliches hinter und in allen Erscheinungen steht, nichts von Sansâra, dem endlosen Kreislauf durch Geburten und Tode, und anderes dergleichen. Ich hatte keine Idee, daß es ein wesenhaft Wirkliches gebe hinter und über allem, und daß ich selbst und der Höchste Herr (îshvara) beide nichts anderes seien als eben es. Als ich später in Tiruvannamalai zuhörte, wie die ‚Ribhu-Gîtâ' und ähnliche heilige Texte vorgelesen wurden, griff ich diese Dinge auf und entdeckte, daß diese Bücher benannten und zergliederten, was ich zuvor unwillkürlich gefühlt hatte, ohne es benennen oder zergliedern zu können. In der Sprache dieser Bücher könnte ich den Zustand, in dem ich mich nach meinem Erwachen befand, als ‚gereinigtes Gemüt' (shuddham manas) oder ‚Erkenntnis' (vijnâna) bezeichnen: als die Intuition des Erleuchteten.»

Sich vorstellen, daß man schon tot ist, vielmehr vom Schauer dieser Gewißheit überfallen sein, — was ist dann noch schwer? Eine stille Kraft, die allem standhält, ist allein übrig, in sich leuch-

[3] Das «Dêvâram» umfaßt die ersten sieben Bücher des Tamil-Veda «Tirumurai», der im ganzen aus elf Büchern besteht. Es enthält die Hymnen der drei großen «Nâyanâr», der großen Sänger und Heiligen des südindischen Shivaismus: Tirujñânasambandhamûrti, Tirunavukkara und Sundaramûrtisvâmin. — Zur südindischen Literatur vgl. H. W. Schomerus: «Die dravidischen Literaturen» in H. v. Glasenapp: «Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart», Wildpark-Potsdam 1929, und H. W. Schomerus: «Die Hymnen des Mânikka-Vâshagar», aus dem Tamil übersetzt, Jena 1923.

tend wie eine Kerzenflamme steil in unbewegter Luft, und sie fragt Tod und Leben: «wen oder was willst du treffen? diesen Leib? — er ist tot... — dieses Ich? — sein Schein hat sich aufgelöst. Alle Schrecken und Bitternisse, vor denen die Kreatur sich bäumt, sind schon voraus geschmeckt und abgetan.» Die durchgestandene Einverleibung des Todes befähigt zu einem höheren Leben. Das Ich, das überall als Vehikel und als Widerstand im Wege ist, hat sich zerlöst. Die reine innere Erfahrung hat alle Erfahrung der Welt, alle Beziehung zur Welt verwandelt. Keine Worte sind darüber zu verlieren; aber eine Kraft ist aufgestanden, still, unversieglich, allem gewachsen. Da man gestorben ist, so ist man todlos, unsterblich. Alles Mögen und Nichtmögen fällt dahin. Willigkeit zu allem, Bereitschaft, Lasten zu tragen, Gleichmut zum Schwersten sind an ihre Stelle getreten. Das Fragezeichen des Daseins hat sich aufgelöst; alles Äußere ist nur ein immer anderes Wie, das nicht an einen herankommt. Die Reihe der Reize wie der Widerstände für dieses Wie wechselnder Situationen ist überwunden. Man ist geschlechtslos geworden. «Sterben», — spricht einer, der durch diese Erfahrung gegangen ist, — «sterben kann ich nicht. Das habe ich schon hinter mir, wie einer das Kindsein und Jungsein.» Wie alle Lasten gewichtlos werden, wächst ein ahnendes unwillkürliches Verstehen der Umgebung: sie wird durchsichtig. Ein physiognomisches Durchschauen der Gestalten und Gebärden ringsum stellt sich ein, ein Sinn für die umfassende «signatura rerum» der Erscheinungen, da das trübende Ich nicht mehr verwölkend zwischen dem ursprünglichen Blick und die Welt tritt. Dem Verwandelten bleibt nichts stumm, seine Teilnahmlosigkeit ist allem offen; gleichsam durchlässig geworden, hat er intuitiv an allem teil.

Venkata-Ramans Erleuchtung, daß er den Schauer des Todes ergriff, statt zurückzubeben, ihn vollzog und durchdrang, war eine unwillkürliche «meditatio mortis», wie sie der Kernpunkt vieler alter Einweihungen ist, im alten Ägypten wie in Griechenland. Die Nachtmeerfahrt auf der Barke des Osiris durch die Häuser der

Unterwelt zur Wiedergeburt als neue Sonne im verwandelten Tag, wie Apulejus sie als Einweihungsmysterium in seinem Roman beschreibt, ist das bekannteste Zeugnis des Altertums; das »Memento mori» als einziger Laut und Gruß der Brüder von La Trappe in der Friedhofstille ihrer Klöster, wo alle in ihren Särgen zu schlafen pflegen, ist die unheimlichste «meditatio mortis» christlicher Askese. Venkata-Raman gelang die «meditatio mortis» ganz unwillkürlich; aber wie er, lang hingestreckt, den Leichnam und seine Starre spielte, vollzog er unbewußt eine alte autosuggestive Meditationsübung des Hathayoga: das «shava-âsana», die «Körperstellung als Leichnam», die zum alten Bestande indischer Askese gehört. Shivaitische Asketen sind angewiesen, auf Leichenverbrennungsplätzen zu meditieren und auf Leichnamen sitzend sich mit der Vorstellung des Todes zu durchtränken, um kraft des Erlebens der Vergänglichkeit von Leib und Ich zum Unvergänglichen in sich selbst und allen Erscheinungen durchzudringen. Eine ähnliche, weniger drastische «meditatio mortis» wird im Buddhismus geübt. «Alle Liebe zur Weisheit» — nämlich die «Philosophie», — lehrten die Griechen, «ist Besinnen des Sterbens». Durch die unmittelbare Antwort seines Wesens auf den jähen Schauer des Todes hatte Venkata-Raman in einem Blitz von Erleuchtung den Weg der Weisheit und des Yoga beschritten, ja hatte ihn in einem einzigen Sprunge bis an sein Ziel durchmessen.

So war er noch nicht von Hause fort und eigentlich schon am Ziel: der Welt verlorengegangen und grenzenlos gleichgültig gegen den Leib und alles, was aus der greifbaren Sphäre sich vor die Tore der Sinne drängen mochte. Die tiefsten Kräfte indischen Wesens langten nach ihm aus seinem Innersten, ihre Stimme erweckte ihn aus Kindheitsschlaf und Alltagstraum, und begierig folgte er ihrem Ruf in die Tiefe, die entrückt und verwandelt, wer in sie zu tauchen vermag, um in ihrer kristallenen Schärfe und Lauterkeit an ihm wegzuschmelzen, was nicht ihresgleichen ist, und dem kristallenen Kern, der in sie taucht, das ursprünglich reine Licht wiederzugeben, in dem er sich selber erleuchtet.

Venkata-Ramans wachsende Selbstversunkenheit entging seiner Umgebung nicht; die zunehmende Vernachlässigung seiner Schulpflichten weckte die Mißbilligung seiner Lehrer, der ältere Bruder und der Oheim hielten mit ihrem Tadel nicht zurück. Seine völlige Geichgültigkeit trieb einer äußeren Entscheidung zu. Sie fiel am Vormittag des 29. August 1896, als er zu Hause über einer Strafarbeit sitzen mußte: er hatte eine Lektion aus Bains englischer Grammatik, in der er dank innerer Teilnahmlosigkeit wieder einmal gründlich versagt hatte, dreimal abzuschreiben. Er schrieb sie zweimal ab; als er über der dritten Abschrift saß, ging es nicht mehr weiter, — er packte Buch und Schreibheft zusammen und schob sie beiseite, richtete sich kerzengerade in Yogihaltung auf, schloß die Augen und versank in innere Betrachtung.

Sein Bruder, der im selben Zimmer arbeitete und all die letzte Zeit mit seiner Mißbilligung nicht zurückgehalten hatte, brach bei diesem Gebaren unmutig aus: «Warum soll einer all das haben, wenn er sich benimmt wie du?» — Venkata-Raman hörte seine Worte und gab ihm schweigend recht: was sollten ihm Schule und Familie, das Leben, das ihn umgab, mit seinen Forderungen und Aussichten, wenn er sich nur beflisse, — er öffnete die Augen und erhob sich: er wollte fort, — nach Arunâchala, und das sogleich.

Dem Bruder sagte er, daß er um zwölf zu einer Physikstunde in der Schule sein müsse, es ginge über Elektrizität. — «Dann vergiß nicht, die fünf Rupees Gebühren für mich im College zu bezahlen», rief der Bruder ihm nach. Er ging ins Erdgeschoß, ließ sich von seiner Tante die fünf Rupees geben, schlang hastig einen Bissen hinunter und studierte auf einem veralteten Atlas, wo Tiruvannamalai liege. Die Bahnlinie, die bei Villupuram von der Hauptstrecke abzweigend ihn geradewegs bis ans Ziel gebracht hätte, war erst vier Jahre alt und noch nicht auf der Karte verzeichnet. So merkte er sich Tindivanam als nächste Bahnstation, überschlug, daß drei Rupees für die Fahrt ausreichen möchten, und behielt sie. Die zwei übrigen legte er zu Büchern seines Bruders und fügte einen Zettel bei, der sein Verschwinden erklärte. Auf dem Zettel stand:

Ich bin auf der Suche nach meinem Vater und in Erfüllung seines Gebots von hier weggegangen. Dieser begibt sich nur auf ein edles Unterfangen. Daher soll sich niemand über dieses Ereignis betrüben. Wendet kein Geld auf, diesem nachzuforschen.

Somit

———————

Deine Collegegebühr ist noch nicht
bezahlt. Beiliegend zwei Rupees.

Ein letztes Wort ohne Unterschrift. Er konnte nicht mehr mit seinem Namen unterzeichnen, setzte statt dessen ein paar Striche: da war kein Ich mehr, das sich mit seinem Namen als Person bezeichnen konnte. Dieser leibhafte Venkata-Raman, der fortging, war ja nicht er selber, war nicht sein Selbst, war nur ein Dieser oder Jener, ein Leib, ein Er, von dem sich bloß in dritter Person berichten ließ, dieser habe sich auf ein edles Unterfangen begeben, und man solle diesem nicht nachforschen. Am Eingang der Zeilen drängt sich noch einmal ein «Ich» mechanisch in die Feder. Aber es ist ausgeronnen, eine Zeile weiter verschwimmt es mit einem fernen Jemand, der den Schreiber so wenig angeht, wie er die bekümmern sollte, die versucht sein möchten, seinen verlorenen Spuren nachzugehen.

Venkata-Raman eilte zur Bahn und nahm einen Zug nach Norden. Im Abteil versank er in sich selbst und verbrachte die Fahrt gleichgültig gegen das Gespräch der Mitreisenden wie gegen die abwechslungsreiche, malerische Landschaft, die an den Fenstern vorüberzog. Ein Muslim mit silbergrauem Bart, ein «Mulavi», der sich in frommer Überlieferung auskannte und eine angeregte Unterhaltung über Lehren und Leben verschiedener Heiliger führte, fand an dem stummen Brahmanenknaben Gefallen, fragte ihn nach dem Ziel seiner Fahrt und sagte, er reise auch nach Tiruvannamalai. So erfuhr Venkata-Raman, daß er mit der Bahn bis ans Ziel hätte kommen können, aber seine Fahrkarte war falsch, und der Rest Geld, der ihm geblieben war, langte nicht mehr hin. Der Zug

kam gegen abend nach Trichinopoly; Venkata-Raman fuhr aus seiner Versunkenheit auf und spürte plötzlich, daß er recht hungrig sei. Er kaufte sich zwei Birnen, hatte aber kaum von der einen gegessen, als er nicht mehr mochte; sein Hunger war weg. Zu Hause hatte er herzhaft zugelangt; jetzt genügte ein Nichts, ihn satt zu machen. Zwischen Schlaf und Versunkenheit erreichte er mit der Bahn um drei Uhr morgens Villupuram und stieg aus. Er strich durch die morgenleeren Straßen und suchte die Richtung nach Tiruvannamalai, kannte sich aber nicht aus. Der frische Morgen machte ihn hungrig; er landete vor einem Gasthof, fragte nach Essen, wurde aber auf mittag vertröstet. So saß er nieder und verlor sich alsbald in die innere Stille, die ihn allmächtig in sich sog. Als er nach dem Essen dem Wirt zwei Annas als Zahlung bot, fragte der den schlanken Brahmanenknaben, der ohne Gepäck gekommen war, wieviel Reisegeld er bei sich führe, und als der sagte «zweiundeinhalb Annas», wollte er nichts von ihm nehmen.

Venkata-Raman ging wieder zur Bahn und nahm eine Karte, soweit sein Geld reichte. In Mamabalapattu mußte er wieder aus dem Zuge und beschloß, den Rest der Strecke bis Tiruvannamalai zu wandern. Am Abend erreichte er den Tempel von Arayani-Nallur, erschöpft vom ungewohnten Marsch über Land unter der glühenden Augustsonne. Er wartete vor dem Torturm, bis die Tempeltüre geöffnet wurde, trat in die große Pfeilerhalle, die nicht so dunkel wie der übrige Tempel schien, setzte sich nieder und versank in innere Betrachtung. Hier überfiel ihn ein jähes Gesicht: einen Augenblick lang schien die Halle von strahlendem Licht überrieselt, und er fuhr empor. «Das ist die Erscheinung des Gottes», dachte er und tastete sich zur inneren Cella vor, um zu sehen, ob der Schein vom Bilde der Gottheit herstrahlte. Er fand die Cella in tiefem Dunkel liegen, das Licht kam nicht vom Bilde; so kehrte er zu seinem Platz zurück und versank aufs neue in sich selbst. In seiner Entrücktheit ward er nichts von der Abendfeier des Gottes gewahr und schrak erst auf, als der Tempelkoch rief: «Wer ist da in der Halle? Komm heraus! Ich muß den Tempel schließen.»

Venkata-Raman kam heraus und bat um etwas Essen. «Hier ist kein Essen für dich», war die Antwort. «Laß mich wenigstens hier bleiben», bat er; aber der Priester sagte: «Hier darf keiner bleiben.»

So schloß sich Venkata-Raman den übrigen an, die aus dem Tempel heimkehrten, und kam nach Kilur; dort, sagten sie ihm, bekäme er vielleicht zu essen, wenn die nächtliche Feier des Gottes vorüber sei. Aber während der Priester dort die «Pûjâ» des Gottes vollzog, fiel er wieder in Entrückung. Als alles zu Ende war und der Priester sich zu gehen anschickte, mußte er ihn aus seiner Versunkenheit aufrütteln. Venkata-Raman bat ihn um Essen; aber der Priester wies ihn ab. Da sagte der Mann, der die Tempeltrommel rührte und der die ganze Zeit über seine tiefe Andacht gewahrt hatte: «Gib ihm mein Teil.» So nahm er den Teller Reis und folgte dem Manne zu dessen Haus, um Wasser zu trinken. Aber während er auf das Wasser wartete, fiel er in Schlaf; ja, er muß im Schlafe weitergewandert und vor Erschöpfung umgefallen sein. Als er nach einer Weile wieder zu sich kam, fand er sich ein Stück weiter weg am Wege liegen, den Reis am Boden verschüttet und Leute um sich stehen, die ihn verwundert betrachteten. Er raffte den Reis auf, aß etwas davon und schlief auf derselben Stelle ein.

Am anderen Morgen wußte er nicht recht, wo er war, und kannte sich wieder mit den Wegen nicht aus. Er beschloß, auch den Rest mit der Bahn zu fahren; dazu brauchte er aber Geld. Er nahm seine beiden goldenen Ohrringe ab, die, mit Rubinen geschmückt, wohl zwanzig Rupees wert waren, und beschloß, sie zu Geld zu machen. Aber wie und bei wem? Vor einem Hause, das ihm richtig schien, bat er um Essen, — nichts Ungewöhnliches für einen Brahmanenknaben, der, wenn er seine Schülerzeit bei einem Guru verbringt, täglich seinen Bettelgang durch den Ort macht. Zudem war dieser Montag, der 31. August, ein heiliger Tag: die Geburtsfeier des Heilandskindes Krishna (Gokulâshtamî), bei der die Frommen die festlichen Opfergaben des Hausaltars, nachdem sie der Gottheit dargebracht sind, an Bettler und Kinder zu ver-

schenken pflegen. Es war das Haus Muthukrishna Bhagavatars, und der Junge wurde an die Hausfrau gewiesen. Sie war erfreut, daß er an diesem Tage, der dem göttlichen Knaben heilig war, vor ihre Türe kam, und nötigte ihm ein reichliches kaltes Mahl auf, obwohl er schon nach dem ersten Bissen keinen Hunger mehr spürte. Dann kam ihr Mann ins Spiel. Venkata-Raman bot ihm seine Ohrringe an; der Einfachheit halber erzählte er, sein Gepäck sei ihm unterwegs abhanden gekommen, und er brauche vier Rupees, um weiterzureisen. Bhagavatar fand das Gold und die Rubine der Ohrringe echt und nahm keinen Anstand, dem feinen und gewandten Brahmanenjungen, der den Schmuck seines Standes verpfänden mußte, aus einer Augenblicksverlegenheit zu helfen. Er nahm die Ringe und gab ihm das Geld, ließ sich die Zahlung quittieren, notierte sich Venkata-Ramans Adresse und gab ihm einen Schein über die Ringe, die der Junge auf der Rückreise abzuholen versprach.

Bhagavatar und seine Frau waren fromme Hindus und glaubten, was die heilige Überlieferung sie lehrte; so betrachteten sie jeden Ankömmling als eine willkommene Erscheinung Vishnus selbst, zumal am heiligen Tage seiner Geburt als Erlöser Krishna. Sie boten ihrem Gast nicht bloß ein Mittagsmahl, sondern packten ihm noch Süßigkeiten, die sie als Opfergabe zur Feier des Gottes bereitet hatten, als Wegzehrung ein, ohne sie zuvor dem Gotte dargebracht zu haben. Venkata-Raman eilte zur Bahn. Kaum aus dem Hause, zerriß er die Quittung über die Ringe. Er nächtigte am Bahnhof, nahm in der Frühe den ersten Zug und war eine Stunde später am Morgen des 1. September am Ziel seiner Fahrt.

Vor ihm der göttliche Berg «Morgenrot» — Arunâchala — im Morgenlicht, zu seinen Füßen der riesige Tempel, und darin das Göttliche noch einmal greifbar anwesend, das ihn zuinnerst erfüllte, seit er zu sich selbst erwacht war und den Weg zu ihm im Riesentempel von Madura gefunden hatte. Das gleiche Göttliche noch einmal in ihm als sein Selbst: ständige Gegenwart, Licht in sich

selber und Quell reinen Seins, in den zu tauchen und zu versinken er nicht mehr satt wurde, wo er ging und stand, — hier kam er nun, und alle drei, die eines waren, fanden einander.

Diese Begegnung, die ohne Ende blieb, bildete den Inhalt seines Daseins und den Sinn des Beispiels, das sein lebenslanges Verweilen an dieser Stätte allen Frommen gab, die sich später in wachsender Schar verehrend zu seinen Füßen sammelten, ohne daß er nach ihnen ausgeschaut hätte oder ihnen zu wehren vermochte. Viele Jahre später hat er die Bedeutung seiner Einkehr zur Gottheit Arunâchala in einigen Hymnen umrissen, — am entschiedensten in den «Acht Strophen» auf den Berg Morgenrot, Gott und das Selbst (Shrî-Arunâchala-ashtakam):

«Vernimm! — Es steht reglos als Berg da. Sein Wirken ist geheimnisvoll, über menschliches Begreifen hinaus. Seit Kindertagen strahlte es in mein Gemüt, daß der Berg Morgenrot unvergleichlich an Hoheit sei; aber als ein anderer mir sagte, er sei dasselbe wie Tiruvannamalai, begriff ich nicht, was es bedeutete. Als er mich an sich zog und mein Gemüt mit Stille füllte, und ich ihm nahe kam, sah ich: er stand unbewegt.

‚Wer ist der Sehende?' — so forschte ich in mir, und da bemerkte ich, wie der Sehende verschwand und was danach übrigblieb. Keine Regung stand in mir auf, die sprach: ‚ich sah', — wie konnte der Gedanke aufstehen: ‚ich habe nicht gesehen?' — Wer hat die Macht, mit Worten zu künden, was du in alten Tagen mit deiner Gnadengestalt schweigend verkündigen konntest? Nur um in Schweigen dein überweltliches Sein zu künden, stehst du als Berg und strahlst vom Himmel zur Erde.

Wenn ich dir nahe und dich betrachte als gestaltiges Wesen, stehst du als Berg auf der Erde. Wenn einer mit seinem Gemüt nach deiner wahren Gestalt forscht, die gestaltlos ist gleicht er einem, der über die Erde hin wandert und schaut nach dem allgegenwärtigen Himmelsraum aus. Ohne Regung in deinem grenzenlosen Wesen verweilen, heißt sich selber verlieren, wie eine Puppe aus Zuckerzeug, die ins Meer der Süße fällt: sie löst sich darin auf.

Erlebe ich, was ich wirklich bin, — was ist dann mein Wesen anderes als du, der du als Berg der Morgenröte ragend ruhst?

Wer auszieht, Gott zu suchen, und nicht um dich weiß als Sein und reines Innesein, gleicht einem, der mit der Lampe auszieht, das Dunkel zu suchen. Nur damit du dich selbst als Sein und reines Innesein zu erkennen gebest, weilst du unter vielen Namen und Gestalten in vielen Glaubenslehren. Und wenn die Menschen doch nicht dazu gelangen, dich zu erkennen, so sind sie wie Blinde, die die Sonne nicht sehen. O großer ‚Berg Morgenrot', Juwel ohnegleichen, wohne in mir und leuchte als mein Selbst, du Eines, neben dem nichts Zweites wirklich ist!

Du durchdringst alle Wesen und Offenbarungen, wie die Schnur die Juwelen, die an ihr aufgereiht sind. Wie ein Juwel geschnitten und geschliffen wird, will das unreine Gemüt am Schleifrad des reinen Gemüts geläutert sein, um seiner Flecken ledig zu werden; dann nimmt es das Licht deiner Gnade an und strahlt wie ein Rubin, dessen Feuer kein Ding von außen berühren kann. O gnädiger und blendender ‚Berg Morgenrot', — gibt es etwas außer dir?

Du bist du selber: das Eine Sein, immer gewahr als das Herz, in seinem eigenen Lichte leuchtend. In dir ist eine geheimnisvolle Kraft (shakti), die außer dir nichts ist. Von ihr geht die geisterhafte Erscheinung des Gemüts aus und sendet heimliche feine dunkle Nebel aus; sie werden vom Lichte deines Gewahrseins angestrahlt und erhellt, das ihre spiegelnde Fläche auffängt und zurückstrahlt. Davon erscheinen sie im Innern als Vorstellungen, die in den Strudeln und Schnellen des Karman umeinander wirbeln, sich zu seelischen Wirklichkeiten entwickeln und nach außen getragen werden als eine stoffliche Wirklichkeit der äußeren Welt: von den nach außen gehenden Sinnen vergrößert, bewegen sie sich wie Bilder eines vorüberlaufenden Films. Sichtbar oder unsichtbar, o Berg der Gnade, sind sie nichts ohne dich!

Ist keine Ich-Regung da, so ist auch keine andere Regung da. Steigen andere Regungen auf, so frage: ‚wem kommen sie?' — und die Antwort ist: ‚mir'. — Wenn einer dann nicht abläßt zu

fragen: ‚woher steht das Ich auf?' und einwärts taucht und die Stätte des Gemüts, das Herz, erreicht, der wird der höchste Herrscher im Schatten des einzigen Sonnenschirms königlicher Größe. O uferloses Meer der Gnade und des Lichts, ‚Berg Morgenrot' geheißen, du tanzest regungslos im Hof meines Herzens! Dort ist nicht länger Traum noch Wachen, noch irgendein Zweierlei von Innen oder Außen, Recht und Falsch, Geburt und Tod, Lust und Leid oder Licht und Dunkel.

Die Wasser steigen aus dem Meer als Wolken auf und strömen als Regen hernieder und eilen in Strömen wieder zum Meer: nichts kann sie aufhalten, zu ihrem Ursprung heimzukehren. So steht die Seele (jîva) auf aus dir und ist nicht aufzuhalten, sich wieder mit dir zu vereinigen, auch wenn sie auf dem Weg zu dir in vielen Wirbeln kreisen muß. Der Vogel hebt sich von der Erde auf und schwingt sich in den Himmel, aber findet nirgends in der Luft, wo er rasten mag: so muß er wieder zur Erde kehren. So müssen alle den Weg zurückfinden, und wenn ihre Seele heimfindet zu ihrem Ursprung, versinkt sie in dir und geht in dir auf, o, Berg des Morgenrots', du Meer der Seligkeit!»

Der einfachen und wunderbaren Wirklichkeit dieser Verse, die er in der Lust und Stille innigster Selbstversenkung immer neu ertauchen sollte, ging er entgegen, als er am Morgen des 1. September von der Bahn in den großen Tempel eilte. Die weiten Baulichkeiten, dreifach von langen Mauern umschlossen und gegliedert, von den Tortürmen wie Himmelsleitern überragt, standen schon offen und waren noch menschenleer. Er drang ungesäumt bis zur innersten Cella vor und verweilte andächtig vor dem Sinnbild des Göttlichen: Shivas Lingam aus Stein, das wie aus steinzeitlicher Verehrung ewiger Mächte zeitlos im Dämmer ragte. Dann ging er fort und hat diesen Raum erst nach drei Jahren wieder betreten. Eingeweiht durch sich selbst, durch kein Buch belehrt, durch keinen Lehrer zu magischer Wiedergeburt geführt, trat er lautlos in den Stand der schweigenden Asketen (muni), der heimatlosen Bettelpilger (pârivrâjaka), die nach dem Motto leben:

«Wozu sich um ein Lager mühen, — ist doch die Erde da?
Wozu Kissen, — hast du doch deinen Arm?
Wozu viele Schüsseln, hast du doch die hohle Hand?
Und wozu kostbare Seidengewänder, — gibt es doch Bast
und Baumrinde?
Liegen nicht Kleiderfetzen am Wege,
Und bieten dir Bäume nicht mildtätig Speise?
Sind die Ströme, die andere tränkten, versiegt?»

Er ging an einem Teich vorüber und warf das Bündel mit den Süßigkeiten, die er als Wegzehrung erhalten hatte, hinein: «Was soll ich diesem toten Klotz — dem Leibe — Süßes bieten?» — Dann sprach ihn einer an, der bei den täglich wechselnden vielen Gesichtern der Wallfahrer einen Blick dafür haben mochte, was für ein Vogel da neu zugeflogen sei: «Willst du kahl geschoren sein?» — «Ja», sagte der Junge und tauchte alsbald wieder aus einem Barbierladen mit dem kahlen Kopf des Bettelmönchs auf. Den schönen duftenden Wildwuchs des Haupthaares aufzuopfern, ist die Abschiedsgebärde an die vegetativen Kräfte des eigenen Leibes, der Erde und der ganzen Welt, um einzugehen in den Stand asketischer Weltüberwinder. Venkata-Ramans dichter, schwarzer Lockenschopf war zu seiner hellen Hautfarbe und dem hübschen Gesicht in Dindigul wie Madura ein Teil seines jugendlichen Charmes; er opferte ihn so unbedenklich wie bewußt im Stil geheiligter Übung, wie jener Prinz aus dem Shâkyageschlecht zweieinhalb Jahrtausende vor ihm auf seinem Wege zur Erleuchtung als Buddha, am Morgen seines nächtlichen Auszuges aus der Heimatwelt, nachdem er seinen einzigen Begleiter mit dem Leibroß als Boten seines Weltverzichts heimgesandt hatte. Die buddhistische Legende und Kunst hat den entscheidenden Augenblick dieses weltgeschichtlich gewordenen Weltverzichts immer wieder gefeiert: wie der «werdende Buddha» (bodhisattva), am anderen Ufer des Flusses angelangt, in selbstgewählter Einsamkeit das Schwert zog, sich den Schopf abschnitt und samt dem prinzlichen Diadem ins strömende Wasser warf, wie

er seine fürstliche Kleidung abstreifte, und dafür das rotgelbe Bettelgewand eines Asketen der Wildnis einzutauschen. So riß Venkata-Raman sein Kleid in Fetzen und behielt nur einen Streifen um die Lenden; er warf den Rest Geld weg, den er noch hatte: dreieinhalb Rupees. Er rührte nie wieder Geld oder Besitz an, und was er an Gaben empfing und von gebefreudiger Verehrung aufgedrängt erhielt, verteilte er augenblicklich an seine Umgebung.

Er legte auch die Brahmanenschnur ab, das Zeichen seiner reinen Geburt und hohen Abkunft von den alten Weisen und Sehern, Sängern und Priestern der Vorzeit, die das heilige Wissen der Veden im Umgang mit den Göttern erschaut und in zauberkräftige Worte gefaßt hatten; sein Umgang mit dem Unbedingten sollte sich jenseits heiliger Überlieferung wie magischer Einweihung durch einen Lehrer, jenseits des Privilegs der Herkunft, das ihn zu beiden berechtigte, auf eigenste Erfahrung des Yoga im Ringen um die unmittelbare Einheit mit dem höchsten Wirklichen gründen.

Das war das Sakrament des Allverzichts, dessen einziger Zeuge sein eigenes Selbst war. Wer den einsamen und namenlosen Knaben in dieser Stunde freiwilliger Entblößung mit einer berühmten Strophe des großen Vedântalehrers Shankara aus dem 9. Jahrhundert gegrüßt und gefragt hätte:

«Wer bist du, Kind? wes bist du? wohin gehst du?
wie ist dein Name? du, wo kamst du her?
das sag du mir — (Gefallen schufst du mir)
zu Liebe mir! — Liebe entfaltend bist du...»

— einem solchen Frager hätte der Knabe aus dem Wissen seines Erwachens mit der Antwortstrophe jenes bekannten Gedichtes vom «Erwachen zur Wahrheit» (bodha) Rede stehen können:

«Ich bin kein Mensch, — bin auch kein Gott, kein Kobold,
kein Brahmane, Krieger, Bürger, Shûdra,
kein Brahmanschüler, kein Hausvater, Waldeinsiedler,
auch Bettelpilger bin ich nicht, —:
Erwacher zum Eigen ist mein Wesen.»

Als der junge Asket aus dem Barbierladen kam, nahm er kein Bad. «Wozu diesen Klotz mit Baden verwöhnen?» sprach er zu sich von seinem Leibe; er begab sich stracks in den weiten Tempelbezirk, um sich dort in einem Winkel der Versenkung, dem Yoga zu widmen. Dabei machte er durch, was nicht leicht einem Neuling erspart bleibt, der sich heimatlos in der flutenden Öffentlichkeit eines Wallfahrtsbezirks niederläßt, um in dem heiligen Revier ungestörter Stille zu pflegen. Gassenjungen, vor allem kleine Muslim, die keinen Respekt vor Hinduheiligen haben, spürten ihn auf und stellten das Gelübde seines Schweigens und unbedingter Seelenruhe auf harte Porben. Sie zielten mit Steinen nach ihm, wo sie ihn in sich versunken sitzen fanden, um ihn aufzustören und lächerlich zu machen. Sie hatten schon ein gleiches Ziel am gleichen Ort gehabt: den Asketen Sheshâdrisvâmin, der für leicht verrückt galt. So gaben sie dem Neuangekommenen den Spitznamen «Chinna-Sheshâdri», d. h. «Sheshâdri, der Junge», und verfolgten ihn wie den Älteren. Mit ihren Steinwürfen vertrieben sie ihn schließlich aus der großen Pilgerhalle in einen Winkel des heiligen Bezirks, der in völligem Dunkel lag, niemals gereinigt wurde und von Ungeziefer wimmelte. Asseln und Ameisen, Bienen, Wespen und Moskitos stürzten sich auf ihr regloses Opfer und tranken sein Blut; die Unterseite seiner in ständigem Yogasitz gekreuzten Schenkel war bald von Blut und Eiter bedeckt; aber der junge Yogin spürte es nicht. Einmal fand ihn dort eine fromme Frau und sprach ihn an; aber er hatte ihrer so wenig acht wie der frischen Kleider, die sie brachte und neben ihn legte. Die Gassenjungen fanden ihn auch in diesem Versteck, wagten sich aber nicht ins Dunkel vor, und ihre Steine erreichten ihn nicht.

Sheshâdrisvâmin, der damals 26 Jahre alt war, mit 19 Jahren der Welt entsagte und 1890 nach Tiruvannamalai gekommen war, erkannte in dem unerschütterlichen Jüngling einen Geistesverwandten und Berufenen. Er selbst stammte aus einer südindischen Brahmanenfamilie im North Arcot District und besaß höhere geistliche Bildung, konnte Sanskrit, kannte die heilige Überlieferung

der Purânas und Epen. Er war ein Eingeweihter der göttlichen Weltmutter und Weltkraft (shakti) und verehrte sie in der Gestalt der Göttin Kâmâkshî von Conjeeveram. Er starb am 14. Januar 1929. Er und Shrî Ramana wurden «die beiden Augen von Tiruvannamalai» genannt, deren Blick den Ort heiligte. Er nahm sich seines jugendlichen Ebenbildes an, vertrieb die Gassenjungen und bewahrte Venkata-Raman vor ihren Steinwürfen. Als er wieder einmal zur Zielscheibe für eine Knabenhorde wurde, trug Sheshâdri den in sich Entrückten, der nichts gewahr wurde, aus seinem dunkeln, schmutzigen Loch auf seinen Armen hinweg und setzte ihn behutsam an einem Heiligtum Kârttikeyas nieder. Mit Kummer sah er, wie das Geziefer den Jungen zugerichtet hatte; aber da er seine Versenkung nicht stören mochte, überließ er ihn ehrfürchtig sich selbst.

Venkata-Ramas Kraft zu unbedingter Versenkung fand bald den ehrfürchtigen Beifall gleichgesinnter Asketen. Sie nannten ihn den «Brâhmana-svâmin», den «Heiligen aus Brahmanengeschlecht»; Sheshâdri nannte ihn kurzweg «Ramana-Svâmin». Am Heiligtum Kârttikeyas hauste ein anderer Yogin, den sie «Mauna-Svâmin», den «Heiligen des Schweigens» nannten, mit einer Gruppe bettelnder Asketen (sâdhu), die im Garten nebenan ihren Sitz genommen hatten. Keiner von ihnen kümmerte sich regelmäßig um den jungen Ramana; aber Mauna-svâmin gab ihm täglich die Milch, die vom Altarbild der Göttin Umâ nach den Darbringungen herausgewaschen wurde. Das war ein trübes Gemisch all der Spenden mit denen das Kultbild übergossen und verehrt worden war: Milch, Wasser und Zucker, vermengt mit Gelbwurzpulver, Bananenstücken und anderen Opferresten. Der junge Ramana schluckte das ohne Widerstreben. Als der Tempelpriester das eines Tages bemerkte, war er bestürzt und ließ fortan die Milch rein, wie sie der Göttin dargebracht worden war, dem Brâhmana-svâmin zukommen.

Nach etwa zwei Monaten verzog sich der junge Asket in einen anstoßenden Garten unter den Schatten riesiger Oleanderbäume. Hier geschah es ihm in seiner tiefen Versunkenheit zuweilen, daß

er sich, wenn er die Augen wieder aufschlug, unter einem andern Baume wiederfand, als wo er sich niedergelassen hatte. Das gleiche geschah ihm, als er sich danach in die Remise des großen Tempels zurückgezogen hatte, wo die Prozessionswagen für die Götterbilder aufbewahrt standen: er fand seinen Leib manchmal unter einem andern Wagen wieder, als wo er ihn hingesetzt hatte, um Versenkung zu üben, ohne daß etwas zwischen den beiden Plätzen den Weg versperrte, ihn hatte aufhalten oder aufwecken können. Hier war er freilich wieder Quälereien durch Gassenjungen ausgesetzt, die ihn aufspürten, und mußte sich vor ihrem Unfug tief ins dunkelnde Innere des weitläufigen Raumes verlieren, um Ruhe zu haben.

Als er danach unter einem Iluppai-Baum Platz nahm, nahe einem öffentlichen Wege des äußersten Tempelbezirks, fand sich der erste Schüler zu seinen Füßen ein, — soweit das Wort «Schüler» im indischen Sinne für seine Jünger und Anhänger am Platze ist, da er nie einem Menschen die eigentliche Schülerweihe (dîkshâ) erteilt hat. Er war Uddandi Nayinar, der ein großes Buchwissen besaß und in dem jungen Yogin, der davon noch nichts hatte, dessen leibhafte Erfüllung gewahrte. Als er den Heiligen unter dem Baume sitzend fand, sprach er: «Hier ist Erfüllung und Friede, hier muß ich sie suchen», und fand beides in der täglichen Gegenwart Shrî Ramanas. Er wehrte Störungen von ihm ab und rezitierte heilige Lehrtexte des Vedânta und Yoga, die «frisch gekirnte Butter der Milch der Vollendung» (Kaivalya-navanîta) und die Yogalehre des heiligen Vasishtha, die den Weg zur Einung mit dem Unbedingten an den epischen Vorgängen des Râmâyana darlegt (Yoga-Vâsishtha Adhyâtma-Râmâyana).

Seit dem großen Tempelfest für Kârttikeya im Monat Kârttika (November-Dezember) 1896, das wie alle Jahre einen Strom von Wallfahrern anzog, mehrte sich die Schar der Frommen, die Shrî Ramana ihre Verehrung bezeigten; wer die heiligen Orte aufsucht, verlangt sich ja, Heilige seinesgleichen zu sehen und, indem er sie verehrt, aus ihrer gottgleichen Nähe Trost und Erbauung davon-

zutragen, nebst himmlischem Gnadenlohn für die milden Gaben, die der heilige Mann entgegenzunehmen geruht.

Durch Uddandi Nayinar kam Annamalai Tambiran zum Heiligen. Er zog mit anderen, die ihm folgten, herum, sang Lieder aus dem «Dêvâram» und sammelte Almosen; er speiste die Armen und versah den Dienst in einem Vorstadttempel, der Gurumûrta hieß. Er schlug Shrî Ramana diesen entlegenen Ort vor. Damals hatte dessen Gleichgültigkeit gegen Leib und Welt den höchsten Grad erreicht: er war sehr schmutzig, sein Haar, unmäßig gewachsen, war eine wirre, verfilzte Masse, und seine Nägel wuchsen so lange und krumm, daß er die Hände zu nichts gebrauchen konnte. Ständig verschlungen von der Tiefe des Selbst, war er der Schale seines Leibes ganz entfremdet. Er saß wochenlang auf einem Fleck am Boden, von Ameisen umwimmelt, und spürte nicht, wie sie ihn bissen. Seine Freunde setzten ihn auf einen Stuhl an der Wand, dessen Füße sie in Wasserkrüge stellten, um ihn vor den Ameisen zu schützen; aber diese liefen die Wand hinauf und bissen ihn in den Rücken, ohne daß er es merkte.

Annamalai Tambiran wurde Shrî Ramana zu Zeiten mit seiner gläubigen Verehrung lästig; er wollte dem Heiligen wie einem Götterbild begegnen und ihm Darbringungen von Öl und Milch, Wasser und Speisen über den Kopf gießen. Aber als er zum zweitenmal damit anrückte, hatte der Svâmin mit einem Stück Kohle den lakonischen Satz an die Wand geschrieben: «Dies ist alles, was dieser braucht» und wies mit stumm beredter Gebärde auf die Schrift und dabei auf «dies» als das Essen und auf «diesen» seinen Leib. Durch diese Schriftprobe kamen seine Verehrer allererst auf den Gedanken, daß der stumme Yogin, der jede Mitteilung verschmähte, lesen und schreiben könne, und zwar gewandt, und einer der verehrenden Besucher — es war ein Beamter auf Urlaub — drang in ihn, wer er sei. Shrî Ramana blieb die Antwort lange schuldig; als aber der andere drohte, nicht eher in sein Amt heimzukehren, wo ohne ihn alles drunter und drüber gehen würde, bequemte er sich schließlich, die beiden Wörter «Venkata-Raman Tiruchuzhi»

hinzuschreiben, und als der Beamte bekannte, den Namen des Ortes nie gehört zu haben, zeigte er ihm denselben in einem Exemplar des «Periya-Purâna». So wurden sein Name und seine Herkunft den Leuten bekannt: Schalen, die längst von ihm abgefallen waren, die aber der bewundernden Welt bei seinesgleichen leicht wichtiger werden als der Kern, aus dem er lebte und den er als unwillkürliches Vorbild der Welt offenbarte.

Danach zogen Uddandi Nayinar und Tambiran auf verschiedenen Wegen weiter. Der Heilige blieb allein und lebte von gelegentlichen Gaben frommer Besucher und von dem, was andere, die ihm anhingen, ihm täglich zutrugen. Dann fand sich Palanisvâmin zu ihm; der lebte von den Opfergaben, die Ganesha in einem Tempel dargebracht wurden. Jemand hatte ihn einmal in tiefer Andacht vor dem Bildnis des elefantenköpfigen Gottes gesehen und sprach zu ihm: «Was verbringst du dein Leben in Verehrung vor einem steinernen Svâmin? Da ist ein lebendiger junger Svâmin in Gurumûrta, in glühende Askese versenkt, wie Heilige alter Zeiten. Geh und diene ihm und hange ihm an; dann erfüllt sich der Sinn deines Lebens.» So wurde Palinasvâmin zur Verehrung des Heiligen gebracht und ward sein ständiger Begleiter.

Zu jener Zeit war Shrî Ramana bei dauerndem Sitzen in Versenkung und völligem Mangel an Bewegung wie ein bettlägeriger Kranker nicht imstande, sich aufrecht zu halten, wenn er sich erhob, um ein paar Schritte zu machen. Nach achtzehn Monaten in Gurumûrta, die durch viele Besucher unruhig wurden, verzog er sich in einen Mangogarten. Palanisvâmin ging mit, und der Besitzer des Gartens, Venkata-Raman Naicker, ließ niemanden ungefragt hinein. Dort hausten die beiden in den Sitzen zweier Feldhüter an einem Mangobaum und waren ungestört. Palanisvâmin brachte die schönsten Spruchsammlungen und Lehrtexte des Sanskrit in Tamilübersetzungen aus der Stadt, und so lasen die beiden «Kaivalya-Navanîta», «Yoga-Vâsishtha» und die Sentenzensammlung des großen Shankara «Kronjuwel der Erkenntnis» («Vivekachûdâmani»),

worin der Geist des Vedânta in Sprüchen so volkstümlich wie kristallen seinen überwältigenden Ausdruck gefunden hat.

Inzwischen hatte Annamalai Tambiran, der auf seiner Wanderung nach Madura gelangt war, dort in frommer Begeisterung von einem jungen Heiligen erzählt, den er in Tiruvannamalai verehrt habe, der stamme aus Tiruchuzhi. Ein junger Mensch von dort hörte ihn und hatte bald Gelegenheit, die Nachricht «Venkata-Raman ist ein Heiliger in Tiruvannamalai» einem Oheim des Verschollenen weiterzugeben, den er im August 1898 in Madura beim Leichenbegängnis jenes anderen Oheims traf, aus dessen Hause Shrî Ramana den Weg in die «Hauslosigkeit» angetreten hatte.

So erhielt die Familie endlich Kunde vom verschollenen Sohne und streckte alsbald ihre liebenden Arme nach ihm aus. Der Schwager der Mutter machte sich mit einem Freunde auf und fand den jungen Heiligen im Mangohain. Aber der Besitzer, der seinen Willen zur Einsamkeit respektierte, ließ die beiden nicht ein: «Er ist ein ‚muni' — ein stummer Heiliger. Was wollt ihr hinein und ihn stören?» Sie sagten vergebens, sie seien Verwandte von ihm. Schließlich durfte der Oheim einen Zettel hineinschicken und wurde vorgelassen. Da Venkata-Raman in hartnäckigem Schweigen verharrte, wandte sich der Oheim schließlich an seine beiden Gefährten Palanisvâmin und Naicker: die Familie wünsche nicht seinen heiligen Wandel zu stören, aber sie möchte ihn bei sich in Manamadura haben. Man werde auf alle seine Wünsche Rücksicht nehmen. Aber der junge Heilige blieb unbewegt wie ein Steinbild. Der Oheim gewahrte die Vernachlässigung seines Äußeren, die schmutzig zusammengeklumpten Haarsträhnen und die unmäßig langen Nägel, die sich nach innen krümmten, mit Kummer und Ehrfurcht und begriff, welche Wandlung in ihm vorgegangen und, daß alles weitere Reden fruchtlos sei. So brachte er der Mutter die tröstliche und traurige Nachricht, daß ihr Kind am Leben, aber ihnen allen verloren sei. Die Mutter gab sich damit nicht zufrieden. Noch im selben Jahre 1898, als ihr Ältester Weihnachtsurlaub nehmen konnte, machte sie sich auf, ihren «Mittleren» selbst zu suchen.

Indes hatte der Heilige den Mangohain verlassen, um wieder ganz allein zu sein, und war in einen kleinen Tempel der Schutzgottheit des Berges Morgenrot — «Arunagirinâthar» — übergesiedelt. Er wollte auch Palanisvâmin nicht mehr um sich haben und hatte zu ihm gesagt: «Geh du deinen Weg und bettle dir dein Essen, und laß mich meinen gehen, mein Essen betteln. Laß uns nicht beisammenleben.» Aber nachdem er einen Tag für sich allein gewandelt war, fand sich Palanisvâmin wieder bei ihm ein: «Wo soll ich hingehen? Du hast die Worte des Lebens.» So verbrachten sie zusammen einen Monat in dem kleinen Tempel, danach eine Woche in den stillen Oberräumen der ragenden Tortürme des Riesentempels und in einem seiner Gärten, wo ihn viele seiner verehrenden Anhänger wieder aufspürten. Er entwich vor ihnen nach Pavazhakkunru an einem Ausläufer des Arunâchala, in einen Shivatempel und eine Höhle daneben, bei denen eine Quelle floß. Hier saß er in der Tempelcella in sich selbst versenkt und stieg in die Stadt hinab, sein Mahl zu betteln, wenn Palanisvâmin nicht da war, es für beide zu tun. Der Priester des Tempels hatte nicht acht, ob der Heilige in seinem Winkel der dämmerigen Cella saß, und sperrte ihn öfters ein, wenn er den Tempel abschloß, nachdem er den Kult vor dem Götterbild vollzogen hatte. Auch hier suchten ihn viele Fromme auf und standen geduldig wartend, ob er aus dem Innern der Höhle oder des Tempels auftauchte.

Hier fand ihn auch die Mutter, als sie mit Nâgasvâmin kam, nachdem sie ihn vergeblich im Mangohain gesucht hatte. Er lag auf dem Felsen, schier unkenntlich mit seinem verwahrlosten Leib, nur mit einem schmutzigen Fetzen um die Lenden. Aber sie erkannte ihren Sohn sogleich und bat ihn, mit ihr heimzukehren. Doch er blieb unbewegt. Tag für Tag stieg sie mit Nâgasvâmin hinauf, brachte ihrem Sohne Süßigkeiten und flehte ihn an, mitzukommen, — aber er gab ihr keine Antwort. Als sie ihn schließlich einmal schalt und in Tränen ausbrach, erhob sich der Heilige stumm und entfernte sich. Sie kam noch einmal und sprach auf ihn ein; aber der Sohn saß wie ein Steinbild, — da wandte sie sich an

die Leute, die dabei waren, und klagte ihnen, sie sei die Mutter, und bat sie, bei dem Heiligen ein Wort für sie einzulegen. Da sagte einer zu Shrî Ramana: «Deine Mutter weint und fleht; warum antwortest du ihr nicht wenigstens mit einem Wort? Ob ‚Ja' oder ‚Nein', — warum gibst du ihr keine Antwort? Deswegen brauchst du das Gelübde des Schweigens nicht zu brechen. Hier sind Stift und Papier: schreib wenigstens auf, was du zu sagen hast.»

Da nahm der Heilige Papier und Stift und schrieb: «Gott waltet über dem Schicksal der Seelen gemäß ihrem Karman aus früheren Leben (prârabdhakarman). Was nicht geschehen soll, geschieht nicht, trotz allem Mühen. Was geschehen soll, wird geschehen; du kannst es nicht aufhalten. Darum ist das beste zu schweigen.» Das war ein Wort, das seine gläubige, gottergebene Mutter begreifen konnte. So mußte sie ohne ihn heimkehren. «Sind wir dazu hergekommen?» klagte sie, als sie mit ihrem Ältesten den Berg hinunterstieg.

Nach Jahren kam es schließlich doch zu einer Lebensgemeinschaft zwischen dem Heiligen und seinen Angehörigen; aber sie formte sich ganz nach dem asketischen Gesetz seines Lebens. Der ältere Bruder starb 1900 bald nach seiner Rückkehr aus Tiruvannamalai; der jüngere, Nâgasundaram, wurde Schreiber in einem Tempel. 1901 kam er zum Heiligen und wollte ganz bei ihm bleiben, kehrte aber auf dessen Wunsch noch einmal heim. Die Mutter und andere Verwandte besuchten den Heiligen in den nächsten Jahren gelegentlich; als sie 1914 auf dem Heimweg von einer Wallfahrt nach Tirupati bei ihm einkehrte, erkrankte sie an Typhus. Als es bedenklich um sie stand, dichtete Shrî Ramana ein Gebet in vier Strophen, die seine Nähe zu der leidenden Kreatur, die ihn geboren hatte, auflösen in das Wissen, das den Tod auflöst:

«Berg meiner Zuflucht, du heilst die Leiden des kreisenden Stromes der Wiedergeburten, du kannst auch meiner Mutter Fieber heilen. Du schlägst sogar den Tod; du, meine einzige Zuflucht, schenke deine Gnade meiner Mutter und beschirme sie vor dem Tode! — Was ist der Tod, wenn man ihn ergründet? O Arunâchala, blen-

dendes Licht der Erkenntnis, hülle meine Mutter in deinen Flammenschein und mach sie eins mit dir, — was bedarf sie dann des Scheiterhaufens der Toten? O Arunâchala, du vertreibst den Wahn der Mâyâ, — was säumst du, den Fieberwahn meiner Mutter zuvertreiben? Wer außer dir hält seine mütterliche Fürsorge schirmend über die flehende Seele und wehrt die Schläge des Schicksals ab?»

Die Mutter genas und kehrte nach Hause zurück. 1915 starb die Frau des jüngsten Sohnes, und die häuslichen Verhältnisse verschlechterten sich. Es zog die alte Frau erneut zu ihrem «Mittleren»; sie kam 1916 nach Tiruvannamalai und blieb dort bis zu ihrem Tode am 19. Mai 1922. Shrî Ramanas Anhänger wollten sie erst nicht haben; sie fürchteten, er könnte, wenn sie ganz bei ihm leben wollte, den Ort verlassen, um ihre Nähe zu meiden. Aber was ihm zehn Jahre früher unmöglich gewesen war, ließ er jetzt schweigend geschehen. Bald kam auch der jüngere Bruder; sie selber hatte es gewünscht, sie wollte auf ihre alten Tage beide Söhne um sich haben. Nâgasundaram nahm das gelbe Gewand des Asketen und ward ein Schüler seines Bruders. Als Svâmin «Niranjânanda» — «dessen Seligkeit das unverschminkt Fleckenlose (d. i. das Unbedingte) ist» — kümmerte er sich um die Lebensgemeinschaft, die sich um Shrî Ramana als eine Art Einsiedelei gesammelt hatte. Die Mutter richtete sich eine Küche ein, um für ihre Söhne, und wer mit ihnen lebte und zum Heiligen kam, zu sorgen. So bekam die Einsiedelei, die von Bettelgängen in den Ort, von milden Gaben und Geschenken ihren Unterhalt fristete, eine Art Haushalt, ohne der asketischen Verpflichtung abzudanken, nicht für den anderen Tag zu sparen und zu sorgen. Hier wie zu allen Zeiten indischen Asketenlebens — am greifbarsten bei der Blüte des Buddhismus mit seinen Klöstern und Reliquienschreinen, Schulen und Stiftungen — war es die Welt, die sich ergriffen und ehrfürchtig an das Überweltliche drängte, das lautlos in ihrer Mitte greifbare Gestalt angenommen hatte, um es dankbar zu schmücken, zu erhöhen und zu betreuen. So lebte der Heilige scheinbar halb wie ein Hausvater; aber er gab

seiner Mutter keine Antwort, wenn sie zu ihm redete; er blieb der einsame Asket, sie war nicht Mutter für ihn, da war kein Familienleben. Er äußerte: alle Frauen seien für ihn wie Mütter.

Alagamal fand sich in ihre neue Rolle, mütterlich sorgen zu dürfen, ohne mütterlich zu herrschen oder nur als Mutter zu gelten. Diese Entsagung ward ihr vom Sohne als der Weg zur Vollendung gewiesen, der ihrem Lebensstande gemäß war, und sie ging ihn sechs Jahre gehorsam bis zu ihrem Tode. Sie nahm das gelbe Gewand des Weltverzichts und ward eine Bettelasketin und tat in ihren Gebärden die lebenslange Rolle ihres Ich, die Mutterschaft, ab. Im Umgange mit dem Sohn und den Seinen lauschte sie seiner Belehrung und nahm sein Wesen in sich auf. Ihre werkgläubige Frömmigkeit weitete sich zum Begreifen des Namen- und Gestaltlosen, auf das die gestaltige Vielfalt des Hinduismus mit seinen Kulten, Bildern und Übungen zielt.

Als es mit ihr zu Ende ging, saß ihr Sohn, der Heilige, an ihrem Lager; seine Linke lag auf ihrer Stirn, die Rechte auf ihrer Brust, bis ihr der letzte, mühsame Atemzug entflohen war. Einige Schüler sagten heilige Sprüche her und murmelten Vishnus Namen «Râma», um der scheidenden Seele die Richtung zu geben. — Sie hatten alle nichts gegessen, solange sie dem Ende der alten Frau beiwohnten; als es vorüber war, erhob sich der Heilige und sagte: «Jetzt dürfen wir essen. Kommt — dabei ist keine Befleckung.» Und er setzte sich mit den anderen und aß. Einer seiner Jünger verzeichnete in seinem Tagebuch: «Der Svâmin fühlte sich jetzt besonders heiter; die Brüder sangen die ganze Nacht über heilige Weisen. Wahrscheinlich war die Pflege der Mutter eine drückende Bindung gewesen, und mit ihrem Hinscheiden fühlte er sich freier. Kein Grund mehr, am selben Ort zu bleiben; kein Grund mehr, sich von anderen helfen zu lassen. Keine Sorge, — frei wie ein Vogel, der aus dem Käfig ist. Ich kann mich irren, aber ich empfand es so.»

An den Totenbräuchen beteiligte sich der Heilige nicht; als Yogin sah er ihnen schweigend zu. Er hatte Jahre vorher einmal gesagt, eine heilige Frau solle, wie ein Yogin, nicht verbrannt, aber

begraben werden. So geschah es. Man dachte es in der Stille zu tun, aber die Nachricht hatte sich herumgesprochen, und so kam viel Volk. Die Tote wurde in eine Grube gelegt und heilige Asche, Salz, Kampfer und Weihrauch darüber geschüttet; die Grube ward mit Mauerwerk geschlossen und darauf ein Lingam Shivas errichtet. So erhielt die Mutter ihr «Samâdhi»: die Stätte ihrer «Vereinigung mit Gott». Ihr Eingehen zum Göttlichen war vollzogen; sie wird, mit Shiva im Zeichen des Lingam vereint, als «Mâtribhûteshvara» verehrt: als der «Höchste Gott in Gestalt der Mutter». Der alte Kult der Mütter als Göttinnen Südindiens hat sich ihres Grabes dabei als Kultort bemächtigt; sie ist die mütterliche Schutzgottheit der Stätte, die zuvor durch ihren Sohn, den Heiligen, geheiligt ward. In ihrem Namen und im Geiste ihres sichtbaren Wirkens geschieht täglich die Ausspeisung der Wallfahrer, die den Weg zu Shrî Ramana finden. Die göttliche Verehrung, die der Heilige selbst, soweit er es vermag, von seiner sterblichen Erscheinung abwehrt, darf sich der Entrückten zuwenden, wenn das Lingam auf ihrem Grabe mit dem üblichen Ritual der Tempel: Wassergüssen, Opfergaben und Hersagen der Namenslitanei der neunmal zwölf Namen Shivas, alltäglich verehrt wird und jeder Wallfahrer zur Einsiedelei Shrî Ramanas vor dem göttlichen Zeichen seine Andacht verrichtet, die in Versenkung in das Symbol des Gottes ihm die Vereinigung (samâdhi) des Gemüts mit dem Göttlichen schenken soll, das in ihm greifbar ist.

Im Beieinander des Heiligen mit seinen Jüngern erfüllte sich wieder einmal der alte indische Vers: «Seltsam und wundersam: unterm Feigenbaum sind alte Schüler um einen jungen Meister geschart, und Schweigen ist des Meisters Unterweisung, aber es zerstreut alle Zweifel der Schüler.» Die Menschen, die sich zu ihm fanden, wurden durch sein schweigendes Dasein belehrt, und die unter ihnen Zugang zum Sanskrit und seiner heiligen Überlieferung hatten, sahen das Ziel der Lehren und Wege, um das ihr Kopf wußte und dem ihre Sehnsucht galt, in ihm leibhaft erfüllt. Sie brachten ihre heiligen Texte in Sanskrit und Volkssprache vor ihn

und rezitierten sie dem Schweigenden; sie knüpften Fragen daran und breiteten ihren geistigen Besitz aus. Zuweilen entlockten sie ihm knappe Antworten, die er auf kleine Zettel schrieb, denn seine Lippen blieben meist unbewegt. Mit all ihrem Wissen um die große Überlieferung konnten sie ihm, der aus sich selbst zur Wirklichkeit erwacht war und meist in ihrer Tiefe versunken saß, nichts Neues bringen, nichts eigentlich geben. Aber sie setzten sein stummes, überwältigendes Dasein in Beziehung zu der heiligen Sprache, die von dem Geheimnis handelt, das er unmittelbar durch Versenkung in die eigene Tiefe besaß und allzeit in sich selber verschlungen neu erlebte. Indem sie dieses Ziel und Geheimnis geistig entfaltet ihrem eigenen Verstehen erschlossen, bildeten sie unversehens die Formen aus, es der Welt zu vermitteln, und liehen dem Heiligen aus dem Schatze der alten Überlieferung die Ausdrucksmittel für sein reines Innesein des Unbedingten.

Uddandi Nayinar und Annamalai Tambiran waren die ersten, die das Buchwissen heiliger Überlieferung ihm nahebrachten, das ihren eigenen Pilgerweg begleitete und trug; dann kam Padmanâbhi-svâmin, ein sanskritkundiger Gelehrter (shâstrin) aus Chidambaran. Der Heilige hörte ihnen zu, wie sie ihr Wissen auswendig rezitierten oder aus Büchern in Sanskrit und Tamil laut vortrugen, las auch selber die Tamilfassungen der heiligen Texte, die sie in Sanskrit vorsagten. So ward ihm unwillkürlich der große Begriffs- und Bilderschatz zu eigen, mit dem die Überlieferung seit Jahrtausenden Erlebnisse wie das seine ausgeformt hatte. Er konnte, was ihm als Wissen und Kunde, Wort und Gleichnis entgegenkam, an der Wahrheit des eigenen Wesens messen, mit dem eigenen Sein erfüllen, gliedern und deuten.

1900 kam G. Sheshier als Beamter nach Tiruvannamalai; er schloß sich an den Heiligen an und stellte ihm Fragen über vielerlei, was er gelesen hatte. Shrî Ramana schrieb, in Schweigen verharrend, seine Antworten auf kleine Zettel; Sheshier sammelte sie zu einem Heft Aufzeichnungen, — so entstand Überlieferung. Ihr entstammt der Bericht über Venkata-Ramans «Erwachen» im

Hause des Oheims. Shivaprakâsham Pillai, ein Steuerbeamter, der Philosophie studiert hatte, kam 1902 zu Shrî Ramana und zeichnete Fragen und Antworten in Tamil auf; sie wurden 1924 als Gespräche veröffentlicht. S. Sheshu Iyer, ein Anwalt aus Cocanada, der später ganz nach Tiruvannamalai übersiedelte, besorgte die englische Übersetzung, die mit einigen Abänderungen 1930 erschien. 1937 erschien auf den Wunsch vieler eine verbesserte Neuausgabe, die der Leiter der Einsiedelei, Svâmin Niranjânanda, besorgte. Ein schmales Heft, in dem Begegnungen mit Shrî Ramana Maharshi festgehalten waren, erschien 1936 aus der Feder seines Jüngers Râmânanda (unter dem Titel «Crumbs from his table»). So fand sich allmählich das schmale Bündel von Gesprächen und Lehrreden zusammen, die von Shrî Ramana Zeugnis ablegen. Es kann nicht mehr die Aufgabe des Wissenden sein, sich selber darzustellen, aber die Welt, die an seinem Wesen teilzuhaben begierig ist, muß seine Gestalt und Botschaft stilisieren, wie es einst die Jünger Buddhas taten, indem sie Gespräche, Reden und Strophen des Erleuchteten bewahrten und weitergaben, oder wie die erste Christengemeinde mit den Worten des Herrn verfuhr.

Die in sich selbst vollkommene, wahre Stille wirkt auf die Unruhe der Welt als saugender Wirbel; so zog der Heilige den schweifenden, vielbegabten und immer unerfüllten Ganapati Shâstri an, der hochfliegender Pläne und öffentlicher Ehren, seines Wissens und seiner Schriftstellerei überdrüssig, zu seinen Füßen so viel Frieden fand, wie seiner Art möglich war und, von dieser Begegnung inspiriert, zum literarischen Wegbereiter Shrî Ramanas wurde. Er war kaum zwei Jahre älter als der Heilige; als Kind schwächlich, erwies er bei vielseitiger Begabung eine erstaunliche Frühreife. Mit zehn Jahren schon dichtete er in Sanskrit und erhielt 1900 mit zweiundzwanzig Jahren auf einer Tagung sanskritkundiger Gelehrter und Schriftsteller für seine Virtuosität in poetischen Improvisationen den Ehrennamen «Kâvya-Kantha», d. h. «Kehle der Poesie».

Der wahre Ehrgeiz seines Lebens zielte höher: er wollte es den Heiligen der Vorzeit und Mythen gleichtun an glühender Askese (tapas), die sich zu kosmischer Macht erhoben hatten; zugleich beschäftigten ihn immer wieder weitschichtige Weltverbesserungspläne, die das Antlitz Indiens veredeln und über seine Grenzen hinaus reformierend wirken sollten. Er schwor auf den Yoga, der seine Kraft aus unablässiger Rezitation heiliger Formeln und göttlicher Namen zieht (mantra-japa), und unternahm viele Pilgerfahrten zu heiligen Stätten, ohne an ihrer magischen Kraft Erfüllung seiner Askese zu finden. Er hatte wohl einige Erlebnisse in dieser Richtung; aber sie ließen ihn unverwandelt. So kam er 1903 das erstemal zum Heiligen, zog aber, nicht wirklich von ihm berührt, nach Vellore weiter, wo er eine Stelle als Lehrer annahm, um dort mit einer Schülergruppe durch Mantra-japa um kosmische Kraft (shakti) zu ringen, die ihn zur Reform der Heimat, ja der Menschheit befähigen sollte. 1907 gab er diesen Posten auf; voll tiefer Unzufriedenheit mit all seinem Wissen und Können, seiner Virtuosität und Ohnmacht, kam er aufs neue nach Arunâchala.

Er erklomm den Berg in der Vormittagshitze während des Kârttikafestes und fand zu seinem Glück den Heiligen allein vor seiner Höhle sitzen. Er fiel vor ihm flach auf den Boden, ergriff seine Füße mit beiden Händen und sagte mit bebender Stimme: «Ich habe alles gelesen, was es zu lesen gibt, auch die Lehre des Vedânta habe ich ganz verstanden. Ich habe Flüstergebete (japa) ohne Ende gesprochen. Aber ich habe bis heute nicht gefaßt, was Askese (tapas) ist. Darum nehme ich meine Zuflucht zu deinen Füßen. Erleuchte mich über das Wesen der Askese!»

Der Heilige sah ihn eine Viertelstunde lang schweigend an, wie er, ganz Erwartung, zu seinen Füßen lag. Dann sagte er: «Wenn einer darauf acht hat, woher die Vorstellung ‚Ich' entspringt, dessen Gemüt wird darein verschlungen, — das ist Askese. Wenn ein Spruch innerlich wiederholt und die Aufmerksamkeit darauf gelenkt wird, woher der innerliche Laut dieses Spruches entspringt, dann wird das Gemüt dahinein verschlungen, — das ist Askese.»

Die Belehrung erfüllte Ganapati Shâstri mit erlösendem Glück. Er verweilte einige Stunden und ließ sich von Palani-svâmin den Namen des Heiligen sagen. Er erfuhr, es sei «Venkata-Raman Ayyar», und er dichtete sogleich fünf Strophen zu seinem Preise. In ihnen verkürzte er den Namen zu «Ramana», und diese Bezeichnung ist dem Heiligen geblieben. Dann schrieb er gleich Briefe an seine Verwandten und Schüler und berichtete ihnen von der Unterweisung (upadesha), die er von dem «Brâhmana-svâmin auf dem Berge» empfangen habe, und tat kund, jedermann solle diesen hinfort den «Großen Seher» (maharshi), seine Schüler ihn aber den «Erhabenen Großen Seher» (Bhagavan Maharshi) nennen.

In der Unterweisung, die ihm zuteil geworden war, erblickte der gelehrte Poet eine Gnade der von ihm besonders verehrten Gottheit: der Weltkraft (shakti) und Weltmutter Umâ, und er dichtete sofort eintausend Verse zu ihrem Preise. Er brauchte nur drei Wochen dazu und schrieb rund zweihundert Verse auf einen Sitz nieder, meist zwischen acht Uhr abends und Mitternacht. Die Weißglut seiner musischen Inspiration nährte sich dabei an der Nähe des Erhabenen Großen Sehers. Nach etwa drei Monaten zu dessen Füßen wirbelte es ihn allerdings wieder aus der Bergeshöhe ins wimmelnde Flachland, dem er, getragen von der Weltkraft, die ihn begnadet hatte, als endlicher Erneuerer in vielen Dingen zu nahen gedachte.

Beim Abschied fragte er den Heiligen noch: «Genügt dieses Forschen nach der Quelle der Ichvorstellung, um alle meine Ziele zu erreichen, oder brauche ich auch innere Sammlung auf heilige Sprüche und Silben?» Der Heilige antwortete: «Das erste genügt», — und als der andere nach dem Ziel fragte, gab er ihm den Rat: «Du solltest lieber deine ganze Last auf Gott werfen. Er wird alle Lasten tragen, und du wirst aller Last ledig sein. Er wird schon seine Pflicht tun.»

Aber Ganapati, der Betriebsame, verstand diesen Wink nicht und stürzte sich vom Berge ins Feld seiner Begabungen und Anliegen. In den nächsten Jahren kam er häufig auf Besuch. Sein

beredtes, überströmendes Wesen brachte dem Meister vieles aus seiner virtuosen Kenntnis des Sanskrit und dessen heiliger Literatur nahe. Der Heilige griff aus Texten, die er in Sanskrit und seiner Muttersprache Tamil nebeneinander zu lesen begann, die alte Sprache göttlicher Offenbarung und Überlieferung auf und dichtete 1915 seinen Vers in Sanskrit, der die Quintessenz seiner Lehre enthält.

«Mitten in der Höhle des Herzens leuchtet allein das reine Unbedingte (brahman) als ‚ICH-ICH' offenbar in Gestalt des Selbst (âtman). Laß dein Gemüt sich selbst erforschen und im Herzen untertauchen und finde angehaltenen Atems deinen Stand im Selbst.»

Zwei Jahre später dichtete er fünf Sanskritstrophen auf das Göttliche, das sich im Berge «Morgenrot» verkörpert, und verfaßte in Sanskrit die «Dreißig Merksprüche zum täglichen Gebrauch für die Jünger der Einsiedelei» (Upadesha-sâra).

Ein besonderes Verdienst Ganapati Shâstris bestand darin, im Umgang mit dem Meister ihm Antworten zu entlocken und, seinem Gespräch mit andern lauschend, solche aufzuzeichnen. Was er während zweier Aufenthalte im Dezember 1913 und im Juli und August 1917 auffing, ward ihm zum Stoff für sein Lehrgedicht «Shrî-Ramana-Gîtâ». Es folgt dem Vorbild der unsterblichen Bhagavad-Gîtâ und ihrer jüngeren Geschwister in der Sanskritdichtung und ist als Apotheose des Heiligen gemeint, durch dessen Mund und Erscheinung das göttliche Wesen der Welt aufs neue leibhaft offenbar geworden ist. Hier wird bereits der Kult des Heiligen begründet: seine Verklärung als Menschwerdung des Göttlichen, wie das Empfinden des Volkes ihn feiert, das wallfahrtet, ihn zu schauen. Er ist nichts anderes als Shiva, der Höchste Herr, und als dessen Sohn und zweites Ich, Kârttikeya, die volkstümliche Gottheit der Landschaft. Er ist ganz Selbst (âtman) geworden, leibhaft greifbar das gestaltlos Unbedingte (brahman), und ist nichts anderes als die Segensgottheit uralten Bergkults, die Wesenheit der Berges «Morgenrot». Wie sich der Allgott Vishnu in einem

früheren Weltalter als Krishna, der Held, Heiland und Lehrer der Bhagavadgîtâ offenbarte, ist das Allwesen unserer Zeit, Shiva, im erhabenen großen Seher und Meister Shrî Ramana Fleisch geworden. Ein und dasselbe Wirkliche, überweltlich und innerweltlich zugleich, hat sich in vielen seiner Erscheinungen zusammengefunden: im steinernen Lingam Shivas, das, im innersten Heiligtum des großen Tempels ragend, seine Gegenwart bezeugt, in Bildsäulen des Großen Gottes, seines Sohnes und anderer Gottheiten ringsumher, im mächtigen Berge, den die Pilger wallfahrtend umwandeln, wie in allen Heiligtümern, Tempeln, Brunnen und Teichen, die den heiligen Ringweg säumen, und in den Klausen seiner Schlüfte, — dazu aber lebendig-menschlich in der Gestalt des Heiligen, der alles menschhafte Ich an sich vernichtet hat und das reine allwesende Selbst geworden ist, Lauterkeit ohne Rastlosigkeit und ohne Trübe, Vollendung ohne Schatten.

*

Das alles aber gehört schon längst nicht mehr zur Geschichte Shrî Ramanas, sondern in die seiner unfreiwilligen Wirkung, seines unwillkürlichen Ruhmes, — es ist Geschichte seiner Jünger, seiner Gemeinde und der Welt. Der Vollendete hat keine Geschichte mehr; sie ist der Bereich des Unvollkommenen und Unvollendbaren.

Als die Seinen 1912 zum erstenmal seinen Geburtstag feierten — wie seither unter dem Zustrom wachsender Scharen alljährlich, und dazu den Jahrestag der vergotteten Mutter —, gab er ihnen zwei Strophen zur Antwort: «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 schmükken. Sein Selbst suchen und in ihm untertauchen ist: Weisheit.»

Der Vollendete läßt der Welt ihren Weg. Unbewegt in sich selber wurzelnd, ein «Schweigender» (muni), gibt er dem kreisenden Schein ringsum ein Beispiel in der Unwillkürlichkeit seines Daseins und kann der Welt nicht wehren, was sie aus dem Schein seiner Person macht. Ein reicher Mann ließ eine lebensgroße Bildsäule vom Meister formen und stellte sie in Tiruvannamalai auf. Der Buddha und seine Mönche konnten dem göttlichen Kult, der seiner Erscheinung, seinen Reliquien gezollt wurde, auch nicht wehren; die Geschichte des Buddhismus bis zu seinem Untergang in Vorderindien ist die mähliche Überflutung seines Gebäudes mit allen Gehalten der Volksreligion von den vorarischen Kulten der Schlangen-, Erd- und Baumgottheiten bis zum Pantheon des jüngeren Vishnu- und Shivaglaubens mit ihren Ritualen und Jenseitshoffnungen.

Mit seiner Erscheinung im Schein der Welt gibt der Heilige sich unbeteiligt ihrem Scheinspiel dar, wie der überweltliche Gott, dem nichts zu tun aufgegeben ist, nach dem Wort der Bhagavadgîtâ im Weltschein waltet und sein Gewebe mit keiner überweltlichen Gebärde zerreißt.

Er wehrt die greifbare Vergottung ab, daß Wasser oder Milch, Öl oder Honig ihm wie einem Götterbild oder Lingam übers Haupt gegossen wird (abhisheka), so sehr es die eifrigen Frommen nach dieser verehrenden Gebärde der «pûjâ» verlangt; er duldet nicht, daß er wie eine Kultfigur mit Sandel oder Farben bemalt wird; aber er kann nicht hindern, daß die Wallfahrer den Staub vor seinen Füßen mit den Fingern aufnehmen und gläubig an Stirn und Lippen führen. So wenig er vermag, daß Kokosnüsse als Darbringung zu seinen Füßen aufgebrochen werden und Kampfer zu weißer Flamme entzündet wird, kann er wehren, daß am großen Festtage des Gottes Arunâchala, der Berggottheit und Shivas in einer Person, auch die dritte Gestalt desselben göttlichen Wesens, er selbst, in sich selber versunken, von dem weißen Jubelfeuer angestrahlt wird, das im gleichen Augenblick vor seinen Füßen aufflammt, wie das weiße Flammenlingam sich auf dem nächtlichen

Gipfel des Berges erhebt. Denn er ehrt die alte Lehre: «Wer Gott ganz hingegeben ist und seinem geistlichen Meister (guru) ganz wie Gott, — dem Großgemuten wird alle Wahrheit offenbar.» Er weiß, daß die Verehrung, die ihm dargebracht wird, eine Anfangsstufe der Erkenntnis in gläubiger Hingabe (bhakti) ist, über die sich der Weg der Befreiung zu der Erkenntnis zu erheben vermag, daß der Gläubige und der verehrte Gegenstand seiner Andacht ein und dasselbe sind: beides Erscheinungen des einen Seins, das ohne Namen und Gestalt in allem west.

So ist es ganz in Ordnung, daß er, wenn er sich morgens zwischen drei und vier Uhr erhoben und seine Waschungen vollzogen hat, auf seinem Ruhelager Platz nimmt und zuhört, wie seine Jünger ihren Tag mit Gesängen aus einem Preislied auf ihn selbst beginnen, das über 1500 Verse lang ist, oder daß er Strophen, die er einst selbst für die jährlich mehrfach wiederholte Prozession rings um den heiligen Berg und für den Bettelgang der Seinen in die Stadt gedichtet hat, aus ihrem Munde vernimmt, die jetzt ihm selber gelten, wie er sie einst für die Gottheit des Berges Morgenrot gemeint hat:

«Du tratest in mein Haus und locktest mich mit dir hinweg, — was hältst du mich in deines Herzens Höhle gefangen, o Arunâchala?

Viel zärtlicher bist du als die eigene Mutter, — ist das deine alliebende Gnade, o Berg Morgenrot?

Du süße Frucht in meiner Hand, reiß mich hin in den Rausch der Entrückung, trunken von der Seligkeit deines Saftes!

Schenke mir Wissen, ich flehe dich an, daß ich nicht vor Liebe zu dir vergehe, in Unwissenheit!

Die Dirne Gemüt wird nicht mehr gassenauf, gassenab herumstreichen, könnte sie nur zu dir gelangen! O zeige dich und gib dich zu erkennen und halte sie in deinem Bann!

Die Lotosknospe öffnet sich dem Sonnenlicht, — was kamst du zu mir wie eine Biene und sprachst: ‚Dein Herz ist noch nicht aufgeblüht'?»

In diesen Klagen eines Liebenden erwachte die gläubige Hingabe und glühende Gottesliebe der großen Sänger und Heiligen des südindischen Mittelalters zu neuer Blüte; die «Hochzeitliche Blumenkette aus neunmal zwölf Strophen für Shiva, der im Berge Morgenrot als dessen Herr zugegen ist» (Shrî-Arunâchala-akshara-mana-malai) und das «Geschmeide aus neun Juwelen für Shrî Arunâchala» (Shrî-Arunâchala-nava-mani-malai) bewegen sich in der großen Überlieferung der Sänger und Heiligen des «Dêvâram»):

«In meinem liebeleeren Ich wecktest du die Leidenschaft zu dir; darum verlaß mich nicht, o Berg Morgenrot!

Verschrumpfte und verdorrte Frucht ist wertlos; nimm mich und iß mich, da ich reif bin, o Berg Morgenrot!

Führe mich heim, ich flehe dich an, und laß mein Gemüt, das jetzt dir anvermählt ist, der Vollkommenheit vermählt sein!

Laß uns umschlungen liegen auf dem Blumenbette des Gemüts in der Kammer meines Leibes, o Berg Morgenrot!

Ich dachte dein und ward von deiner Gnade gefangen, und wie eine Spinne in ihrem Netz hieltest du mich gefangen, um mich zu nehmen zu deiner Stunde.

Nimm mich hin in dich, sonst muß ich vergehen mit meinem Leibe, der im Strom meiner Tränen zerschmilzt.

Wortlos sprachst du: ‚steh und schweig' und warst Schweigen. Zu schweigen wie ein Stein, der keine Blüten treibt, — ist das wahrhaftes Schweigen, Herr?

Im Herzen scheint ein Licht, sich selber inne, einzig wirklich: das bist du.

Im Tempel von Chindambaran tanzt Shiva, der Regungslose, seinen selbstberauschten Tanz im Angesicht seiner göttlichen Kraft und Gattin (shakti), die regungslos vor ihm steht. — Aber wisse: im Berge Morgenrot steht er in seiner Herrlichkeit reglos da, und sie, die rastlos spielende Weltkraft, ist zur Stille eingegangen in sein regungsloses Selbst.»

Begreiflich, daß der Heilige selbst für seine Jünger der bevorzugte Gegenstand innerer Mediation ist, wie ein Kultbild leibhaft

angeschaut und verehrt oder in innerer Schau betrachtet wie die Gestalt einer Gottheit. In dieser geistigen Berührung vollzieht sich vornehmlich sein Wirken, daneben in gelegentlichen Aussprüchen, Beantwortung von Fragen, erläuternden Bemerkungen zu heiligen Texten, die im Kreise der Gemeinde rezitiert werden. Er verbreitet aus sich die Kraft zur Versenkung, er kehrt das Wesen des anderen nach innen, auf den Weg zum Selbst, den er lehrt.

*

Dem Heiligen fällt nicht schwer, was schon seinen besten Schülern kaum erreichbar ist. Wäre ihm eine andere Wahl geblieben, sich irgendwie zu verwirklichen, so wäre er nicht an diesen ausgefallendsten Beruf geraten, der auch wo Adepten der Heiligkeit — Yogins und Asketen — zahlreich sind, ausgefallen bleibt durch den Grad der Vollendung, der Shrî Ramana Maharshi zu eigen geworden ist. Die Vollkommenheit des Heiligen ist ebensosehr Anlage und Natur wie zurückgelegter steiler Weg: Anlage und Natur wie das musikalische Genie etwa bei Schumann oder Chopin. Was sie als große Künstler konnten in Erfüllung und Gestaltung, war ihnen die kleinere Mühe, die leichtere Last; aber mit sich selber, der Welt und dem Leben fertig zu werden, all diesem standzuhalten bei der Hellsichtigkeit und Sensibilität ihres Genius, das war die Aufgabe, die immer wieder an die Grenze ihrer Kräfte ging, um immer wieder in zauberhaften, nie zuvor gehörten Klängen ihre Lösung zu finden. Nur einer, der keine Aussicht hat, es ihnen schattenhaft je gleichzutun, sich aber doch zu musikalisch schöpferischer Tätigkeit hingezogen fühlt, kann wünschen und meinen, einmal auch zu können, was sie konnten und was ihrer angeborenen Meisterschaft in guten Stunden ein hohes Spiel war.

So denken auch die Schüler von Erleuchteten und Heiligen. Was ihnen als Versenkung und Sammlung größte Mühe und lange Technik kostet, ist dem Meister als Anlage seiner Natur, als Leichtigkeit zu einem exzentrischen Erkenntnis- und Glückszustand ge-

schenkt, — als «karman». Das Selbst, in das jene zu tauchen sich mühen, und können dabei die Schichten kaum durchstoßen, die sie davon trennen, saugt ihn begierig auf, zieht ihn unwiderstehlich und alltäglich an; er kann nicht anders, als sich unaufhörlich darein verlieren und es finden.

Er ist ein einwärts Gekehrter, nicht nur nach seelischer Anlage, auch nach leiblich angeborener Disposition. Schicksalhaft für die anderen wird, daß diese Anlage bei ihm in ihrer Erfüllung beispielgebend und inspirierend auf die Umwelt wirkt; der Heilige selbst, der auf keine Umwelt wirken will, vielmehr ihr unwillkürlich lebenslang den Rücken wendet, sobald er zu seinem Wesen einwärts gekehrten Versinkens erwacht ist, folgt nur seiner innersten Natur. Daß er sich durch kein Urteil der Welt, keine Plage, Beschwer und Entbehrung des Lebens, durch kein Mutterwort irre machen läßt, diesen Weg, den ihm sein «karman», seine Anlage vorzeichnet, ewig zu Ende zu gehen, macht seine Größe in den Augen der Welt aus.

Wieweit die Schüler, die, von seinem Anblick getroffen, ihm auf seinem Wege nacheifern, durch Zucht und Mühe erreichen können, was ihm als einzig angemessene Lebensform seiner einsamen Art leicht fällt, — diese Frage ist die Ironie aller Schülerschaft und Ordensgründungen. Der Buddhismus hat das in der Mahâyânalehre begriffen, wenn er am Leben des Buddha abliest, daß Mönchsgelübde, Orden und Lehrbetrieb nicht das Entscheidende sind, um Erleuchtung und Nirvâna zu erlangen. Alles das gab es ja in der Form des Buddhismus nicht, als der Erleuchtete, noch unerleuchtet, aber unwiderstehlich hinausgezogen wurde aus dem umhegten Gartenidyll, aus Eheglück und prinzlichem Glanz, und in die Wildnis hinauszog, um als Asket Erleuchtung zu suchen und Nirvâna zu finden und schließlich mit wenig Glauben an mögliche Wirkung und voll tiefster Gleichgültigkeit gegen die Welt sich herbeiließ, Menschen zu belehren, Schüler zu haben und einen Orden zu gründen, der nachmals «alle vier Weltgegenden» mit dem Licht seiner Lehre erhellte.

Der Berufene bedarf keines Lehrers und keiner Einweihung, keines Ordens als Lebensrahmen und -regel; er kommt ohne sie ans Ziel. Wieweit die Schüler mit alledem kommen, ist eine Frage ihres individuellen «karman». Der Meister folgt seiner Natur: gegen die Welt, das ist seine Größe. So führt sie ihn zur Erfüllung. Was andere nach ihm in seinen Fußstapfen mit allen Mühen sich kaum abzuringen vermögen, ist ihm geschenkt, da seine Mühen die notwendige, einzig erwünschte Erfüllung seiner begriffenen Anlage sind: das einzige, das ihm in seiner «letzten Geburt» noch zu tun übrigblieb. Daher die Warnung des Heiligen an die Weltkinder, die ihm nachfolgen wollen, im Glauben, das Verlassen der Welt und ihrer Pflichten verbürge allein schon Erfolg: sie sollen sich prüfen, ob sie reif sind. Die Loslösung aus der Welt will unwiderstehlich und ganz von selbst als die einzige Möglichkeit, wirklich zu werden, in übermächtigem Zuge geschehen.

*

Als greifbare Spur, die das flüchtige Dasein des Heiligen bezeugt, bleiben für die Ferne von Raum und Zeit die Leitsätze und Stichwörter, Merkverse, Klärungen und Antworten, die er gab. Ihre gültige Fassung ist bereits vom Leiter seiner Einsiedelei in einer Reihe kleiner Schriften festgelegt, die jeder Wallfahrer nach Tiruvannamalai im Book Depot des Shrî Ramanâsramam erhalten kann: der Hindu auf Sanskrit und Tamil; wer beider Sprachen unkundig ist: auf englisch. Dieses schmale Schrifttum kreist einzig um die zeitlose Frage: Wer bin ich? So umschließt es die Mahnung des delphischen Gottes und das Anliegen der Philosophie: Erkenne dich selbst! Wer diese Frage für sich gelöst hat, «der ist befreit von allem Streit»: eingegangen zur verborgenen Wirklichkeit, bewohnt er die Mitte völliger Meeresstille, die das Zentrum im Zyklon des Geschehenden bildet.

Weise reden nicht viel und schreiben keine Bücher. Das erste überlassen sie den Fragern, das zweite ihren Jüngern. So entspringt

die faßbare Überlieferung ihres schwer faßlichen Wissens. Eine Summe von Mißverständnissen ist die Ebene der meisten Begegnungen zwischen den Weisen und der Welt.

Die Fragegespräche mit dem Meister sind, wie das nicht anders sein kann, zuweilen von großem objektivem Humor. Jedem Weisen sein Eckermann. Mancher fragt alles, was ein Tor gern umsonst und gefahrlos über Dinge erfahren möchte, die jenseits seines Horizonts sind und von denen er spürt, in ihnen könne das Eigentliche stecken. Und er erfährt sie sogar, umsonst und gefahrlos, aus der spendenden Gelassenheit des Weisen, der weiß, daß man selten jemandem geben kann, was er nicht schon hat, auch wenn er es gerade noch nicht aus eigener Kraft ergreifen kann, — nichts, wozu er nicht fast auch aus eigener Reife und Wandlung hinlangen könnte.

Es ist das Los der Toren, daß sie eben Toren sind, meist noch ohne es wahr zu haben; aber das Los der weisen Meister ist, daß sie viel törichten Fragen Rede stehen müssen, — um so mehr, je tiefer sie in das Schweigen unwillkürlicher Vereinsamung, das Weisheit und Erkenntnis um sie legen, versinken. Keine selbstgewählte Unzugänglichkeit wird sie davor bewahren, daß der Raum zu ihren Füßen zum Marktplatz der Meinungen und Fragen wird, zum Kreis der Andacht überströmender Gefühle. Indische Geschichten ohne Zahl erweisen, daß Berg und Höhle im dichtesten Dschungel den Weisen nicht bergen können vor dem Strom der Welt, die sich den Weg zu ihm bahnt und ihre dumpfe Ahnung an seinem Licht erhellen will. Die Einsiedelei wird zum Wallfahrtsort, der schweigende Yogin zum lehrenden Weisen, und der nur sich selber im tiefsten Kern inne sein wollte, wird unwillkürlich unaufhaltsam zum Licht, das auf dem Gipfel leuchtet.

Das Wort «Ein Tor fragt mehr, als zehn Weise antworten können» stammt nicht von echten Weisen, die jedem Frager in Worten oder mit sprechendem Schweigen Genüge tun. Es wird von beredten Halbweisen im Munde geführt, denen die Sprache vor dem unersättlichen Fragedurst ahnungsloser Torheit versiegt. Wenn

aber die Toren nicht so wißbegierig wären, käme die Weisheit nicht unter die Leute. Denn die Weisen machen kein Gerede von ihrem Wissen; es ist ihnen selbstverständlich.

Wenn reine Toren fragen, ist das Schöne, daß sie kein Dünkel hemmt, die Zweifel und den Verständnismangel zu äußern, die jedes intellektbefangene Weltkind dem Heiligen entgegenbringen muß, der aus sich selber weiß. Aus dem Zusammenprall der von sich selber geladenen Trivialität mit der Erleuchtung springen wie Funken höchst ehrenswerte und sehr verständliche Antworten. Auf ein literarisch angeschmecktes Verstehenwollen und ein psychologisch-philosophisches Einfühlen könnte der Meister kaum so substanziell und blitzend antworten wie auf spitzfindiges Schulwissen und bocksteifen Zweifel, da einfühlendes Fragen intellektuell nachäffend vorwegnähme, wovon es in schöner Plötzlichkeit betroffen werden könnte.

Bei manchen Fragen schärft sich die natürliche Bosheit unfruchtbaren Intellekts mit wißbegieriger Wichtigkeit und fragefrohem Leerlauf bei dem Wunsche, um keinen Preis vor ein wirliches Ereignis gestellt zu sein, das Folgen hätte, zur Spitzfindigkeit unnachgiebiger und abschweifender Neugier, die eigentlich immer nur erfahren möchte, daß sie nichts erfahren kann, und die mit gelassener Anwort abgeblitzt wird. Das sind keine erfundenen Dialoge, wie eine hochstilisierte Nachfolge Platons sie bei uns als erlesenes Genre dichterischer Prosa pflegt, aber echte Dokumente des immer erneuten Zusammenstoßes zwischen «Wissen» und «Nichtwissen», zwischen Licht und Finsternis: ein Schauspiel, dem beizuwohnen sich immer lohnt.

Der bemerkenswerte Zug der Lehre Shrî Ramanas im Rahmen der großen herkömmlichen Scholastik des Vedânta und Yoga ist sein Fragen nach innen als eine Abstiegsleiter zur Ergründung des Selbst. Alle Regungen der Ichbefangenheit, also gerade die Sphäre aller Hindernisse zur Erfahrung der Wirklichkeit des Selbst, bilden Ausgangsmaterial und Mittel zu ihrer Überwindung. Sie werden befragt: was spricht in mir? was verlangt oder leidet? und woher

steigt es auf? — so treten sie in den Dienst der Selbstfindung. Was seinem Wesen nach das Selbst verschleiert und von ihm fernhält, muß eben dazu herhalten, es freizugeben.

Dabei kann es sich gegenüber fremdartigem Detail, das Erfahrungen umschreibt, die nicht jedermanns Sache sind, nicht darum handeln, durch kritische Fragezeichen, flink gesetzt, sich den Zugang zum Ganzen zu verbauen. Es gilt, das Detail als Glieder eines Ganzen, das erfaßt sein will, vorerst hinzunehmen, bis das Gesamtgefüge den Schlüssel für den Sinn des einzelnen an seiner Stelle hergibt.

Shrî Ramanas Reden und Antworten sind so einfach wie lebendig. So bringen sie die alte Botschaft Indiens dem Menschen von heute in einer Form, die ihm eher eingeht als die scholastischen Traktate des Vedânta und Yoga mit ihrer voraussetzungsreichen, geheimniswahrenden Stilisierung in rätselhaft knappe Stichwortsentenzen und streitfroh argumentierende Kommentare. Es ist Indiens alte Botschaft noch einmal, wie vor zweieinhalb Jahrtausenden, als der Buddha das wunderbare «Rad der Lehre» in Bewegung setzte, das sonnengleich die Erde umkreist und erleuchtet, — die Botschaft aus den Zeiten alter Seher, dem Buddha lange vorauf. Es ist die Botschaft, die Lust als vergänglich und daher leidvoll zu meiden und das Leiden zu fliehen, weil es Schmerz ist; das Ich zu überwinden, dem Schein der Welt abzudanken, ein Überwinder zu werden, der ein Heilbringer mit erlösendem Wissen ist, da er des Vollkommenen und Unbedingten inne ward, das unser tiefstes wahres Wesen ist und das einzig wahrhaft Wirkliche aller Welt.

Es ist die Botschaft, die im Vielklang und Streit der Geisterstimmen Indiens immer wieder triumphierte, zuletzt und endgültig in Gestalt des Vedânta, dessen Formeln und Bilder Shrî Ramana dazu dienen, geistig geformt und begrifflich benannt in faßbarer Gestalt den Fragern zu entfalten, was, als er es in sich selbst erfuhr, keinen Namen hatte und jenseits aller Gestalt war: Erfüllung in Entformung.

Entgegen dieser ursprünglichen, weitverbreiteten und fast tier-

haften Abwehr des Schmerzes hat das Abendland, einzig in seiner Art, zu seinen großen Zeiten eine andere Haltung gegenüber dem Leiden hervorgebracht. Die dionysische Tragödie der Griechen feiert in ausgehaltener Anschauung die grauenhaften Leiden, die den Heros als Sinnbild der Menschheit zerreißen, und heißt den Menschen in der Lust an diesem Opfer sich reinigen von Gefühlen, die das Ich klein machen: Furcht und Mitleid, — im Anblick des gnadenlosen Schicksals, das mit der Dämonie der starken Menschen spielt. Mit dem Sinnbild des Gekreuzigten aber, der als christlicher Heros an seinem Marterpfahl hangend alle antiken Brüder überwuchs, stellt das Christentum den kühnsten und umfassendsten Versuch dar, den Schmerz als Grundelement des Lebens anzuerkennen und das Leiden, statt es zu meiden, dem Lebensbewußtsein einzuverleiben als göttlichen Sinn des Lebens.

Warum soll man der Lust, weil sie vergänglich ist, abdanken und dem Leiden zu entfliehen trachten, weil es Vergänglichkeit selber ist, — durch Verzicht auf Ich und Welt: Werkzeug und Sphäre ursprünglicher Erfahrungen? Warum die Sphäre reinen Innenseins erhöhen über die Offenbarung, die Welt, Leib und Geist ursprünglich bieten, von außen gegeben und glorreich erneuert bei Tag und bei Nacht? Ist nicht die hoffnungslose Verschlungenheit von Schmerz und Lust, von Trübe und Erkenntnis, von Wissen, das Wahn ist, und von Wahnsinn, aus dem Weisheit blitzt, — ist nicht das Leiden und die allseitige Unvollkommenheit des Daseins eine Offenbarung des Göttlichen, das die Mâyâ der Welt als ihren Schleier webt und in ihm zu greifen ist — seine Offenbarung so gut wie seine all-einsam kristallene Vollkommenheit es ist? Und ist eine Form der Einweihung so gut wie jene andere, wenn man sie zu begreifen vermag?

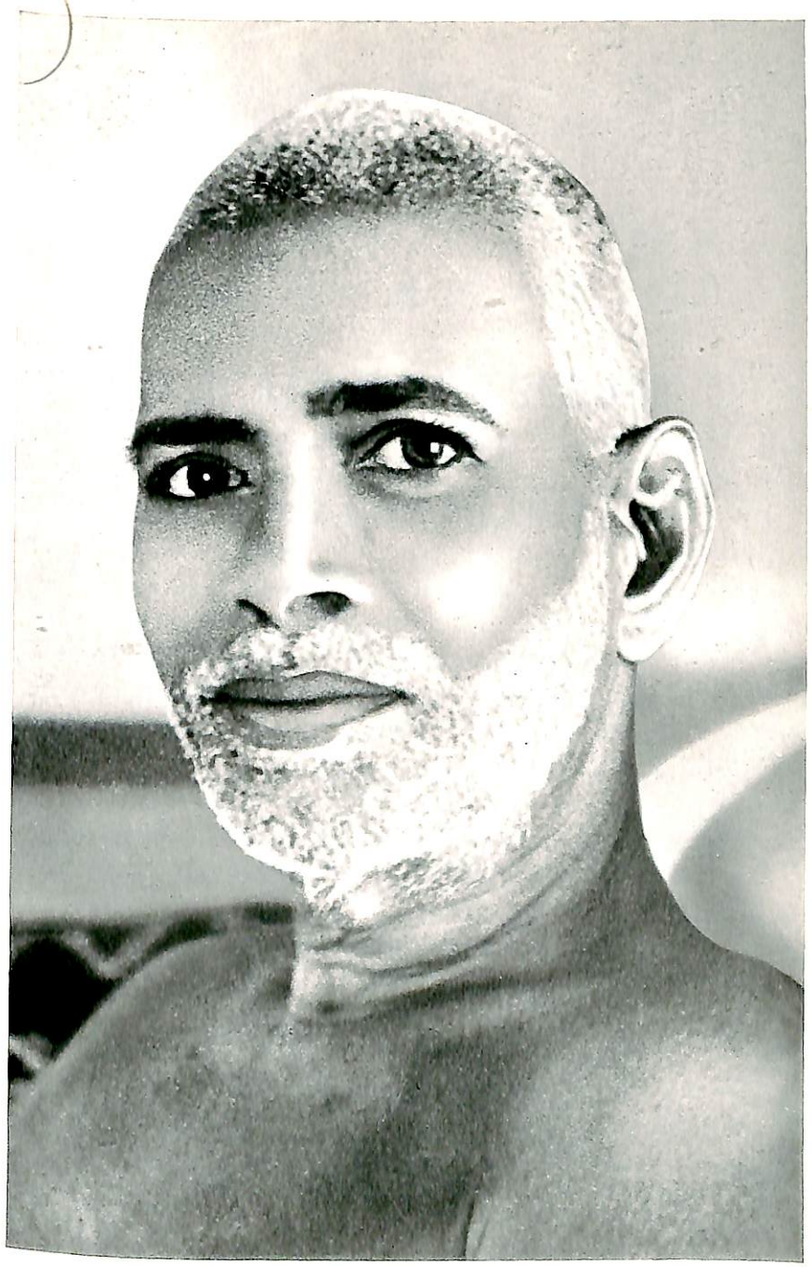
Das ist der tiefere Sinn des Christentums, wenn sich das höchste Göttliche, weltenthoben und rein in seinem Jenseits, ins Wirrsal der Welt hinabläßt und sich verlarvt zum leidenden Geschöpf, wenn es, unverwoben ins Weltleid, wie es an sich selber ist, «es nicht als Raub achtet», die leidende Kreatur in schauerlich hinfälliger Maske zu tragieren, und, ganz unschuldig, daher freiwillig, sich hinschenkt an den Abgrund des Leidens, der befleckenden Schmach und des Erdenschmutzes.

Die indischen Tantras lehren mit vielfältigem Ritual, daß überall in der grenzenlos vermischten Erscheinungswelt Offenbarung des Göttlichen und Einweihung zu seinem überweltlichen Wesen sei: etwa im Geheimnis des Geschlechts und in der schweigenden Größe des Lingam. Für den Christen aber ist die Offenbarung im unschuldig Gehenkten am Galgenholze, der durch das Geheimnis verschwiegen freiwilligen Todes am Kreuze, an das er gehenkt ist, seinen Sinn gibt.

Ein kleiner Spruch unter einem Rokokokruzifix auf dem Mönchsberg über Salzburg bringt gegenüber den Allgefühlen der Naturvergottung, die das 18. Jahrhundert im Zuge der Zeit mit sentimentaler Unverbindlichkeit und romantischer Dämonie heraufführte, zart und entschieden zum Ausdruck, was das Abendland in seiner christlichen Blüte mit dem Leiden als Element des Lebens und Offenbarung des Göttlichen anzufangen wußte:

«Im schönen Tempel der Natur
Siehst du des großen Gottes Spur;
Doch willst du ihn noch größer sehn,
Mußt du zu seinem Kreuze gehn.»

Der Ertrag des anderen Weges, mit dem Leiden fertig zu werden, den Indien weist, ist freilich eine Einsicht in die schichtenreiche Wirklichkeit der menschlichen Tiefe innen, die dem Westen bislang abgeht und die für uns wesensgetreu zu erarbeiten zu einer neuen Erkenntnis unser selbst Indiens Auftrag an eine gemeinsame Zukunft bleibt.



II.

DER KERN DES SELBST IN LEHRE UND GESPRÄCH

Begegnungen mit Shrî Ramana Maharshi

aufgezeichnet von *Râmânanda*

Am 23. September 1933 besuchte ich den heiligen Shrî Avadhûta-Svâmin in Sendamangala[1]. Ein «Avadhûta» ist ein Asket, der alles von sich «abgeschüttelt» hat, was ihn an Welt und Alltag binden könnte. Diese völlige Entblößung wird sinnbildlich etwa dadurch ausgedrückt, daß er nicht einmal ein Lendentuch trägt, um seine Blöße zu decken. Ein Avadhûta ist zur Wirklichkeit des Selbst durchgedrungen und hat den höchsten Grad geistiger Freiheit erreicht. Heutzutage bezeichnet «Avadhûta» freilich gemeinhin nur einen Asketen, der das Lendentuch abgelegt hat und völlig nackt einhergeht, einerlei, ob er das Selbst erlebt und verwirklicht hat oder nicht: die Entblößung geht der Verwirklichung vorauf. Ich ging, den Heiligen aufzusuchen, teils aus Neugier, um zu sehen, wie einer seine Geschlechtlichkeit beherrscht und dabei völlig nackt geht, teils auch, um seine Gnade zu empfangen, indem ich von ihm Unterweisung entgegennähme.

Als ich auf dem Gipfel des Berges um das Kultbild des heiligen Dattâtreya[2] bog, wo der Swâmin seine Höhle hat, sah ich die

[1] Sendamangala im Namakkal Taluk, Saleem District, Madras Presidency, Südindien.

[2] Dattâtreya, ein halbgöttlicher Heiliger, Sohn des vedischen Sehers Atri und seiner Gattin Anasûyâ, die als Muster weiblicher Keuschheit und Treue gefeiert wird. Er gilt als Inkarnation der höchsten Dreifalt Brahmâ, Vishnu und Shiva. Als diese drei höchsten Götter einmal die Tugend Anasûyâs auf die Probe stellen wollten, verwandelte die Reine mit der Zauberkraft ihrer Reinheit die drei in kleine Knaben. Erst auf das inständige Bitten ihrer göttlichen Gemahlinnen erhielten sie ihre Mannheit wieder.

Photographie eines ganz jungen Asketen, der wie ein Knabe aussah, der eben mit der Schule fertig und noch keine zwanzig Jahre alt ist. Seine durchdringenden Augen und die jugendliche Erscheinung nahmen mich gefangen. Ich erfuhr, dieser Heilige lebe in Tiruvannamalai.

Die Einsiedelei Shrî Ramanas in Tiruvannamalai besuchte ich zum erstenmal am Karfreitag, dem 30. März 1934. Ich warf mich vor Shrî Ramana zu Boden und blieb in der Halle bis an die Stunde des Mittagsmahls um halb zwölf. Der Erhabene sprach kein Wort; auch sonst sagte keiner etwas.

Nach dem Mittagsmahl nahmen die meisten Besucher vor dem Andachtsmal (samâdhi), das dem zu verehrenden Andenken der Mutter Shrî Ramanas gilt, Platz. Ich sagte zu jemandem, der neben mir saß, wie leid es mir täte, daß ich von keinem Heiligen und Weisen geistliche Belehrung empfangen könne, da ich befleckt sei, — gerade in den letzten Monaten sei das Verlangen danach in mir erwacht. Ich war aber befleckt, weil nach der Anschauung gläubiger Hindus jeder Verwandte von Vaterseite her durch eine Kindsmutter in der Familie auf zehn Tage nach ihrer Entbindung unrein wird. Als ich im Dezember nach Sendamangala pilgerte, hatte meine Schwägerin, eben bevor ich die Reise antrat, Zwillinge zur Welt gebracht, und als ich zur Einsiedelei Shrî Ramanas reiste, hörte ich unterwegs in Mamabalapattu, daß meine andere Schwägerin gerade ein Kind geboren habe. Aber einer der Anwesenden, Rao Bahadur Nârâyana Iyer mit Namen, tröstete mich, ich sollte mir wegen Befleckung und dergleichen keinen Kummer machen, denn ob befleckt oder unbefleckt, Shrî Ramana erteile überhaupt keine geistliche Unterweisung, und er habe auch nie eine von irgend jemand empfangen.

Weil ich kürzlich den Avadhûta-Svâmin von Sendamangala besucht hatte, wollte Nârâyana Iyer gern erfahren, ob ich irgendwelche Wunder und Wunderkräfte (siddhi) von diesem Heiligen wüßte. Ich sagte, ich wüßte nicht von solchen, und fügte hinzu, ich sei mehr ihn zu sehen gegangen wegen seiner Kunst, das Geschlecht zu beherrschen, da er sich bekanntlich jahrelang in Gesellschaft unter Leuten aufgehalten hat, ohne seine Blöße nur mit einem Zipfel von Lendentuch zu bedecken. Ich fuhr fort, Shrî Ramana und der Avadhûta-Svâmin hätten einmal in Tiruvannamalai zusammen gelebt, und wenn man Shrî Ramana zum Sprechen bringen könnte, möchte man von ihm Genaues über den Svâmin erfahren.

Als wir wieder in die Halle gingen, fragte Nârâyana Iyer selbst den Erhabenen, ob er den Svâmin von Sendamangala kenne. Shrî Ramana gab zur Antwort, er kenne ihn gut, und nannte ihn einen guten «vairâgya-purusha», d. h. einen, der die Abkehr von der Sinnenwelt mit Ernst und Erfolg übt. Da diese Bezeichnung jede weitere Eignung, die erforderlich ist, um ein Heiliger zu heißen, in sich schließt, bedeutete ich Mr. Iyer, nicht weiter zu fragen. Er ließ aber nicht locker und fragte den Erhabenen, ob er wisse, daß der Avadhûta Wunder vollbracht habe. Der Erhabene antwortete nein, und Nârâyana Iyer drängte mich, ein paar Fragen zu stellen. Da ich nicht wußte, was fragen, zögerte ich; aber da Mr. Iyer weiter in mich drang, fragte ich doch den Erhabenen schließlich, ob er und der Avadhûta-Svâmin nicht eine Zeitlang am selben Ort Askese (tapas) geübt hätten. Der Erhabene sagte ja, — unter einem Mangobaum auf dem Berge. Man drängte mich, mehr zu fragen; aber ich mochte nicht. Dabei blickte der Erhabene mich die ganze Zeit an, als warte er, Fragen von mir zu vernehmen oder eine Erklärung, warum ich nicht mochte. Ich konnte daher nicht länger an mich halten und sagte: «Man will von mir, daß ich noch mehr fragen soll: aber ich mag nicht, — denn was soll ich fragen?!»

*

Der erhabene Meister sprach: «Wer bist du?»
Der Schüler sagte: «Ich bin Nârâyana-Svâmin.»
Der Meister: «Ist dein Leib dieses Ich, von dem du sprichst, oder stellt dein Mund dieses Ich vor oder deine Hände?»

Der Schüler: «Der Mund, die Zunge, der Leib, — alle zusammen bilden das Ich.»

Der Meister, ihm auf den Leib deutend: «Wessen Leib ist das?»

Der Schüler: «Mein Leib.»

Der Meister: «So, — du bist also von diesem Leibe verschieden. Du bist der Eigentümer, und der Leib ist dein Eigentum.»

Der Schüler: «Ja, — ich begreife: ich bin von meinem Leibe verschieden. Aber ich kann die Grenzlinie nicht deutlich sehen, die zwischen meinem Leib und meinem Selbst verläuft. Ich kann nicht sehen, WER ICH BIN.»

Der Meister: «Geh hin und frage dein Selbst, und du wirst erfahren, WER DU BIST.»

Der Schüler: «An wen soll ich die Frage richten, und wie soll ich fragen?»

Der Meister: «Richte die Frage an dein Selbst und spüre den Quell auf, aus dem dein Ich entspringt, und die Antwort wird dir kommen.»

Ich fühlte, im Gegensatz zu dem, was andere mir gesagt hatten, der erhabene Shrî Ramana erteile keine Belehrung oder geistliche Führung, daß er mir wirklich etwas gegeben hatte, womit ich arbeiten konnte. Ich war von dieser Unterweisung sehr erbaut und kaufte mir ein Exemplar von seinem «Leben und Lehre» (in tamilischer Sprache) und las es in der gleichen Nacht in der Einsiedelei selbst. Je mehr ich darin las, desto stärker fühlte ich mich zum Erhabenen hingezogen; sein Beispiel und seine Lehren sagten mir mehr als alles, was ich sonst bisher vernommen hatte.

Am nächsten Tag besuchte ich die meisten der Stätten, wo der Erhabene in seinen jungen Tagen geweilt haben soll, in Begleitung einiger Freunde und eines nahen Verwandten, der ein Sanskritgelehrter ist und zeitweilig Sanskritlehrer an der höheren Schule nahebei war. Als wir zu der Stelle kamen, wo der Erhabene einst die Abende lang gesessen sein soll, nahm ich ein wenig von der Erde dort und rieb mir etwas davon auf die Stirn, wie es unter Hindus

üblich ist, wenn man für jemanden Verehrung empfindet, daß man etwas Staub zu seinen Füßen aufnimmt und an die Stirne führt, und tat auch ein bißchen von der Erde in den Mund. Denn ich empfand: der bloße Boden, auf dem ein so heiliger Mann gesessen ist, bleibt geheiligt, und die Fußspur des Erhabenen wiegt alle Sphären auf, die durch die Himmel rollen.

Aber mein Verwandter bekam einen Wutausbruch und verwahrte sich dagegen, daß man Shrî Ramana vergotte, der nach seiner Meinung — er hing der orthodoxen Schulphilosophie an — gegen die Gebote Manus, des großen Gesetzgebers der Hindulebensordnung, verstoßen habe; denn er habe selber die Totenbräuche für seine Mutter vollzogen, entgegen der Regel, daß ein Asket keinerlei Beziehung zu seinen Verwandten pflegen darf. Ich war nicht gebildet genug, um zu widerlegen, was er aus der heiligen Überlieferung anführte; aber ich entgegnete ihm, Shrî Ramana sei für mich ein zweiter Manu unserer Tage mit allem Recht, den Menschen eine neue Lebensordnung zu verkünden; aber da er sich ganz auf ihre geistliche Führung beschränke, stehe er auf einer noch viel höheren Ebene als Manu. Leider schloß ich meinen Ausbruch mit einer Art Verwünschung — ich kann es nicht anders nennen —: mein Verwandter würde bald die Folgen seiner einfältigen Verkleinerung des Erhabenen verspüren.

Es waren noch keine zehn Minuten vergangen — wir stiegen wieder ins Flachland ab —, als mein Verwandter über einen nur erbsengroßen Stein strauchelte und lang hinschlug. Ich selbst war ein paar Schritte voraus und schon um eine Straßenecke, — ein Freund mußte mich zurückholen und mir sagen, daß mein Verwandter nicht bloß zu Schaden gekommen sei, sondern, die Beine vom Sturz geschwollen, bewußtlos in einer Hütte liege. Ich eilte zurück, ließ ihm an erster Hilfe angedeihen, was möglich war, sprengte ihm kaltes Wasser ins Gesicht und flößte ihm Wasser ein, bis er wieder zur Besinnung kam, und half ihm schließlich zur Eisenbahn. Der psychologische Zusammenhang zwischen meiner Verwünschung und dem Unfall, der ihr auf dem Fuße folgte, ist

mir bis heute unerklärlich. Mir selber ist Wunderkrämerei zuwider, und der Erhabene behauptet von sich selbst nicht, übernatürliche Kräfte zu besitzen; aber die Menschen, die ihn mit Wundern in Beziehung bringen, sind ohne Zahl.

Im gleichen Jahr besuchte ich Shrî Ramana noch zweimal: am 27. Mai und am 20. Oktober. Das erstemal blieb ich nur zwei Stunden, das anderemal einen ganzen Tag. Shrî Niranjânanda Svâmin, der Leiter der Einsiedelei Shrî Ramanas, bemerkte beiläufig, wenn ich die volle Wirkung der Gnade Shrî Ramanas erfahren wolle, täte ich gut daran, mindestens fünf Tage zu bleiben. Leider konnte ich die wirkliche Bedeutung dieses Rates nicht erfassen und war damals nicht sehr angetan von der Idee eines so langen Aufenthaltes. Aber ich setzte meine Übungen mit der Frage «WER BIN ICH?» fort, seit ich das erstemal Shrî Ramana begegnet war.

Hier ein paar Einzelheiten über diese Übung der «Ergründung des Selbst» und die Erfahrungen, die ich in ihrem Verlaufe machte. Nach den täglichen Waschungen am Morgen und Abend, wie sie für den Brahmanen vorgeschrieben sind, einschließlich mindestens zehn Atemübungen (prânâyâma) jedesmal und etwa hundertmaligem Hersagen der heiligen Strophe (Gâyatrîmantra), begann ich mit der Ergründung des Selbst, indem ich mich fragte: «Wer spricht den Mantra? Woher kommt der Mantra? Wer spricht ihn, ohne die Sprechwerkzeuge Mund, Gaumen oder Zunge zu gebrauchen? Wie kommt es, daß ich den Laut des Mantra dabei deutlich höre? WER BIN ICH? WAS BIN ICH? WO BIN ICH?»

Mit solchen Betrachtungen ließ ich mein Gemüt langsam, gewissermaßen Schritt für Schritt, der Wurzel des Lautes nachgehen und fragte von Zeit zu Zeit immer wieder: «Wer spricht den Mantra? Wer will seinen Quell ergründen?» usw. — Diese Fragen stellte ich, ohne sie zu wiederholen: man soll sie stellen und auf Antwort warten. Manchmal war es dabei, als ob ein dünner Faden eines gasigen Stoffes, der irgendwo aus der Nabelgegend aufsteigt und sich bis zum Nacken ausbreitet, wieder zum Nabel zurückwiche, wenn ich auf die Antwort wartete. Es war, wie wenn eine Schlange aus ihrem Loch im Termitenhaufen herausblickt und ihren Kopf schnell wieder zurückzieht, wenn jemand in das Loch hineinschauen will. Wenige Minuten oder Sekunden später kam ich mir wie von Dunkel verschlungen vor. Mehr über die Erfahrungen bei dieser Übung im folgenden.

*

Sonntag, den 14. Juli 1935, erhielt ich in meiner Wohnung den Besuch meines unmittelbaren Vorgesetzten. Er brachte einen Freund mit und fragte mich, ob ich seinem Freunde als Führer in die Einsiedelei Shrî Ramanas dienen wolle. Ich suchte mich auszureden, es sei mir leider nicht möglich, seinen Freund zu begleiten; aber mein Vorgesetzter bestand auf seinem Wunsche und bat mich, es mir doch noch zu überlegen und ihm erst am Dienstag endgültig Bescheid zu sagen. Am Dienstag bot er mir das Fahrgeld für die Eisenbahn nach Tiruvannamalai und zurück an, und während dieses Gesprächs mit ihm war mir, als erblicke ich Shrî Ramana selbst in Gestalt dieses Beamten. Zugleich wurde mir klar, daß es gar nicht dessen freier Wille sei, der ihn trieb, so weit zu gehen, daß er mir das Reisegeld anbot, sondern daß all dies das geheimnisvolle Wirken Shrî Ramanas selber sei. So hatte ich keinerlei Hemmungen mehr, einzuwilligen, die Einsiedelei Shrî Ramanas zu besuchen und als Führer dorthin zu dienen, oder vielmehr, indem ich den Führer spielte, Shrî Ramana zu besuchen.

So trat ich am Mittwoch, dem 17. Juli 1935, morgens, vor Shrî Ramana hin. Auf dem Wege zu ihm bedachte ich, daß ich ihm als Ergebnis meiner Übungen einige Fragen vorlegen könne, um weitere Erhellung zu empfangen; aber als ich in die Einsiedelei kam, war ich zu schüchtern und unsicher, als daß ich eine Frage zu stellen gewagt hätte. Dabei gab es einen Umstand, der mir häufig meine Gemütsruhe zu stören schien, — wenigstens bildete ich mir das ein, — nämlich daß ich ein eheliches Leben führte und

sinnlichen Vorstellungen und Handlungen Raum gab. Ich wagte nicht, dem Erhabenen diese Frage vorzulegen; denn wenn er mir zur Antwort gab, die Abhilfe stände ja bei mir, ich brauche nur mein Heim zu verlassen und alle Familienbande und Bindungen ans Weltleben zu zerschneiden, war ich noch nicht bereit, seinen Rat anzunehmen. Dann aber erschien es mir ungehörig, so eine Frage an eine solche hochheilige Person zu stellen. Der Erhabene sollte mich aber nicht so leichten Kaufes unbefriedigt von dannen ziehen lassen.

Sehr bald nämlich erschien ein junger Mann und nahm vor mir Platz, dem Erhabenen gerade gegenüber. Die erste Frage, die er, unter Tränen vor dem Erhabenen kniend, an ihn stellte, war: «Du hast meine Kundalinî[3] geweckt, und die Folge davon ist, daß ich auf Beruf und Welt verzichtet habe. Aber indes ich mich dem ‚âtma-vichâra', der ‚Ergründung des Selbst', mit der Frage ‚WER BIN ICH?' gewidmet habe, die du, Erhabener, allen Fragern, Frommen und Schülern zu üben aufgibst, werde ich von etwas verstört, das mir ein Hemmnis dünkt. In meinem Dorf lebt meinem Hause gegenüber eine Frau, — immer wieder fühle ich mich von ihr angezogen und bin außerstande, meine sinnlichen Gefühle zu beherrschen. Was soll ich machen?»

Der Erhabene fragte ihn gelassen: «Wer wurde angezogen?»

Der junge Mann antwortete: «Ich. — Wenn ich sie gewahr werde, eilt mein Gemüt zu ihr, und alle möglichen Vorstellungen, ihr nahe und mit ihr vereint zu sein drängen sich in mein Gemüt.»

Der Erhabene gab ihm auf, sich die Frage vorzulegen: «Wer wird gewahr, und wer wird angezogen? Wer ist verstört von sinnlichen Gefühlen? In wem entsteht Verlangen?» und fügte hinzu: sobald jener sich diese Fragen vorlege, werde er bemerken, wie alle diese Vorstellungen und Gefühle von ihm wichen.

[3] Kundalinî: die göttliche Lebenskraft (shakti) im Menschen, in Gestalt einer Schlange erschaut, die auf dem Grunde seines Leibes im Mûlâdhâra- (d. i. «Wurzel-Halt»-) Lotus schlummert und als weibliche Potenz mit ihren Schlangenwindungen (kundala) die männliche Potenz in Gestalt eines Shiva-Lingams umschlungen hält. Sie kann durch Yogaübungen geweckt werden; dann steigt sie vom untersten «Erd»-Lotus (mûlâdhâra) durch die höher im Leibe gelegenen Lotoszentren der übrigen vier Elemente bis zum tausendblättrigen Lotos der Hirnschale hinauf, um sich dort mit der Transzendenz Shivas zu vereinigen. — Das Haupttextbuch des Kundalinî-Yoga hat Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) erschlossen: «The Serpent Power», being shat-chakra-nirûpana and pâdukâ-panchaka, two works on Laya-Yoga, translated from the Sanskrit with introduction and commentary by Arthur Avalon, 3d rev. edition, Luzac & Cie, London 1931. — Zur Technik und Symbolik des Kundalinî-Yoga vgl. H. Zimmer: «Indische Sphären», München 1935, S. 123—48.

*

Am 18. Juli 1935 saß ich früh um vier zu meiner gewohnten Meditation nieder. Sobald ich die Augen geschlossen hatte, erlangte ich völlige innere Stille. So verharrte ich volle dreißig Minuten lang, — wie ich an meiner Armbanduhr sah, als das Erlebnis vorüber war. Während dieses Erlebnisses hatte ich ein Gefühl, als ob eine Menge Ameisen mir den Rücken hinaufliefen und ein sanftes und gutartiges Feuer rings um mich herum mit heller Flamme brenne. Dabei fühlte ich mich selbst ganz körperlos und wie in Lichtglast getaucht. Der Glast dieses Lichtes war wie Abendsonnenschein, in den ein feiner Staubregen fällt. Meinen Augen entstürzten Tränen. Gegen Ende dieses Erlebnisses stieß ich einen Laut aus, eine Art Ruf, und brach die Mediation ab und begann meinen Rosenkranz in der gewohnten Weise zu zählen. Ich erzählte niemandem etwas, bis gegen acht Uhr morgens, als mir die Stimme in der Kehle erstickte und abermals Tränen aus den Augen brachen, so daß ich im Lesen (ich las in Paul Bruntons «A Search in Secret India») aufhören mußte. Der Erhabene bemerkte, wie mir die Stimme in der Kehle erstarb, und fragte mich, was mit mir sei. Ich erzählte ihm, was ich in den frühen Morgenstunden erlebt hätte. Der Erhabene sagte, es werde alles bald wieder gut sein.

Wenig später kam ich, in Bruntons Buch weiterlesend, an die

Stelle, wo Shrî Jagadguru Shankarâchârya[4] dem Verfasser zwei heilige Männer namhaft machte, die ihm in Fragen der «âtma-vidyâ», des «Wissens vom Selbst», Erhellung schenken könnten: der eine war Shrî Ramana, der andere der (inzwischen verstorbene) Shrî Râmânanda-svâmin, der damals in Mahâdanapura bei Trichinopoly lebte. Da ich nicht weit davon entfernt wohnte und dem Erhabenen erzählt hatte, ich hätte den Avadhûta-svâmin in Sendamangala gesehen, fragte der Erhabene mich, ob ich auch Shrî Râmânanda kenne. Ich sagte, ich hätte ihn noch nicht gesehen; aber nach allem, was ich durch den Erhabenen über ihn hörte, sei ich begierig, ihm zu begegnen. Seine Schriften freilich ließen jemanden meinesgleichen völlig verzagen, jemals Erlösung zu erlangen; da ich den größeren Teil meines Lebens nach der Auffassung jenes Heiligen unfromm und sündig verbracht hätte und zweier nach seiner Ansicht notwendiger Erfordernisse entriete: der Kenntnis der Veden und der Ausübung wesentlicher brahmanischer Sakramente, fühle ich mich nicht geeignet, auch nur in Frage zu ziehen, ob ich zur Erlösung reif sei. Es verlangte mich wohl nach Erlösung, aber ich stieße mich an dem Hindernis, daß jener Heilige darauf bestände, man müsse in einer uferlosen Sanskritüberlieferung oder irgendeiner Spezialliteratur zu Hause sein. Ich möchte wohl wissen, ob nicht irgendein anderer Weg aus dieser unmöglichen Situation in meinem Alter und meiner Lebenslage möglich wäre, und ich hätte gefunden, die einzige allenfalls mögliche Lösung läge, wenn ich alle diese Zweifel auf sich beruhen ließe, in Shrî Ramanas Händen, und daher hätte ich keine Lust, weiter zu suchen und jemand anders kennenzulernen.

Der Erhabene sagte, ausgedehnte Studien oder höhere Bildung

[4] Shrî Jagadguru Shankarâchârya: der große Lehrer (âchârya) des Vedânta und Reformator des Hinduismus, Shankara (788—820), gründete als Mittelpunkte seiner Reform und Lehre eine Reihe von Klöstern, deren vornehmste Äbte allesamt seinen Namen Shankarâchârya tragen. Sie sind im Grunde, wie er selbst, Menschwerdungen des Allgottes, Asketen und Weltenlehrers (Jagad-Guru) Shiva selber, des großen Friedensbringers (Shankara), der durch Erkenntnis im Yoga die Seelenruhe der Erlösung verleiht.

seien kein unbedingtes Erfordernis zum wirklichen Erleben des Selbst; zuweilen erwiesen sie sich eher als hindernd denn als förderlich. Ein hochgebildeter Gelehrter (Pandit) hat einen größern Lebenskreis (sansâra) als ein einfacher Mann, bei dem die unmittelbaren Hindernisse in der Ergründung des Selbst sich auf Weib und Kinder, einige Verwandte und Freunde beschränken. Wenn er durch ständiges Fragen diese Bande brechen kann, ist er nahezu auf dem Pfad der Erlösung. Ein gelehrter Brahmane hingegen müsse nicht nur die unmittlebaren Bande seiner Familie und sonstigen menschlichen Beziehungen brechen, sondern auch die Zweifel und Verzweiflungen von sich abtun, die aus den vielen Schriften, die er gelesen hat, vor ihn hinträten. In der Tat gebe es ein Stadium der Entwicklung, wo alles darauf ankäme, daß er sich bemühte, zu vergessen, was er gelesen habe. Er fügte mit leiser Stimme hinzu: «Ich habe nie etwas gelesen.»

Das Wissen um das Selbst ist wirkliches Wissen, unvergleichbar mit allem Wissen durch Studieren. Das Wissen um das Selbst oder das Wirklichwerden des Selbst läßt sich durch keinen Aufwand von Lernen erreichen, — nur durch Übungen. Ich kann nicht sagen, wie tröstlich es mir war, dies zu hören, und wieviel Mut ich aus diesem beruhigenden Rat geschöpft habe.

Ich blieb bis Sonntag, dem 21. Juli, in der Einsiedelei. Als ich dem Erhabenen sagte, ich möchte eigentlich lieber nicht wieder in meinen Dienst zurück, sondern immer bei ihm bleiben, bemerkte er, er sei nicht an Zeit und Raum gebunden, und so brauche ich mich nicht zu sorgen, wo ich weile. Damit wollte er offenbar sagen, daß ich, um seiner Gnade teilhaftig zu sein, nicht in seiner Nähe zu bleiben brauche. Ich hatte einige Briefe von Menschen in fernen Ländern gelesen, die Shrî Ramana nie gesehen hatten, aber dabei tatsächlich von ihm Tag für Tag ihre geistige Leitung empfingen. So war ich leicht durch die Versicherung des Erhabenen zu bereden und kehrte am 22. Juli, morgens, in meinen Dienst zurück.

Ehe ich diese Reise antrat, gab mir ein Freund die «geistlichen Unterweisungen» des Svâmin Brahmânanda vom Râmakrishna-

Orden zu lesen, — eine Stelle darin[5] machte mir den tiefsten Eindruck, namentlich nachdem ich das Erlebnis in der Einsiedelei gehabt hatte. Sie lautete: «Das Volk versteht unter einem geistlichen Lehrer, einem ‚Guru', einen Mann, der seinem Schüler irgendwelche heiligen Sprüche (mantra) ins Ohr flüstert; es kümmert sich aber nicht darum, ob der Betreffende auch alle Eignungen eines wahren Meisters besitzt. Aber in unseren Tagen verliert diese Auffassung an Boden; wir begreifen jetzt, daß niemand, er habe denn die Wirklichkeit seines Selbst ergründet, die Eignung zum geistlichen Lehrer besitzt. Wer selbst den Weg nicht weiß, kann ihn anderen nicht weisen.»

Unter dem Eindruck dieser Worte schrieb ich an Shrî Niranjânanda Svâmin, den Leiter der Einsiedelei Shrî Ramanas, daß ich mich hinfort dem Dienste Shrî Ramanas weihen wolle.

*

In den Morgenstunden des 14. September 1935 konnte ich nicht die gewohnte innere Stille finden. Ich machte daher in Gedanken dem Erhabenen Vorwürfe, daß er seine Gnade nicht auf mich herniederregne und ich darum nicht imstande sei, mein Gemüt im Zustand von Gleichmut und Ruhe zu erhalten, — da hörte ich (ich kann es nicht anders beschreiben) die leise, kleine Stimme innen zu mir sagen: «Wenn du enttäuscht bist, solltest du lieber wieder zu mir kommen.»

Ich war unschlüssig, was ich tun sollte, ging aber von Hause weg, in der Absicht, nicht zurückzukehren. Dann aber fand ich etwas Trost bei einem Svâmin, und es glückte mir, bei meiner Übung wirkliche Sammlung zu finden. Da fuhr es mir durch den Sinn, der heilige Shrî Râmânanda, von dem Shrî Shankarâchârya in so hohem Tone gesprochen hatte und der so nahe bei meinem Amt lebte, könne mir helfen. Ich machte mich deshalb am selben Abend von meinem Amt zu ihm auf, verfehlte ihn aber und übernachtete bei einem seiner Freunde. Am anderen Morgen nahm ich ein Bad in der Cauvery, und als ich mich nach dem Bade am Ufer zum Meditieren niederließ, fand ich nicht nur eine glückliche Sammlung in der Meditation, sondern sie währte auch länger als gewöhnlich.

Gegen elf Uhr vormittags besuchte ich dann den Svâmin. Er fragte mich nicht, was ich gelesen hätte, sondern nach meinen Erlebnissen und Schwierigkeiten. Ich berichtete sie ihm, und der Svâmin bemerkte, nach seinem Dafürhalten habe ich «mano-laya», d. h. Einschmelzen des Gemüts in das Selbst, erreicht, und ich sollte mich nach einem «Sad-Guru» umsehen: nach «einem Lehrer, der mich die Wirklichkeit des Selbst erleben lehre». Er sagte, ich solle meine Sammlung auf das Flüstern der heiligen Gâyatrî-Strophe[6] richten.

Die Nähe des Heiligen beglückte mich, und ich genoß innere Stille. Ich fragte ihn beiläufig, wieso er, in Widerspruch zu dem, was er in seiner Schrift «Das Hindu-Ideal» gesagt habe, mich, zwar einen Brahmanen, aber einen modernen Menschen mit gestutztem Haar[7], der kein Sanskrit könne und das tägliche Lebensritual der rechtgläubigen Brahmanen mit seinen Sakramenten nicht beobachte, seiner Nähe würdige; aber er sagte, er habe diese Schrift bloß abgefaßt, um den Weg zum wirklichen Erlebnis des Selbst zu weisen. Dabei meine er aber nicht, wenn einer zu der Stufe gelangt

[5] «Spiritual Instructions» by Swami Brahmânanda, S. 225.

[6] Flüstern der heiligen Gâyatrî-Strophe: Gâyatrî-japa. — «Japa» ist das leise oder rein geistige Flüstern oder Murmeln heiliger Strophen, Anrufungen, Gebete und Namenslitaneien, — «Gâyatrî» ist die heiligste Gebetsstrophe der Veden (Rigveda III, 62, 10 und anderwärts): das Gebet um die höheren Erkenntniskräfte der heiligen Schau und des Geistes, die dem Eingeweihten die Anschauung der Wahrheit, die Offenbarung des geheimen wirklichen Wesens des Göttlichen und seiner Selbstoffenbarungsgebärden im All verleihen, — das brahmanische «Veni creator spiritus». Die Gâyatrî lautet: «tat savitur varenyam bhargo devasya dhîmahi dhiyo yo nah pracodayât»: auf das köstliche Licht des Gottes, der die Welt bewegt, sammeln wir unsere Schaukräfte in Andacht, auf daß Er unsere geistigen Schaukräfte beflügele!

[7] Die rechtgläubigen, ritualistisch korrekten Brahmanen (die «unmodernen») tragen, solange sie nicht in den Asketenstand hinübertreten, ihr Haar lang, in Flechten zu einem kunstvollen Aufbau gewunden. Sie beherrschen das Sanskrit als Sprache ihrer heiligen Überlieferung.

sei, auf der ich mich befände — offenbar als Ergebnis meines Verhaltens in früheren Leben (karman) —, müsse er mit Lernen und Bildung noch einmal von vorn anfangen. Seine Belehrungen waren höchst erhellend und anschaulich.

Ich kehrte Sonntag nachts nach Hause zurück und hatte das Gefühl, ich werde eine greifbare Bestätigung dafür erhalten, daß Shrî Ramana, der große Heilige, zu mir gesprochen hatte, und in der Tat, als ich am Montag in mein Amtszimmer kam, fand ich einen Brief vor, der vom 14. September datiert war, also von demselben Tage, an dem ich so bekümmert war und die Stimme von innen vernahm. Einer der ältesten Schüler des Erhabenen hatte an mich geschrieben, und der letzte Absatz seines Briefes enthielt den Satz: «Ich hoffe, du wirst es dank der Gnade des Erhabenen sobald als möglich zuwege bringen, hierher zu kommen und seinen Segen persönlich zu empfangen.»

Hierin erblickte ich die Bestätigung der Botschaft, die mir von innen geworden war. Daher nahm ich mir für zwei Monate Urlaub, in der Hoffnung, wenn ich in dieser Zeit greifbare Zeichen weiteren Fortschreitens erhielte, wollte ich die Bande, die mich an Verwandte und Freunde fesselten, völlig zerschneiden, meinen Dienst aufgeben und mich ganz der Wirklichkeit des Selbst und seiner Ergründung weihen.

Meine Mutter, damals 70 Jahre alt, weinte angesichts der Möglichkeit, ich könne Heim und Familie verlassen; dieser Schritt bedeutete für sie unwiderruflichen Abschied. Daher bat ich Shrî Ramana, er möge mir die Kraft verleihen, sie zu trösten. Da fiel mir ein tamulischer Vers ein, der besagte: So wenig man ein Kücken wieder in die Eischale zurückbringen kann, aus der es ausgeschlüpft ist, so wenig kann eine Seele, die aus der Eischale selbstbefangener Ahnungslosigkeit des Nichtwissens (avidyâ) ausgeschlüpft ist, wieder in sie zurückfallen. Wenn das ahnungslose Nichtwissen, wenn der Wahn, der Leib sei das Selbst, zerstört sind, kann die Seele nie wieder zurück zu Geburt und Tod.

*

«Wer unbedingten Ernst besitzt, erlangt Erkenntnis.» Bhagavadgîta IV, 39.

Als ich vergangenen Juli Shrî Ramanas Einsiedelei besuchte, fand ich in einem tamulischen Wochenblatt ein Zitat aus Shrî Ramanas Strophensammlung «Ulladu Narpadu» («WIRKLICHKEIT» in 40 Versen) und wollte mir diese abschreiben, fand aber nicht die Zeit dazu und mußte abreisen, ohne es getan zu haben.

Als ich die Einsiedelei wieder besuchte, war es daher mein erstes, daß ich mir vom Erhabenen die Strophensammlung geben ließ und mich daranmachte, sie für mich abzuschreiben. Der Erhabene sah, wie ernst es mir damit war, sah zugleich aber auch, wie schwierig und anstrengend es für mich war, längere Zeit in ungewohnter Haltung am Boden hockend auf den Knien zu schreiben. Da erzählte er zweien, die seit langem in der Einsiedelei weilten, und einigen Besuchern, die vor ihm saßen, die Geschichte von einem Asketen (sannyâsin) und seinen Schülern, um zu erläutern, was «shraddhâ», d. h. «unbedingter Ernst in Vorsatz und Hingabe», ist:

Es lebte einmal ein Guru im Kreise von acht Schülern. Eines Tages wollte er, sie sollten sich alle eine Abschrift seiner Lehre nehmen, wie er sie in einem Notizbuch aufgezeichnet hatte. Einer seiner Schüler hatte ein bequemes, leichtes Leben hinter sich, ehe er den Stand des Asketen ergriffen hatte, und kam mit dem Abschreiben nicht zu Rande. Er gab daher einem Mitschüler ein paar Rupees und bat ihn, auch für ihn eine Abschrift zu nehmen. Eines Tages ließ sich der Guru die Abschriften zeigen, und da er fand, daß zwei von der gleichen Hand geschrieben waren, sollten die Schüler ihm das erklären. Beide, der Abschreiber wie der ihn bezahlt hatte, sagten die Wahrheit. Der Meister bemerkte dazu, die Wahrheit zu sagen, sei zwar ein Grunderfordernis für jeden, der den Pfad geistlicher Übungen betrete, aber das allein werde ihn nicht ans Ziel bringen, er müsse auch «shraddhâ» haben: den unbedingten Ernst in Hingabe und Vorsatz, und solange einer

diesen vermissen ließe, indem er, was ihm aufgegeben sei, anderen zu leisten überlasse, sei er zum Schüler nicht geeignet. Und im Hinblick auf die Bezahlung bemerkte er sarkastisch, daß Erlösung etwas teurer am Markte sei, und er solle sie sich nur lieber kaufen, als sich bei ihm mit Übungen plagen. Damit entließ er den Schüler.

Die ermüdende Arbeit des Abschreibens hätte mich leicht davon abbringen können, meine Abschrift eigenhändig zu Ende zu führen; aber diese kleine Geschichte gab mir keinen kleinen Schwung, durchzuhalten und mich um das Ziel, von dem die Strophen handeln, hingebungsvoll mit unbedingtem Ernste zu bemühen.

Immer stritten zwei Wünsche in mir: der eine, Shrî Bhagavan so häufig wie möglich aufzusuchen, und der andere, mein Kommen so lange als möglich hinauszuschieben, bis ich einen greifbaren Beweis in Händen hätte, daß ich in meinen Übungen fortgeschritten wäre. Indes bin ich jeweils durch den einen oder andern Anlaß zu ihm geführt worden, gewiß dank der Gnade des Erhabenen. Das eine Mal war es mein Vorgesetzter, das andere Mal eine innere Stimme, bestätigt durch den Brief, also eine Art telepathischer Vorgang, und beim dritten Male war es wieder ein Regierungsbeamter, der mir zu verstehen gab, er würde gern Shrî Ramanas Einsiedelei in meiner Gesellschaft aufsuchen: ein verschleierter Wink, daß ich mich bald wieder bei dem Erhabenen einfinden sollte.

So nahm ich diesmal für 14 Tage Urlaub und verbrachte sie beim Erhabenen. Ich war mir meiner Rückschritte und mangelnden Festigkeit in der Beobachtung der Regeln asketischen Lebens in Yoga[8] bewußt; daher wagte ich nicht, vor den Erhabenen hinzusitzen oder zu treten, wie ich es bei früheren Besuchen ständig

[8] Regeln des asketischen Lebens: die fünf Entsagungen (yama) und die fünf Verpflichtungen (niyama) laut Yogasûtra II, 30 ff.: 1. kein Lebewesen kränken, 2. Wahrhaftigkeit, 3. Enthaltsamkeit, 4. kein fremdes Gut nehmen, 5. kein Besitzenwollen — und 1. Reinheit, 2. Genügsamkeit, 3. asketisches Körpertraining, 4. Memorieren und Meditieren heiliger Einweihungs- und Überlieferungstexte, 5. inbrünstige Hingabe an den Höchsten Gott.

getan hatte. Aber bei seinen gewohnten Rundgängen durch die Einsiedelei gegen zehn Uhr vormittags und halb vier Uhr nachmittags pflegte der Erhabene in meine Zelle zu schauen und mich komische Dinge zu fragen.

Damals nahm ich morgens nur Kaffee und Reiskuchen, nachmittags eine oder zwei Hände voll Gemüse ohne Zuspeise und abends eine Tasse Milch. Als ich etwa zehn Tage in der Einsiedelei war, sprach der Erhabene mich eines Morgens mit der Frage an: «Warum nimmst du morgens nichts als Kaffee und Reiskuchen?» Er wollte damit sagen, daß seine Schüler, d. h. wer sich dem «Vichâra»-Verfahren, der Ergründung des Selbst, ergibt, sich nicht solchen asketischen Einschränkungen zu unterwerfen brauchen. Der Erhabene hat oft gesagt, nur eines gelte für seine Schüler: daß sie von aller Nahrung, die ihnen geboten würde, nur sehr mäßige Mengen nähmen, keinerlei Ansprüche stellten oder Unterschiede machten, auswählten oder eine Kost bevorzugten.

Wenn der Hatha-Yoga behauptet, Yogaübungen seien notwendig, um dem Leibe Leiden fernzuhalten und ihn rein und gesund zu machen, um Sammlung zu ermöglichen usw., so bemerkt der Erhabene dazu, daß die Methode der Selbstergründung, wenn sie strikte befolgt wird, so wie sie geboten ist: mit völliger Sammlung des Gemütes in eine einzige Spitze, imstande ist, alle Krankheitskeime zu verzehren, woher und wann immer sie entspringen. Er neigt zu der Ansicht, daß für solch einen Frager voll strengen Ernstes die Regeln asketischen Wandels sich ganz von selber einstellen, wie das bei ihm selbst der Fall gewesen sei. Er erzählt, während der achtzehn Monate, die er in Gurumûrta verbrachte, habe er sich nur mit einer Schale Milch des Tages ernährt. Aber er besteht auf anhaltender Ergründung des Selbst durch Sammlung des Gemüts in eine Spitze, und es muß auch dem Anfänger einleuchten, daß solch ein fragendes Ergründen, wenn es als «Ölstrahl»[9] geschieht, ganz von selbst zur Stetigkeit der Sitzhaltungen

[9] Ölstrahl, sanskrit «taila-dhâra»: Strahl oder Guß von Sesamöl, wenn es aus dem Kruge gegossen wird. Der mit «ölstrahl» bezeichnete Zustand

im Yoga (âsana) führen muß und zum Freisein von Hunger und Durst wie von Krankheiten; nur kann ein Anfänger diesen Grad der Sammlung zunächst nicht leicht erreichen und hat gegen die ablenkenden Strebungen seiner Unstetigkeit anzukämpfen.

Während dieses Aufenthaltes überraschte mich der Erhabene noch mit einem anderen Zuge. Ein wohlerzogener, aber stellenloser junger Mensch kam während dieses Monats regelmäßig in die Einsiedelei. Er war so regelmäßig in seinen Mediationsübungen und so ausdauernd darin über Stunden hin, daß manche, wenn nicht alle ihn um seine geschwinden Fortschritte beneideten. Vielleicht um unser Verwundern und unseren Zweifel zu beheben, machte der Erhabene eines Tages die Bemerkung, der junge Mensch meditiere nicht über Gott oder sein «Selbst», sondern bete zu ihm, Shrî Ramana, um seine Gnade, daß er ihm eine Stellung verschaffe. Er fügte hinzu, Weltkinder, die nach Erfüllung ihrer Wünsche verlangten, sollten sie dort suchen, wo sie zu finden sei; er könne nirgendwohin gehen, ihnen eine Stellung zu suchen. «Soll ich den Leuten Arbeit verschaffen? Ich bin ein Sannyâsin ohne Besitz und Arbeit.» Der junge Mensch hatte den größten Teil des Gesprächs mit angehört, trotzdem er scheinbar nicht bemerkte, was um ihn herum vorging, und gab später zu, was der Erhabene gesagt habe, sei Wort für Wort wahr.

Einmal unterhielt sich der Erhabene damit, ein paar Jungen, die höchstens zehn Jahre alt waren, den von ihm verfaßten Sanskrittext «Upadesha-sâra» (d. h. «Quintessenz der Lehre», dreißig Merksprüche zum täglichen Gebrauch für die Schüler der Einsiedelei) vorzusagen und auswendig zu lernen. Ich mußte heimlich lächeln über die vergebliche Mühe, diesen Kleinen, die kaum das ABC verstanden, diese erhabenen metaphysischen Verse vermitteln

innerer Sammlung ist ununterbrochen und vollkommen gleichmäßig. Gemüt und Sinne sind vollkommen bezwungen, alle störenden Regungen verbannt. Wie der Faden des ausfließenden Öles strömt und zugleich den Eindruck erweckt, stillzustehen, ist das gesammelte Gemüt sich keines Zeitablaufs mehr bewußt. Diese Übung vermittelt die Erfahrung vom Zustand des Gemütes im tiefen, traumlosen Schlaf: sein reines Beisichselbersein.

zu wollen. Ohne daß ich ein Wort gesagt hatte, drehte sich der Erhabene plötzlich nach mir um und bemerkte, vielleicht verstünden die Kinder den Sinn seiner Verse jetzt noch nicht, aber wenn sie groß wären und in den Nöten des Lebens, würden sie eine unsagbare Hilfe an ihnen finden und sie sich zu Trost und Freude ins Gedächtnis rufen.

Der Erhabene ist eins geworden mit seinem Selbst; er kann und darf sich nicht mit Äußerlichkeiten und Einzelheiten plagen. Worauf er gegenüber ernsten Fragen immer wieder Nachdruck legt, ist das wirkliche Erleben des Selbst. Für ihn heißt Gott lieben, ihn in seinem Selbst erfahren. Wer wirklich erfährt, daß Gott und Selbst eines sind, der ist über Haß, Eifersucht, Krieg und dergleichen hinaus.

Um mißtönendem Streitgerede und Gezänk auszuweichen, lehnt er jeden Namen ab, lehrt keine dogmatischen Theorien und fordert niemand auf, diesen oder jenen Gott unter den zahllosen Gottheiten aller Religionen zu verehren: hierin liegt der Beweis seiner reicheren Erfahrung des Alls. Ein Sannyâsin kam einmal zum Erhabenen und bat ihn, seinen Namen in sein Buch einzutragen; er ging für ein Pilgerrasthaus oder dergleichen sammeln. Der Erhabene fragte ihn: «Wie ist mein Name?» Der Sannyâsin sagte: «Shrî Ramana». Aber der Erhabene gab ihm zur Antwort: «Das sagst du, — aber ich habe keinen Namen.» Gäbe er sich den Namen «Shrî Ramana», — was wäre die Folge? Das All hat ihn belehrt, sofern er irgendeiner Belehrung bedurfte, daß ein Kult Shrî Ramanas aufsprießen und sich um seinen Namen ranken würde und mit ihm Streit und Hader ohne Ende.

Man mag ihn fragen, was man will, wie ein Freund von mir tat: was wird aus dem Leben nach dem Tode? und der die Antwort erhielt: «Was wird mit wem?», «Wer bist du?» und «Wer stirbt?» oder «Du stirbst nie» — was uns an den unsterblichen Ausspruch Krishnas in der Bhagavadgîtâ [10] erinnert:

[10] Bhagavadgîtâ II, 20 und 22.

«Nicht wird ER geboren, noch stirbt ER je;
nicht ist ER geworden, noch wird ER je.
Der ungeboren Ewige in uns wird nicht getötet,
wenn der Leib getötet wird.
Wie einer verschliessenes Kleid ablegt,
ein anderer frisches überwirft,
so legt verschliessene Leiber ab
und wandert in neue, der in Gestalten sich verlarvt.»

Am Ende dieses Aufenthalts in der Einsiedelei machte ich einen Ausflug nach Tirupati und anderen Wallfahrtsorten. Aber der Erhabene, der sich von solchen Pilgerfahrten für einen, der sich von der Wirkung seines Verfahrens zur Ergründung des Selbst durchgerungen hatte, nicht sonderlich viel versprach und auch von der Wirkung solcher mittelbaren Übungen der Frömmigkeit, wie der Verehrung heiliger Bilder, der Flüstergebete und Mantras weniger hielt, entließ mich mit einem schlichten «Ja, ja», als ich von ihm Urlaub nahm. Meine unausgesprochene, aber wohlverstandene Geringschätzung des Meisters und seiner Lehre verfolgte mich auf meiner ganzen Fahrt in den Sieben Hügeln und zu verschiedenen heiligen Wasserfällen und Tempeln, und als ich auf der Heimreise nochmals Shrî Ramanas Einsiedelei berührte, trat ich mit Zittern vor ihn hin; aber zu meinem Glück schenkte er mir ein Lächeln und bemerkte dazu, erst eben habe er von mir gesprochen, und schon befände ich mich wieder im Bezirk der Einsiedelei, — das beides tröstete mich nicht wenig.

*

«Das Gemüt allein wirkt Bindung und Erlösung des Menschen.» Amritabindu-Upanishad.

Ein Schüler kam zum Meister und sprach: Erhabener, ich bringe es noch nicht so weit, mein Gemüt (manas) [11] zu beherrschen.

[11] Der indische Begriff «manas» ist durchgehend mit «Gemüt» übersetzt worden.

Darum habe ich den Entschluß gefaßt, ganz in die Einsamkeit zu gehen, nach Nordindien ins Gebirge, und bitte den Erhabenen um seinen Segen dazu.

Der Meister: Du bist einen weiten Weg nach Tiruvannamalai gekommen, um in die Einsamkeit zu gehen, und dieses in der unmittelbaren Nähe und Gegenwart des erhabenen Ramana, — aber es scheint, du hast die Seelenruhe nicht gefunden. Jetzt willst du anderswohin gehen, und von dort wird es dich verlangen, wieder anderswohin zu ziehen. Auf diese Art wird deines Wanderns kein Ende sein. Begreife doch: es ist dein Gemüt, das dich auf diese Weise umtreibt. Lerne allererst dein Gemüt beherrschen, und du wirst glücklich sein, wo immer du weilst. — Vivekânanda erzählt — ich glaube irgendwo in seinen Vorträgen — die Geschichte von dem Manne, der seinen Schatten begraben wollte. Aber über jeder Erdscholle, die er in das offene Grab schaufelte, darein er seinen Schatten geworfen hatte, erschien der Schatten immer wieder auf der frischen Erde, die ins Grab fiel. So gelang es ihm nicht, seinen Schatten zu begraben. Ähnlich geht es dem, der sein Denken begraben will. Man muß daher versuchen, den wirklichen Grund zu ergründen aus dem die Gedanken entspringen, und muß Denken, Gemüt und Verlangen mit der Wurzel ausreißen.

Der Schüler: Zuweilen, wenn ich eine oder zwei Stunden auf jenem Berge verbrachte, fand mein Gemüt besseren Frieden als hier. Deswegen meine ich, daß ein einsamer Ort mir im ganzen zuträglicher sein wird, um Beherrschung über mein Gemüt zu erlangen.

Der Meister: Gewiß, — aber wärest du eine Stunde länger auf deinem Berge geblieben, so hättest du bemerkt, daß er dir auch nicht den Frieden gibt, dessen du dich jetzt rühmst. Lerne dein Gemüt beherrschen, dann ist die Hölle selbst für dich Himmel. Was man sonst über Einsamkeit und das Leben in der Wildnis sagt, ist Geschwätz.

Der Schüler: Aber wenn Einsamkeit und Abseitsleben von Heim und Welt nicht erforderlich sind, — worin lag dann die Not-

wendigkeit, Erhabener, daß du mit siebzehn Jahren hier ein Einsiedler werden mußtest?

Der Meister: Wenn die gleiche Kraft, die dies hier (damit wies er auf seine eigene Erscheinung) «mit sich entführte», auch dich aus deinem Heim entführt, dann laß es durchaus geschehen. Aber es hat keinen Sinn, daß du dir einen willkürlichen Ruck gibst und dein Heim im Stiche läßt. Deine Pflicht liegt in deinen Übungen; übe dich mit ständigen Fragen in der Ergründung des Selbst.

Der Schüler: Soll man nicht den Umgang mit Heiligen und Weisen suchen?

Der Meister: Ja, — aber der beste Umgang mit Heiligen und Weisen ist, seinem Selbst innezuwohnen. Dies ist auch das wahre «Leben in der Höhle des Einsiedlers (guhâvâsa)». «In der Höhle leben» heißt: sich in sein Selbst zurückziehen. — Umgang mit weisen Menschen wird gewiß ein gut Teil weiterhelfen.

Der Schüler: Ich habe den Eindruck, daß ich die gleiche Stille des Gemüts erreiche, wenn ich der Wurzel des Mantra nachgehe, den ich vor mich hin sagte, als wenn ich mir die Frage stelle: WER BIN ICH? Spricht irgend etwas dagegen, daß ich in dieser Weise mit dem Mantra fortfahre, oder ist es wichtig, daß ich bloß die reine Frage stelle: WER BIN ICH?

Der Meister: Nein, du kannst jeden Gedanken oder jeden Mantra bis zu seiner Wurzel verfolgen und darin fortfahren: bis du eine Antwort auf deine Frage hast.

Der Schüler: Was ist dann die Kraft und Wirkung von Flüstergebet und Mantra?

Der Meister: Ablenkung. — Das Gemüt ist wie ein Wasserlauf, wie ein geschwinder Strom voll Vorstellungen; ein Mantra ist wie eine Ufermauer, wie ein Damm, in die Strömung gebaut, der das Wasser in die gewünschte Richtung ablenkt.

Der Schüler: Zuweilen habe ich, wenn Gedankenstille eingetreten war, erst eine Art Laut gehört, wie das Geräusch in oder bei einer Mühle, und danach, etwas später, einen Laut wie das Pfeifen einer Dampfmaschine. Das geschah mir nur während der

Meditationen, als ich noch zu Hause war; seit ich aber hier bin, höre ich den Laut die ganze Zeit, einerlei, ob ich vor dir, Erhabener, verweile oder in der Einsiedelei spazieren gehe.

Der Meister: Frage: wer hört den Laut? Und wiederhole dir diese Frage dann und wann.

*

Der Schüler: Wenn ich damit beschäftigt bin, die Quelle zu ergründen, aus der das Ich entspringt, komme ich zu einer Stufe der Stille im Gemüt, über die ich nicht hinausgelangen kann. Ich habe keinerlei Vorstellung oder Gedanken von irgend etwas; es ist eine reine Leere, ein völliges Entleertsein. Ein mildes Licht durchdringt mich rings, und ich habe das Gefühl: ich selbst bin dieses Licht, und bin ganz leiblos. Ich kann das nicht angemessen beschreiben. Ich habe dabei keinerlei Wahrnehmung oder innere Anschauung von etwas Körperlichem oder Formhaftem. Dieses Erlebnis währt bald eine halbe Stunde und ist beglückend. Soll ich daraus schließen, daß ich, um die höchste, ewige Freude zu erreichen, — also Freisein, Erlösung oder wie man es nennt, — diese Übung nur fortzusetzen brauche, bis ich dieses Erlebnis stunden- und tagelang, ja ganze Monate hindurch festzuhalten vermag?

Der Meister: Dieses Erlebnis bedeutet nicht Erlösung; diesen Zustand nennt man «mano-laya», d. h. Einschmelzen des Gemüts, — das ist ein zeitweilige Stille des Bewußtseins. «Mano-laya» bedeutet die Sammlung, die den Strom des Bewußtseins zeitweilig anhält. Sobald diese Sammlung aufhört, strömen Vorstellungen, alte und neue, wie gewöhnlich ein, und wenn dieses zeitweilige Einlullen des Gemüts auch tausend Jahre währt, so führt es niemals zu jenem völligen Abbau des Bewußtseins, den man unter Erlösung oder dem Freisein von Geburt und Tod versteht. Man muß daher bei seinen Übungen auf der Hut sein und nach innen die Fragen stellen: «wer hat das Erlebnis?» und «wer erlebt seine

Beglückung?», und solange man das nicht ergründen kann, läuft man Gefahr, in einen langen Trancezustand oder traumlos tiefen Yogaschlaf (yoga-nidrâ) zu verfallen. Wenn dann für den Übenden kein geeigneter Führer da ist, kommt es vor, daß er sich selber betrügt und einem Wahnbild von Erlösung zur Beute fällt. Nur wenige waren dank ihrer Verdienste an guten Taten im früheren Leben oder dank Gottes höchster Gnade imstande, das Ziel heil und richtig zu erreichen. —

Hierzu erzählte der Meister eine Geschichte: Ein Yogin glühte viele Jahre lang am Ufer der Gangâ in Askese (tapas). Als er einen hohen Grad von Sammlung erreicht hatte, war er auch der Meinung, wenn er sich an dieser Stufe über große Zeiträume hin festhalte, so bedeute das Erlösung, und gab sich entsprechenden Übungen hin. Eines Tages, ehe er sich in tiefe Sammlung (nishthâ) versenkte, empfand er etwas Durst und hieß seinen Schüler ihm etwas Wasser von der Gangâ holen; aber ehe jener mit dem Wasser zurückkehrte, war der Heilige schon in tiefen Yogaschlaf versunken und verharrte in diesem Zustand zahllose Jahre, während deren viel Wasser den Strom hinunterfloß.

Als er schließlich von seinem Erlebnis erwachte, war das erste, wonach er fragte: «Wasser! Wasser!» Aber da war längst kein Schüler mehr und keine Gangâ. Erdverschiebungen, wie die in Indien häufigen Erdstöße sie mit sich bringen, hatten den Flußlauf verlagert, und sein altes Bett war mit dichtem Urwald bestanden, in dem Männer mit unbekannten Waffen und in fremdartiger Tracht — augenscheinlich Eroberer aus fernen Ländern, die inzwischen von Indien Besitz ergriffen hatten, Muslim oder Engländer, — auf die Tiere der Wildnis Jagd machten.

Das erste, wonach der Yogin fragte, war «Wasser», weil, ehe er sich in tiefe Sammlung versenkte, an der Oberflächenschicht seines Bewußtseins Wasser war. Mit seiner Sammlung, so tief und lang sie war, hatte er sein Bewußtsein nur zeitweilig eingelullt; daher, als er sein Bewußtsein zurückrief, brach die oberste Bewußtseinsschicht wie eine Flutwelle, deren eilende Woge einen

Damm zerbricht, über ihn herein. Wenn das mit einer Vorstellung geschieht, die erst unmittelbar, ehe sich der Yogin der Meditation ergab, an der Oberfläche des Bewußtseins Gestalt annahm, so ist kein Zweifel, daß Vorstellungen und Gedanken von länger her, die in tieferen Schichten des Gemüts verwurzelt sind, unzerstört bleiben bei der Übung «mano-laya», und wenn die Zerstörung der eingewurzelten Vorstellungen und Gedanken Erlösung meint, — kann man dann von diesem Yogin sagen, er habe sie erlangt?

Die meisten, die diese Übung betreiben, fassen den Unterschied nicht, der zwischen zeitweiliger Einschmelzung des Gemüts (mano-laya) und dauernder Zerstörung des wahnhaften Vorstellungsgutes (mano-nâsha) besteht. Bei «mano-laya», zeitweiliger Auflösung des Gemüts, kommen die Wellen des Bewußtseinsstromes auf einige Zeit zu spiegelklarem Stillstand. Dieser Zustand mag tausend Jahre währen, — die Vorstellungen, die durch ihn zeitweilig zur Stille eingeschmolzen sind, erheben ihre Gestalten wieder, sobald dieses Einschmelzen des Gemüts vorüber ist. Darum muß der Übende sein Fortschreiten auf dem geistigen Wege sorgsam überwachen. Er darf sich nicht vom Zauber der Gemütsstille einfangen lassen; im Augenblick, wo er ihr erliegt, muß er sein Bewußtsein wachrütteln und nach innen fragen: Wer ist es, der diese Stille erlebt?

Auf der einen Seite darf er keiner Vorstellung erlauben, sich ins Bewußtsein zu drängen und seinen Spiegel mit ihrer Gestalt zu erfüllen; auf der anderen Seite aber darf er sich nicht von diesem Yoga-Tiefschlaf (yoga-nidrâ), dieser Selbsthypnose überraschen lassen. Das Einschmelzen des Gemüts (mano-laya) ist ein Zeichen dafür, daß man dem Ziel schon merklich näher gekommen ist, aber es ist auch der Punkt, wo sich der Weg gabelt: ein Weg führt weiter zur Erlösung, der andere zum Yoga-Tiefschlaf.

Der leichteste und gerade Weg zur Erlösung — ja, man kann sagen: der abschneidende Richtweg — ist das Erfahren des Ergründens mit Fragen. Solch fragendes Ergründen treibt die Denkkraft tiefer und immer tiefer, bis sie ihre Quelle erreicht und in sie taucht und ihrer inne wird. Dann geschieht es, daß du die Antwort

von innen erhältst und findest, daß du auf ihr ruhst, die alle eingewurzelten Vorstellungen ein für allemal zerstört.

Die zeitweilige Stille des Gemüts stellt sich ganz von selbst im üblichen Fortgang der Übungen ein und ist ein deutliches Zeichen für das innere Fortschreiten. Die Gefahr liegt darin, daß man sie oft für das letzte Ziel des geistigen Weges nimmt und sich damit betrügt. Gerade an dieser Stelle ist ein geistiger Führer vonnöten; er kann dem Übenden eine Menge Zeit und Kraft ersparen, die sonst nutzlos verschwendet wird.

Ich begriff jetzt, daß ich, eben um diese wichtige Lehre im rechten Augenblick meiner Entwicklung zu erhalten, ohne daß ich es selber ahnte und gegen meinen Willen, durch das Eingreifen meines Vorgesetzten in Shrî Ramanas Nähe geführt worden war. Ich war genau an den Punkt gelangt, wo sich der Weg gabelt, wo der eine Weg zur Zerstörung des wahnhaften Vorstellungsgutes und zur Erlösung führt, der andere zum ausgedehnten Tiefschlaf im Yoga. Auf dieser Stufe bedurfte ich des Wegweisers, und er konnte nur in der persönlichen Gestalt eines Guru auftreten: einer Seele, die selbst zu ihrer eigenen Wirklichkeit durchgedrungen war. Vielleicht waren es nur Verdienste von Taten in früheren Leben und kein erkennbares besonderes Verdienst meiner eigenen jetzigen Geburt, daß ich vor eine solche Seele in Gestalt Shrî Ramanas hintreten durfte und von ihm Belehrungen erfuhr, ohne die ich wohl gerade so im Dunkeln herumgetappt wäre wie jener Yogin an der Gangâ.

*

Der Schüler: Kann ich ein Wissen vom Selbst erlangen? Ich meine: kann ich in unmittelbarer Erfahrung der Wirklichkeit des Selbst inne werden?

Der Meister: Wie fragst du? Wer hat kein Wissen von seinem Selbst? Jedermann hat eine unmittelbare Erfahrung seines Selbst.

Der Schüler: Aber ich erlebe es nicht unmittelbar wirklich.

Der Meister: Die Wahrheit ist, daß du derweilen immerfort um dein Selbst weißt. Wie kann das Selbst nicht um das Selbst wissen?

Bloß du und dein Selbst sind in die Gewohnheit verfallen, zu meinen, du seiest dies und seiest das und noch etwas Drittes. Die falsche Ansicht erzeugt oder bildet bei dir zur Zeit die «viparîtâ bhâvanâ», die «verdrehte Vorstellung», und darum sagst du, du wissest nichts von deinem Selbst. Worauf es ankommt, ist, daß du die falsche Ansicht über dein Selbst los wirst. Das klärt dir dein Wissen um dich selbst und die Erfahrung der Wirklichkeit deines Selbst.

Der Schüler: Wie soll ich die «viparîtâ bhâvanâ», die verdrehte Vorstellung loswerden? Kann ein gewöhnlicher Mensch sie loswerden, und wie?

Der Meister: Allerdings, das ist möglich und geschieht. Es gibt verschiedene Wege, die dahin führen: «Bhakti», den Yoga inbrünstiger Hingabe an Gott; «Jñâna», den Yoga reiner Erkenntnis; «Karman», den Yoga selbstlosen Tuns. Sie alle dienen dazu, die «viparîtâ bhâvanâ» zu beseitigen. — Aber der Hauptweg ist einfach.

Der Schüler: Aber ich weiß nichts über die Methode und weiß nichts vom Selbst.

Der Meister: Wer weiß wovon nichts? Frage dich das und treibe deine Frage bis dahin, daß du ergründest: wer ist es, von dem gesagt wird, er wüßte nichts? Sobald du diese Frage stellst und wie mit einer Sonde in das Ich zu dringen suchst, verschwindet das Ich. Was danach übrigbleibt, sind Wissen um das Selbst und wirkliches Innewerden des Selbst.

Der Schüler: Aber wie soll ich dahin gelangen? Bedarf ich dazu nicht der Hilfe eines Guru, d. h. eines Lehrers? Muß nicht Gott mir dabei helfen?

Der Meister: Wie meinst du das? Auf dem Wege zum Ziel hat das alles im Verlaufe der Übungen möglicherweise seinen Raum und Sinn; aber wenn man vom letzten her fragt, d. h. wenn man das Ziel erreicht hat, dann stellt sich heraus, daß der Weg, den man einschlug, und die Mittel, die man ergriff, selber das Ziel sind. Der Guru erweist sich schließlich als Gott, und Gott erweist sich als dein wirkliches Selbst.

Der Schüler: Aber ist nicht der Segen des Guru oder die Gnade Gottes unerläßlich, damit man Fortschritte macht im «vichâra», im unterscheidenden Ergründen des Selbst?

Der Meister: Doch. Aber der «vichâra», den du vollziehst, ist eben der Segen des Guru selbst oder ist Gottes Gnade selbst.

Der Schüler: Ich möchte dich bitten, Erhabener, mir gnädigst deinen Segen zu erteilen. —

*

Der Meister verharrte eine Weile in Schweigen. Damit wollte er sagen, daß seine bloße schweigende Gegenwart, in ständiger eingeborener Andacht zu sich selbst (sahaja samâdhi) eine allgegenwärtige Hilfe ist, die dem durstigen Frager dient, seinen geistigen Durst daran zu löschen. Was ausgesprochen wird, lehrt weniger als was ungesagt bleibt. Danach sagte der Meister: Fahre fort, mit Fragen dich selbst zu ergründen.

Der Schüler: Aber wie? Ich weiß nicht, wie ich vorgehen soll.

Der Meister: Wer weiß nicht? Du sagst «ich» und sagst doch, du weißt nicht um das «Ich». Kann einer nicht um sich selber wissen? Ist das nicht zum Lachen unmöglich? Wenn es darum ginge, irgend etwas anderes zu erreichen oder zu erkennen, könntest du wohl finden, es sei schwer zu erreichen oder zu erkennen; aber wenn es sich um das ewig gegenwärtige, unentrinnbare Ich handelt, — wie kannst du da nichtwissend sein? Du mußt dich nur durchfechten durch die falschen Ansichten von deinem Ich und sie eine nach der anderen loswerden. Tue das.

Der Schüler: Ist die Hilfe eines Guru dabei für mich notwendig oder nützlich?

Der Meister: Freilich, — um dich auf den Weg zu bringen mit dem Fragen zur Ergründung des Selbst. Aber den Gang des Ergründens mußt du selbst gehen.

Der Schüler: Wieweit kann ich darin auf den Segen des Lehrers hoffen, und wieweit muß ich das Fragen treiben?

Der Meister: Du mußt es so weit treiben, bis die falsche Vorstellung durch Ergründen zerstört ist, bis deine letzte falsche Ansicht zerstört ist, — bis du der Wirklichkeit des Selbst inne bist.

Der Schüler: Wie kann ich anderen helfen?

Der Meister: Wer ist da, dem du helfen solltest? Wer ist das Ich, das anderen helfen sollte? Kläre dir zuerst diesen Punkt, dann findet sich alles andere von selbst.

Der Schüler: Und Gottes Hilfe bei meinem Bemühen, — sollte ich sie mir nicht durch Gebet, Verehrung und andere fromme Haltungen sichern? Wäre das nicht eine Hilfe?

Der Meister: Gottes Gnade und die Verehrung, die sie herbeirufen will, und andere Frömmigkeit mehr, — das sind alles Schritte auf Zwischenstufen, die getan werden und notwendig getan sein wollen, solange das Ziel noch nicht erreicht ist. Ist es aber erreicht, so ist Gott das Selbst.

Der Schüler: Welche besonderen Schritte können mir helfen?

Der Meister: Das hängt bei jedem von den Umständen ab.

Der Schüler: Welcher Weg eignet sich für mich am besten? Wird nicht alle Hilfe von Gott gesandt?

Der Meister: Inbrünstige Hingabe an Gott (bhakti), selbstloses Tun (karman), reine Erkenntnis (jñâna) und besondere Übungen (yoga), — alle diese Wege sind einer. Du kannst nicht Gott lieben, ohne ihn zu kennen, und du kannst ihn nicht kennen, ohne ihn zu lieben. Die Liebe offenbart sich selbst in allem, was du tust, und das ist Karman: selbstloses Tun. Daß du dir geistige Bilder durch Yoga einverleibst, ist eine notwendige Vorstufe, ehe du Gott gehörig erkennen und lieben kannst.

Der Schüler: Darf ich immerfort denken: «Ich bin Gott»? Ist das die richtige Übung?

Der Meister: Wozu das denken? Tatsächlich bist du Gott. Aber sagt sich einer in einem fort: «ich bin ein Mensch, ich bin ein Mensch» oder «ich bin ein Mann, ein Mann»? Wenn eine entgegenstehende Vorstellung zum Schweigen gebracht werden müßte, etwa daß man ein Tier sei, dann hat es natürlich Sinn, sich zu sagen:

«ich bin ein Mensch». Um eine falsche Ansicht zu zerstören, man sei dies oder jenes, je nach den abwegigen Einbildungen, die einer hegt, mag einer sich der Vorstellung, daß er nichts von alledem, aber Gott oder Selbst sei, hingeben. Aber wenn diese Übung vorüber ist, so ist ihr Ergebnis nicht irgendeine Vorstellung überhaupt — etwa die Vorstellung: «ich bin Gott» —, sondern reines Innewerden der Wirklichkeit des Selbst. Das ist jenseits alles vorstellungsmäßigen Denkens.

Der Schüler: Wird nicht der alliebende, allwissende und allmächtige Gott alles, wessen ein Mensch bedarf, um der Wirklichkeit des Göttlichen innezuwerden, ihm spenden?

Bei diesen Worten dachte sich der Frager im stillen: Sollen wir immer von den Launen und Grillen eines Guru abhängen, sei dieser noch so groß und gewaltig? Und, wenn dem so wäre, wo bliebe dann die Freiheit des Selbst und das Selbstvertrauen?

Aber pfeilschnell und pfeilgerade kam die Antwort des Erhabenen, als verstünde er das innere Wirrsal des Fragers besser als dieser selbst.

Der Meister: Bilde dir nicht ein, daß dieser Leichnam (damit deutete er auf seinen eigenen Leib) der Guru ist.

Der Schüler: Ich fürchte, der Wirklichkeit des Selbst innezuwerden, sei keine Sache, die sich leicht erreichen läßt.

Der Meister: Warum sich selbst zum Narren halten, indem du das Scheitern seiner Unternehmung vorwegnimmst? Betreibe es! Darum geht es. Die Wirklichkeit des Selbst wird, wenn einer ernstlich um sie ringt, ihn in einem Nu überkommen.

Um das zu erläutern, erzählte der Erhabene einmal eine

GESCHICHTE VON KÖNIG JANAKA

Einmal ließ sich König Janaka von seinem Hauspriester einen philosophischen Traktat vorlesen. Darin wurde beiläufig berichtet, daß ein Reiter, der gerade den Fuß in einen Steigbügel gesetzt hatte

und dabei in innere Betrachtung über die Wirklichkeit des Selbst versank, vom unmittelbaren Innewerden des Selbst überrascht wurde, ehe er noch den anderen Fuß in den zweiten Steigbügel brachte; so jäh und geschwind ist diese Wirklichkeit, wenn sie den Menschen überkommt.

König Janaka ließ seinen Pandit im Lesen innehalten und bat ihn, ihm diese Geschichte praktisch zu beweisen. Der Pandit mußte bekennen, er sei nur ein Bücherwurm und außerstande, ihn praktische Erfahrung und Wissen über dergleichen zu lehren. Da behauptete Janaka, die Geschichte im Text sei falsch oder übertrieben. Der Pandit wollte keines von beiden gelten lassen: er selber könne die Wahrheit des Textes zwar nicht demonstrieren, aber der Text könne weder falsch noch übertrieben sein, es seien die Worte von Weisen vergangener Zeiten. Janaka ärgerte sich über den Pandit und ließ ihn in einem Anfall von Wut in den Kerker werfen. Die gleiche Strafe verhängte er über jeden gelehrten Brahmanen, der sich für einen Weisen ausgab und unfähig war, praktisch zu erweisen, was im Traktat geschrieben stand.

Manche gelehrte Brahmanen zogen freiwillig aus dem Lande in die Verbannung, aus Angst, in den Kerker geworfen zu werden, und zwei oder drei dieser Pandits stießen bei ihrer Wanderung durch dichte Wildnis auf den heiligen Ashtavakra[12] und klagten ihm ihre Not. Er erbot sich, dem König die Schriftstelle zu erklären und die gefangenen Brahmanen zu befreien. Seine kühne Zusicherung machte ihnen Mut, und sie brachten ihn vor den König.

Beim Anblick des Heiligen erhob sich König Janaka und grüßte ihn ehrfürchtig. Ashtavakra aber hieß ihn alle Pandits freilassen. Janaka fühlte, dieses strikte Geheiß könne nur von einem kommen, der imstande sei, seinen Zweifel zu lösen, und gab alle Brahmanen

[12] Ashtavakra: der «achtfach Krumme». Zur Erklärung seines Namens und zu seiner Geschichte vgl. die deutsche Übertragung der «Ashtavakra-Gîtâ»: «Anbetung Mir», indische Offenbarungsworte, aus dem Sanskrit ins Deutsche gebracht von H. Zimmer, München 1929 (Lehrstrophen Ashtavakras an König Janaka gerichtet).

frei. Dann bat er Ashtavakra, ihm die Wahrheit der Schriftstelle zu beweisen, und setzte dabei einen Fuß in den Steigbügel seines Pferdes.

Da fragte ihn der Heilige, ob die Stellung, in der sie beide sich gerade befänden, irgendwie ihrem Verhältnis von Meister und Schüler entspreche, wie die heiligen Schriften es beschreiben, und Janaka begriff sogleich den Sinn der Frage, stieg ab, verneigte sich vor Ashtavakra und bat ihn um Belehrung.

Da lehrte Ashtavakra ihn, daß ein Schüler, ehe er die Erkenntnis des Brahman (brahma-jñâna) gelehrt werden könne, seinem Lehrer alles, was ihm gehöre zu übergeben habe: sich selbst und allen Besitz. Da übergab ihm König Janaka alles, und Ashtavakra sagte dazu: «gut!» Im gleichen Augenblick war König Janaka wie geblendet und betäubt und stand starr wie eine Bildsäule. Ashtavakra aber war verschwunden.

Die Zeit ging hin; die Untertanen warteten auf ihren König, und er kam nicht. Sie vermißten ihn, sorgten sich um ihn und suchten nach ihm. Sie kamen und fanden ihn, wie er reglos dastand, und waren überrascht und bestürzt, daß er sie gar nicht gewahr ward und taub gegen ihr verzweifeltes Fragen blieb. Sie forschten nach Ashtavakra, der ihnen ein Charlatan deuchte, der ihren König mit einem Zauber verhext hatte, und schworen ihm Rache. Der Zustand des Königs dauerte sie, und um ihm zu helfen, brachten sie ihn in einer Sänfte in die Stadt. Der König aber blieb reglos, wie zuvor.

Die Minister flehten Ashtavakra an, den angeblichen Zauber vom König zu nehmen und ihn in seinen gewohnten Zustand zurückzuversetzen. Zugleich aber machten sie ihn dafür verantwortlich, den Zauber gewirkt zu haben. Ashtavakra strafte ihre ahnungslosen Bemerkungen mit Verachtung und rief nur «Janaka!» — und der König reagierte sogleich auf diesen Ruf und grüßte ihn ehrerbietig. Die Minister standen starr vor Staunen.

Ashtavakra sagte dem König, das Volk zeihe ihn böswillig der Hexerei, er habe den König in diesen bedauernswerten Zustand

gebracht, und forderte den König auf, sein gewohntes Leben wieder aufzunehmen. «Die Erkenntnis des Brahman», fuhr er fort, «läßt sich nur einen lehren, der für sie reif ist», und da König Janaka die Probe bestanden habe, wolle er sie ihn lehren. So sprach er und verfaßte die «Ashtavakra-Gîtâ», deren Hauptthema ist: Das Brahman ist nichts Besonderes, von einem Verschiedenes, und es bedarf keiner besonderen Zeit noch eines Raumes, um der Wirklichkeit des Brahman innezuwerden. Ashtavakra schloß seine Belehrung mit dem Worte «tat *tvam asi*»: DAS BIST DU, worin «DAS» *(tat)* das ewige und grenzenlose Selbst bezeichnet.

Am anderen Morgen erlebten die Minister, daß der König sie wie gewöhnlich zur Audienz befahl und sein Amt wie früher ausübte. Vor versammeltem Hofe fragte Ashtavakra den König, ob sein Zweifel behoben sei, daß die Erkenntnis des Brahman so geschwind und jählings eintreten könne, wie jene heilige Schrift es behaupte; wenn dem so sei, solle er sein Pferd bringen lassen und den Wahrheitsbeweis antreten. Der König aber war jetzt ganz demütig und sagte: «O Herr, in meiner Unreife bezweifelte ich die Richtigkeit der Schriftstelle. Jetzt begreife ich, daß jedes Wort daran wahr ist. OM! OM! OM!»

*

Der Schüler: Es heißt: wer sich der Mediation und anderen Übungen ergibt, kann an neuen Leiden erkranken. Jedenfalls fühle ich einige Schmerzen im Rücken und vorn auf der Brust. Das gilt als eine Prüfung von Gott. Will der Erhabene mir das erklären und sagen, ob das wahr ist?

Der Meister: Es gibt keinen Erhabenen, der außerhalb deiner selbst wäre, und es gibt daher keine Prüfung, die verordnet wäre. Was du für eine Prüfung nimmst oder für eine neues Leiden oder für das Ergebnis deiner geistigen Übungen, ist in Wirklichkeit die Anspannung, die du neuerdings den Nerven und anderen Teilen deiner Sinnesorgane zumutest. Dein Gemüt war bislang durch die

Kanäle der Sinnesorgane der Wahrnehmung äußerer Gegenstände zugewendet und hatte die Verbindung zwischen sich selbst und den Wahrnehmungssinnen aufrechtzuerhalten; jetzt wird von ihm verlangt, daß es sich von dieser Verbindung zurückziehe, und dieser Vollzug des Zurückziehens erzeugt notwendigerweise eine schmerzhafte Spannung und Zerrung oder einen Sprung, — das heißt man dann Leiden oder auch Prüfung von Gott. All das geht vorüber, wenn du deine Meditationen fortsetzest und dein Denken ganz darauf richtest, dein Selbst zu ergründen und wirklich zu erfahren. Es gibt kein größeres Heilmittel als diesen beständigen Yoga, der Vereinigung mit Gott oder dem Selbst (âtman) ist. Freilich kann das Ablegen lang erworbener Gewohnheiten und Dispositionen deines Wesens (vâsanâ) Schmerzen im Gefolge haben.

Der Schüler: Es heißt, daß die körperlichen Übungen des Hatha-Yoga geeignet sind, Leiden zu beheben, und deshalb werden sie als notwendige Vorstufe des Erkenntnisyoga (jñâna-yoga) empfohlen.

Der Meister: Wer sie empfiehlt und befolgt, mag das tun. Ich habe diese Erfahrung nicht gemacht. Alle Leiden lassen sich wirksam durch fortgesetzte Selbstergründung beheben.

Der Schüler: Und wie steht es mit den Atemübungen (prânâyâma)?

Der Meister: Ja, wie steht es mit ihnen? — Ich rede nicht über sie in den bekannten Fachausdrücken von «pûraka» (Anfüllen), «rechaka» (Ausleeren) und «kumbhaka» (Festhalten) und von den besondern Zeitmaßen, die für diese drei vorgesehen sind, — aber ich habe gesagt: Atemübungen müssen sein. Gemüt und Lebensodem entspringen derselben Quelle. Hältst du den Lauf des einen an, so wirst du auch unwillkürlich den des andern anhalten. Es ist leichter, das Gemüt als den Atem zu beherrschen. Letzteres ist, wie wenn man eine Kuh mit Gewalt ausmelken will, das erste aber, wie wenn man ihr mit einem Büschel Gras freundlich kommt und ihr den Rücken streichelt. —

Eines Tages erzählte der Erhabene, als er über Hatha-Yoga sprach, eine Geschichte aus dem Leben Prabhulingas:

Prabhulinga, der Begründer der shivaitischen Lingâyatsekte, die heutzutage nur mehr in Maisur eine erhebliche Verbreitung hat[13], wanderte durch die Lande, um die geistlich gesonnenen Gemüter zu erheben. In Gokarna, dem großen Wallfahrtsort an der Westküste, fand er den berühmten Hatha-Yogin Gorakhnâth. Der Yogin hieß ihn ehrerbietig willkommen, war sich aber zugleich doch seiner eigenen Wunderkräfte über die Elemente stolz bewußt. Er betrachtete den Gast mehr oder weniger als seinesgleichen: als einen Vollendeten (siddha), der keine größeren Kräfte als er selber besaß. Er drückte seine Freude darüber aus, ihm zu begegnen, begrüßte ihn und fragte ihn, wer er sei.

Prabhulinga gab ihm zur Antwort, nur wer sein Ich mit Stumpf und Stiel ausgerodet und sein Selbst wirklich erfahren habe, könne wissen, wer er sei. Was könne er selber einem Nichts sagen, einem Menschen, der an seinem vergänglichen Leibe klebe?

Gorakhnâth aber setzte seinen Leib mit dem Selbst gleich[14] und gab ihm daher zur Antwort: Nur einer, der durch Shivas Gunst

[13] Zur Lingâyatsekte vgl. H. v. Glasenapp: «Der Hinduismus», München 1922, S. 393—95, — ihre Kultstätten usw. bei Glasenapp: «Heilige Stätten Indiens», München 1928, S. 73.

[14] Den Leib mit dem Selbst gleichzusetzen, war (nach den Veden) die Irrlehre, die der Schöpfergott den miteinander ringenden Göttern und Dämonen als Prüfung vortrug, als sie bei ihm das höchste Wissen und das Selbst des Alls lernen wollten, das ihnen die Kraft geben sollte, die Rivalen niederzuzwingen und Herren der Welt zu werden. Er hieß die Abgesandten beider Lager, die zu ihm als Schüler gekommen waren, ihren geschmückten Leib im Spiegel einer Schüssel Wasser betrachten, und lehrte sie: «Dieser ist das Selbst (âtman), dieser ist das Todlose (amrita), das Fahrlose, dieser ist das Brahman.» — Mit dieser Weisheit gingen die beiden friedvollen Herzens von dannen.

Die Upanishad, die diesen kleinen Mythos erzählt (Chândogya-Upanishad VIII, 8), berichtet weiter, daß sich die Dämonen bei dieser Weisheit beruhigten und, als sie im Vertrauen auf die Tod- und Gefahrlosigkeit, die dieses Wissen ihnen magisch verleihen sollte, gegen die Götter zum Kampfe um die Weltherrschaft antraten, von den Göttern völlig besiegt wurden. Denn der Abgesandte der Götter — es war der Götterkönig Indra selbst — faßte auf dem Heimweg ein Mißtrauen gegen diese Lehre. Er sagte sich: So, wie das Selbst in diesem Leibe schön und geschmückt erschien, müsse es auch blind und verstümmelt sein, wenn solches dem Leibe widerfahre, und müsse mit dem Leibe zugrunde gehen. Das kann nicht die letzte Wahrheit über das fahrlose Selbst sein. So kehrte er zum Herrn der Schöpfung zurück, um weitere Belehrung zu

und den Genuß von «Gulikas», d. h. Heilkräutern vom Shrî-Shaila-Berge bei Gokarna[15], einen unsterblichen Leib gewonnen hat, wird niemals sterben. Wer aber diese Unsterblichkeit nicht erlangt, stirbt.

Prabhulinga bemerkte: Du hast so geredet, als ob die Existenz in einem unvergänglichen Leibe deine wahre Existenz wäre und der Tod deines Leibes dein Tod. Augenscheinlich meinst du, dein Leib selber sei dein Selbst. Nur das unwissende Volk ist so ahnungslos wie du, obwohl du für einen Vollendeten (siddha) giltst. Wenn dein Leib du selber bist, — weshalb sagst du denn «mein Leib»? Jeder spricht doch von seinem Eigentum als «meinen Kleidern» und «meinem Gold», — zeig mir aber einen, der sich mit seinen Kleidern oder seinem Golde gleichsetzt und sagt: «ich bin die Kleider, bin das Gold».

Gorakhnâth sagte: Die Leute sagen «ich denke, ich gehe», — sag mir doch, was «ich» in diesem Falle bedeutet.

Prabhulinga: «Ich denke» bedeutet die Verbindung mit der Denkfunktion, und ähnlich ist in anderen Fällen die Verbindung mit dem Leibe, den Sinnen und den Vermögen gemeint. Denn wäre da-

empfangen. Der Schöpfer aber hatte seinen beiden Schülern nachgeblickt und zu sich gesprochen: «Da gehen die beiden hin, ohne das Selbst erfaßt zu haben, ohne das Selbst gefunden zu haben. Wer nur so viel von der geheimen Lehre erfahren hat — Götter oder Dämonen —, wird unterliegen.»

Indes der Dämonenkönig den Seinen als unfehlbar stärkendes Wissen verkündete: «das Selbst ist hier» — damit wies er auf seinen Leib — «zu feiern und aufzuwarten; wer das tut, erringt Diesseits und Jenseits», blieb Indra weitere zweiunddreißig Jahre als Schüler dienend beim Herrn der Schöpfung. Als dieser ihn mit einer neuen Belehrung auf die Probe stellte, von der Indra, als er sich wieder auf den Heimweg gemacht hatte, wiederum begriff, auch sie sei nicht die letzte Wahrheit: nämlich, daß jenes Ich, das die Träume träumt, das Selbst sei, kehrte er nochmals auf zweiunddreißig Jahre und ein letztes Mal auf weitere fünf zurück, bis ihm der Herr der Schöpfung das letzte Geheimnis über das Selbst preisgab, kraft dessen die Götter über die Dämonen siegten und zu Todlosigkeit, Fahrlosigkeit und Weltherrschaft gelangten.

[15] Gulika: der Wirkung dieser Kräuter wird es u. a. von Hindus zugeschrieben, daß der Leib des ersten Sendboten der Jesuitenmission, des heiligen Franz Xavier (gest. 1552), der die Hauptreliquie im Gokarna benachbarten Portugiesisch-Goa bildet und bei hohen Festtagen gezeigt wird, noch heute dem indischen Klima zum Trotz wunderbar erhalten ist.

gegen das Ich mit allen diesen identisch, — wie viele Ich gäbe es dann! Du nimmst eine bildliche Beschreibung für den ihr zugrunde liegenden Sachverhalt.

Da fragte Gorakhnâth, ob Prabhulinga ihm nicht erklären wolle, was es bedeute, wenn einer sagt «ich verliere mein Leben» und fragte: Verliert da ein Leben das andere?

Prabhulinga gab ihm zur Antwort: Die eigentliche Bedeutung des Wortes «Leben» ist «Lebensodem als Lebenskraft»; aber vom Selbst spricht man auch in bildlichem Sinne als «Leben». — Warum aber suchst du dein eigenes Unglück, indem du dich mit dem vergänglichen Leibe gleichsetzest, der aus Fleisch, Blut, Knochen, Fett usw. besteht, wo doch die heilige Überlieferung lehrt, das Selbst sei «Sein, Erkenntnis, Seligkeit» (sat-chit-ânanda)? Wen der Leib anwidert, der an der endlosen Wiederkehr von Geburt und Tod schuld ist, wer sich frei machen will, der blickt auf den Leib mit dem gleichen Ekel wie auf Unrat am Wege, in den er aus Versehen getreten ist. Die Weisen beten zu Shiva, daß er sie davon befreie, jemals wieder einen neuen Leib annehmen zu müssen, wie ein Mensch ein Mittel einnimmt, um ein Leiden damit ein für allemal loszuwerden, — ist es da nicht seltsam und verwunderlich, daß du diesen Leib durch göttliche Gnade zu verewigen trachtest? Gleichst du nicht einem Kranken, der ein Mittel einnimmt, um sein Leiden zu verlängern? Gibt es einen noch so herrlichen Leib, der je zur Welt kam und nicht dem Tode erlegen wäre? Noch nie ward ein Stein in die Höhe geworfen, der nicht wieder zur Erde fiel. Da alles einen Anfang hat, muß es auch ein Ende nehmen, früher oder später. Nur wenn es etwas gäbe, das nie geboren ward, das könnte ewig währen ohne Tod. Du hast deine Unsterblichkeit auf deinen Leib gebaut mittels Heilkräuter und göttlicher Gnade, unter der Annahme, die Tage, die du mit diesem Leibe leben wirst, seien ohne Ende: eine unhaltbare Annahme, — bemühe dich wenigstens fortan, Erlösung zu erlangen!

Gorakhnâth ließ sich aber nicht überzeugen, er wich nicht einen Finger breit. Schließlich forderte er Prabhulinga heraus, zu ver-

suchen, ihm seinen Leib zu zerschneiden, und reichte ihm dazu ein langes, blankes und scharfes Schwert. Und Prabhulinga war außerstande, ihm damit auch nur die Haut zu ritzen. Dann aber forderte er seinerseits Gorakhnâth zur Gegenprobe auf: der war nicht imstande, auch nur ein Atom an Prabhulinga mit Fingern zu greifen, als jener ihn aufforderte, ihm wehe zu tun, trotzdem Gorakhanâth auf sein Geheiß seine «eigene Kraft» und die «seiner Anverwandten» zu Hilfe rief, d. h. die Kraft des eigenen Leibes und der mit ihm geborenen Triebe: Verlangen, Zorn, Lust usw.

Gorakhnâth stand betroffen. Er erkannte Prabhulingas Überlegenheit an und bat ihn, im Wissen vom Brahman unterwiesen zu werden. Da setzte Prabhulinga ihm das Brahman-Wissen auseinander: Nimm nicht deinen Leib für dein Selbst. Ergründe den, der in dir wohnt, ihn, «der in der Höhle wohnt», und du wirst dich ein für allemal von Leiden, Geburt und Tod freimachen. Die «Höhle» ist dein Herz. Der darin wohnt, heißt Gott. Und ICH BIN ES.

*

Der Schüler: Wie kann man seine Träume beherrschen?

Der Meister: Wer sie im Wachzustand (jâgrat) beherrschen kann, vermag sie auch im Schlafe zu beherrschen. Träume sind Eindrücke, die im Wachzustand aufgenommen wurden und während des Traumschlafes ins Gemüt gerufen werden.

Der Schüler berichtete von Gestalten, die er im Traum gesehen hatte: Ich konnte mir nicht denken, wer sie waren; es waren riesige Gestalten mit Affengesichtern in meinem Traum.

Der Meister: Das Selbst ist ohne Grenzen. Es ist das Gemüt (manas), das Grenzen zieht und begrenzte Gestalten hervorbringt. Was Umfang und Ausdehnung aufweist, ist das Gemüt, und eben das Gemüt gibt anderem den Umfang und die Ausdehnung. Grenze

und Umriß entspringen dem Gemüt. Das Gemüt ist nicht verschieden vom höchsten Wesen, so wenig wie Gold, das, zu einem Schmuckstück geformt, Gestalt und Umfang, Grenze und Umriß aufweist, deswegen etwas anderes ist als Gold. Das Gemüt ist eine wunderbare, geheimnisvolle Kraft (shakti) des höchsten Wesens. Erst wenn das Gemüt aufgestanden ist, treten Gott, die Welt und die Seelen hervor. Liegen wir aber in tiefem Schlaf, so gewahren wir keines von diesen dreien, — das ist die wunderbare Kraft Gottes. Aber wenngleich wir alle diese nicht gewahren, sind wir doch gewahr, daß wir im Schlafe existiert haben. Erhebt sich das Gemüt wieder, so erwachen wir aus dem Schlaf. Bewußtsein und Bewußtlosigkeit gibt es nur in bezug auf das Gemüt. Im Wachzustand setzen wir uns mit dem Gemüt gleich. Wenn wir jetzt das wahre Selbst hinter dem Gemüt ergründeten, dann würden diese Grenzen, die das Gemüt setzt, nicht bestehen. Was für Grenzen gäbe es für uns im tiefen, traumlosen Schlaf?

Der Schüler: Keine Grenzen, von denen ich wüßte.

Der Meister: Das, was dir sagt: «im tiefen Schlafe wurde ich nichts gewahr», ist auch das Gemüt. Im tiefen Schlafe bist du eins mit deinem wahren Selbst. Was in den Zwischenzeiten — im Traumschlaf und im Wachzustand — erscheint, verschwindet auch wieder. Das Selbst aber verharrt: im tiefen Schlaf wie in Traum oder Wachen. Das Selbst ist das Substrat von Wachzustand und Traumschlaf. Die verschiedenen Zustände: Tiefschlaf, Traumschlaf und Wachzustand, bestehen nur für das Gemüt; auch Trance und Bewußtlosigkeit existieren nur für das Gemüt und affizieren das Selbst nicht.

Der Schüler: Meister, willst du damit sagen, es sei kein Unterschied zwischen dem Dichter, dem Künstler, dem Schreiber und dem Ingenieur?

Der Meister: Das Unterscheidende liegt rein im Gemüt; die Unterschiede bestehen auf Grund der unbewußten, ungewollten Anlagen aus früheren Leben her (vâsanâ), die den einzelnen wie ein erinnerungsreicher Duft durchtränken und die Keime seines

Schicksals bilden. Nicht zwei Individuen sind einander gleich, eben auf Grund dieser Voraussetzungen oder Bereitschaften (vâsanâ). Das unwissende Gemüt ist wie eine lichtempfindliche Platte und nimmt die Bilder der Dinge auf, wie sie erscheinen; aber das Gemüt des Weisen ist wie ein reiner Spiegel.

Der Schüler: Ist das der Meister?

Der Meister: Wer ist der Meister? Du denkst: hier ist ein Meister. Du siehst den Leib des Meisters; aber wie begreift der Meister sich selber? Er ist das «Selbst», der «Ātman». Er sieht jedermann als sich selber. Nur wenn es eine Welt abseits und außerhalb von ihm selber gäbe, könnte er eine Welt sehen. Wenn das Selbst mit der Welt gleichgesetzt ist, — wo ist da die Welt? Dann hat es keine Weltschöpfung, keinen Weltuntergang, keinen Weltbestand gegeben. Das, was ist, ist immer das «Selbst» (âtman). Das Selbst erscheint einem jeden nach seinem Standpunkt, entsprechend der Reifestufe seines Gemüts, und wenn du weiter und weiter fortschreitest, werden dir solche Zweifel nicht kommen. — Was existiert, ist Bewußtsein. Bewußtsein und Existenz sind nicht voneinander verschieden. Existenz ist Bewußtsein, reines absolutes Bewußtsein. Du sagst: «ich bin mir meines Lebens bewußt» usw.; aber reines Bewußtsein ist jenseits von allem. Es ist absolutes Bewußtsein. Es geht dabei nicht um den Übergang von Unbewußtsein zum höchsten, reinen Bewußtsein. Du läßt beides hinter dir: Selbstbewußtsein und Unbewußtsein, und wirst deiner natürlichen Bewußtheit inne, die reines Bewußtsein ist.

Der Schüler: Es heißt: die Wirklichkeit der Welt ist falsch, ein Wahn, eine Mâyâ, — aber wir sehen die Welt alle Tage. Wie kann sie falsch sein?

Der Meister: Mit «falsch» ist gemeint, daß die Vorstellung «Welt» eine fälschliche Übertragung oder Zuschreibung auf das wirklich Zugrundeliegende darstellt, wie wenn einer den Eindruck «das ist eine Schlange» im Dunkeln auf einen Strick überträgt und ihm «Schlange» als sein Wesen zuschreibt. Die Welt ist «Mâyâ».

Der Schüler: Was heißt «Mâyâ»? Wahn, Illusion?

Der Meister: «Mâyâ» ist, wenn du nur das Eis siehst, und nicht das Wasser im Eis. Wenn darum einer davon redet, «das Gemüt zu töten oder zu vernichten», so hat das keinen Sinn, denn im Grunde ist das Gemüt Stück und Teil des Selbst (wie das Eis auf dem Wasser). Im Selbst beruhen, dem Selbst innesein bedeutet Erlösung (mukti) und Freiwerden von Mâyâ. Aber Mâyâ ist keine für sich selbst bestehende Wesenheit; Mangel an Licht heißt Dunkel; Mangel an Wissen, Erkenntnis, Erhellung usw. heißt Nichtwissen, Ahnungslosigkeit, Wahn oder Mâyâ.

Der Schüler: Was ist «Sammlung» (samâdhi)?

Der Meister: «Sammlung» ist, wenn das Gemüt mit dem Selbst vereinigt ist. Geschieht das in Dunkelheit, so ist das tiefer, traumloser Schlaf (nidrâ) und ist Einfaltung des Gemüts in Nichtwissen. Geschieht diese Einfaltung aber in bewußtem oder wachem Zustand, dann heißt sie Sammlung (samâdhi). Samâdhi ist ständiges Dem-Selbst-Innesein in wachem Zustand; nidrâ oder Tiefschlaf ist auch Dem-Selbst-Innesein, aber dabei ist das Wach- oder Selbstbewußtsein äußerst schwach, in Samâdhi dagegen ist der Wachzustand nicht vermindert. In eingeborener Sammlung (sahaja samâdhi) ist die Vereinigung von Gemüt und Selbst eine fortwährende.

Der Schüler: Was ist die «vollkommene, wandellose Sammlung» (kevala-nirvikalpa samâdhi), und was ist die «eingeborene, wandellose Sammlung» (sahaja nirvikalpa samâdhi)?

Der Meister: Die Einfaltung des Gemüts in das Selbst, aber nicht seine Vernichtung ist die «vollkommene, wandellose Sammlung». Ihr stehen vier Hindernisse entgegen: die Unstetigkeit des Gemüts des Odems (prâna), des Leibes und der Schau. Bei der «vollkommenen, wandellosen Sammlung» macht man sich nicht von den «vâsanâs» frei, den Keimen aus früheren Leben, die als Bereitschaften zu Gegenwärtigem und Künftigem keimhaft in uns wirksam sind, und erreicht daher nicht Erlösung. Nur wenn diese latenten Bereitschaften (sanskâra) zu weiterem Leben vernichtet sind, kann man Erlösung erlangen.

Der Schüler: Wann kann man «eingeborene Sammlung» üben?

Der Meister: Schon von Anbeginn an. Wenn einer die «vollkommene, wandellose Sammlung» Jahre hindurch betreibt und die «vasanâs» nicht ausgerodet hat, wird er nicht Erlösung erlangen.

Der Schüler: Die Leute sagen, daß auch einer, der im Besitz der erlösenden Erkenntnis ist (jñânin), nicht frei von den Wirkungen des angesponnenen Karman aus früheren Leben wird, das sich noch abspinnen und an ihm erfüllen muß.

Der Meister: Allerdings. Anderen Menschen erscheint es so, als ernte er noch die Früchte seines Karman aus früheren Leben ab: er ißt wie sie, er schläft wie sie und leidet wie sie unter Unpäßlichkeiten seines Leibes. Das sind Nachwirkungen, die ausschwingen, wie wenn ein Ventilator noch weiterkreist, nachdem der Motor schon abgestellt ist. Aber im Besitz der Erkenntnis wird er davon nicht wirklich betroffen und meint nicht, daß er die Freuden und Leiden davon an sich erfährt, weil er gar nicht mehr auf den Gedanken kommt, er sei ihr Träger oder Täter.

*

Der Schüler: Ich bin willens geworden, meine Stellung in der Welt aufzugeben und mein Leben fortan ganz zu deinen Füßen zu verbringen, Erhabener!

Der Meister: Der Erhabene ist immer bei dir. Er ist in dir, und du selbst bist der Erhabene. Damit du dessen inne wirst, brauchst du nicht auf Stellung und Beruf zu verzichten und aus Heim und Familie davonzugehen. Weltentsagung meint nicht, daß einer sichtbar das gewohnte Leben mit Heim und Familienbanden abstreift, aber daß er Wünschen und Neigungen und dem Hängen an den Dingen entsage. Gib deinen Beruf nicht auf; aber ergib dich IHM, der aller Welt Last trägt. Wer Wünschen und Neigungen entsagt, taucht sich ins Herz der Welt und breitet seine Liebe über das All aus. «Ausbreitung der Liebe» und «Hingebung» wären schicklichere Worte für einen wahren Frommen, der sich Gott weiht, als

«Entsagung»; denn wer den Banden entsagt, die ihn unmittelbar umfangen, breitet das Band der Hingebung und Liebe weithin über die Welt aus, jenseits aller Grenzen von Kaste, Bekenntnis und Rasse. Wer als weltverzichtender Asket seine Kleider abwirft und von zu Hause wegläuft, tut es nicht, weil er die Seinen nicht lieb hat, sondern weil seine Liebe sich auf alle anderen ringsum ausbreitet. Überkommt es ihn, daß seine Liebe weit wie die Welt wird, so empfindet man es nicht so, daß er von zu Hause wegläuft; vielmehr löst er sich ab wie eine reife Frucht vom Baume. Vorher aber wäre es Torheit, Heim und Beruf im Stiche zu lassen.

Der Schüler: Kann jeder Gott schauen?

Der Meister: Ja.

Der Schüler: Kann ich Gott schauen?

Der Meister: Ja.

Der Schüler: Wer ist mein Führer, um Gott zu schauen? Bedarf ich keines Führers?

Der Meister: Wer war dein Führer, um meine Einsiedelei zu schauen? Dank wessen Führung schaust du alle Tage die Welt? Gott ist dein Selbst, jenseits von Leib, Gemüt und Geist. Wie du selbst imstande bist, die Welt zu schauen, so wirst du auch imstande sein, dein eigenes Selbst zu schauen, wenn du mit heiligem Ernste darum ringst, — das Selbst allein ist dein Führer auf dieser Fahrt nach der Wahrheit.

Der Schüler: Wenn ich das Göttliche unter einem bestimmten göttlichen Namen und unter einer bestimmten Gottesgestalt verehre, rührt mich oft der Zweifel an, ob ich nicht unrecht daran tue, als wollte ich dem Grenzenlosen Grenzen ziehen und dem Gestaltlosen Gestalt geben. Zugleich fühle ich, daß ich meiner Andacht zum Göttlichen jenseits aller Gestalt untreu werde.

Der Meister: Was ließe sich dagegen sagen, daß du das Göttliche unter einem seiner Namen und in einer seiner Gestalten verehrst, solange du selbst auf einen Namen hörst? Verehre das Göttliche, verehre es gestalthaft oder gestaltlos, bis du begreifst, daß du selber es bist!

III.

DIE KLEINEN GESPRÄCHE

Zweifel des Anfangs

Der Schüler: Du sagst, man kann die Wirklichkeit des Selbst erleben, wenn man ihm nachfragt. Was hat es mit diesem Fragen auf sich?

Der Meister: Du bist Gemüt und meinst, du seiest dein Gemüt. Das Gemüt besteht ganz und gar in Regungen, — in Gefühlen, Gedanken und Vorstellungen. Aber hinter all diesen einzelnen Regungen ist eine umfassende: «Ich», die ist dein Selbst. Dieses «Ich» mag die «erste Regung» heißen. Halte dich an diese «Ich»-Regung und befrage sie, um herauszubekommen, was sie besagt, Wenn dieses Fragen dich ganz erfaßt, kommen keine anderen Regungen in dir auf.

Der Schüler: Wenn ich das tue und mich an mich selber hefte, nämlich an meine «Ich»-Regung, so ist ein ständiges Kommen und Gehen anderer Regungen; frage ich aber mich selber, «wer bin ich?», so kommt mir keine Antwort. Dieser Zustand bedeutet doch die «rechte Übung» (sâdhanâ) oder das «Verharren im Selbst» (âtma-nishtâh): Erhoben- und Entrücktsein ins Selbst — nicht wahr?

Der Meister: Diesen Irrtum hegen viele. Wenn du ernstlich dem Selbst nachfragst, schwindet die «Ich»-Regung als Regung, und ein anderes aus den Tiefen rührt dich an: das ist nicht mehr das Ich, das zu fragen anhob.

Der Schüler: Was ist aber dieses andere?

Der Meister: Das ist das wahre Selbst, der Sinngehalt, der mit dem «Ich» gemeint wird. Es ist nicht das Ich, — es ist das Höchste Wesen selbst.

Die Regungen verwerfen

Der Schüler: Du hast oft gesagt: man muß die andern Regungen verwerfen, wenn man nach dem Selbst zu fragen beginnt. Aber der Regungen ist kein Ende: verwirft man die eine, so steigt eine andere herauf, — da ist kein Ende abzusehen.

Der Meister: Ich sage nicht, daß man fort und fort seine Regungen verwerfen soll. Halte dich an dich selber, sag innerlich «Ich», und wenn deine Aufmerksamkeit dich an diese «Ich»-Vorstellung fesselt, so sind andere Regungen und Vorstellungen verworfen, — sie verschwinden ganz von selbst.

Der Schüler: So brauche ich Regungen nicht zu verwerfen?

Der Meister: Nein, — aber es mag eine Zeitlang notwendig sein. Du meinst, da sei kein Ende abzusehen, wenn du fort und fort jede Regung oder Vorstellung, jeden Gedanken verwirfst, sobald sie aufsteigen? Dem ist nicht so. Da ist ein Ende: wenn du wachsam bist und dich streng bemühst, jede Regung, die in dir aufsteigt, zu verwerfen, wirst du bald bemerken, daß du damit tiefer und tiefer ins Innere deines eigenen Wesens dringst und daß kein Anlaß mehr besteht, dich zu mühen, Regungen und Vorstellungen zu verwerfen.

Der Schüler: So wäre es möglich, ohne Anstrengung und Anspannung zu sein?

Der Meister: Nicht nur das, — es wird dir unmöglich, jenseits einer bestimmten Grenze dich anzuspannen.

Der Schüler: Erleuchte mich weiter: soll ich versuchen, mich zu keiner Anspannung anzustrengen?

Der Meister: Anfangs ist dir nichts ohne Anspannung möglich. Kommst du tiefer, ist dir keine Anspannung möglich.

Erkenntnis und Gnade

Der Schüler: Dann mag ich also aller Hilfe von außen entraten und ganz allein aus eigener Kraft und Anspannung zur tieferen Wirklichkeit gelangen?

Der Meister: Gewiß. Aber darin, daß dieses Fragen nach dem Selbst von dir Besitz ergriffen hat, offenbart sich greifbar die göttliche Gnade. Sie leuchtet in deinem Herzen auf, in deinem inneren Wesen, dem wahren Selbst. Sie zieht dich von innen. Du mußt dich bemühen, von außen hineinzukommen. Dein Bemühen ist das

«unterscheidende Erkennen» (vichâra), das nach dem Selbst fragt; die tiefe Bewegung innen ist Gnade. Darum sage ich: kein wahrhaftes Erkennen ohne Gnade, und keine Gnade, die wirksam wäre, wo kein Bemühen um Erkenntnis ist. Beide bedürfen einander.

Der wahre Lehrer

Der Schüler: Du hast einmal gesagt: Ohne die Gnade eines wahren Lehrers (sad-Guru) gelangt man nicht zum Selbst, — was meinst du eigentlich damit? Wer ist dieser Guru?

Der Meister: Von der Ebene des Pfades der Erkenntnis her gesehen, ist der höchste Stand des Selbst der wahre Lehrer. Dieser reine Stand des Selbst ist verschieden vom ichhaften Selbst, mit dem du dich selber bezeichnest.

Der Schüler: Aber wenn es die reinste Gestalt meines eigenen Selbst ist, — in welchem Sinne meinst du es dann, daß ich nicht ohne die Gnade eines wahren Guru zu ihm gelangen kann?

Der Meister: Das «Ich-Selbst» ist der «jîva», der «Lebensfunke», der die Individuation wirkt. Er ist verschieden vom «Herrn des Alls» (sarveshvara). Wenn der Jîva in selbstloser Hingabe sich dem Herrn naht, nimmt dieser gnädig Gestalt und Namen an und zieht den Jîva an sich, — davon heißt es: Der Guru ist niemand anders als der Höchste Herr, er ist die menschhafte Verleibung der göttlichen Gnade. Der wahre Guru ist Gott selbst.

Der Schüler: Aber einige Menschen haben keinen menschlichen Guru gehabt.

Der Meister: Wohl wahr. Einigen großen Seelen offenbart sich Gott als Licht ihres inneren Lichtes.

Der Schüler: Und was ist wahre Hingabe (bhakti)?

Der Meister: Alles, was ich tue oder mich tun sehe, ist in Wahrheit Wirken des Herrn, nichts gehört eigentlich mir. Ich bin da, um dem Herrn zu dienen. Dieser Geist der Dienstwilligkeit ist höchste Hingabe (parâ bhakti), und der hingebend Gläubige sieht das Höchste Wesen als den Herrn allem und jedem inne. Ihn mit Gestalt

und Namen verehren, führt über alle Gestalten und Namen hinaus. Gläubige Hingabe mündet in höchste Erkenntnis. Auch wenn sie anfangs von weltlichen Wünschen befeuert ist, vergeht sie nicht, wenn diese Wünsche in Erfüllung gehen. Sie wächst in stetem Glauben und reift zur letzten Erfahrung höchster Wirklichkeit.

Der Schüler: Und was ist daneben der Pfad der Erkenntnis (jñâna)?

Der Meister: Wer ihn wandelt, streift das Ich von sich und nimmt seinen Stand im letzten Gewahrsein des Selbst.

Der Schüler: Wie kann man sagen, Hingabe (bhakti) und Erkenntnis (jñâna) führen beide zum gleichen Ziel?

Der Meister: Wie kann man's nicht sagen? — Beide Pfade führen zum Stande höchster Stille (mauna), der jenseits alles Begreifens ist.

Das Selbst innen wartet

Der Schüler: Du sagst oft, «das All ist nicht ohne dich» oder «alles ist von dir her» und «was ist außer dir?» — das macht mich wirr. Die Welt war da, ehe ich geboren ward, sie wird nach meinem Tode sein, wie sie den Tod aller überdauert hat, die einst am Leben waren wie jetzt ich.

Der Meister: Sagte ich je, die Welt sei da, weil du da bist? Aber ich fragte dich: was ist außer deinem Selbst? Dabei mußt du verstehen, daß mit deinem Selbst nicht dein Leib, weder der stofflich greifbare noch der ungreifbare feine Leib gemeint ist. Ferner laß dir gesagt sein, wenn du einmal das Selbst erkannt hast, in dem aller Gehalt beschlossen ist, auch die Idee deiner selbst und anderer deinesgleichen und die Idee der Welt, — dann erfährst du die Wahrheit, daß es eine Wirklichkeit gibt, ein höchstes Wahres: das Selbst aller Welt, die du gewahrst; das Selbst aller Selbste: «parama âtman», das höchste Ewige, verschieden vom Jîva, dem vergänglichen Ich-Selbst. Du darfst das Ich-Selbst oder das leibliche Ich nicht für den Ātman nehmen.

Der Schüler: Meinst du damit: der Ātman ist Gott?

Der Meister: Du berührst einen schwierigen Punkt. Das unterscheidende Fragen nach dem Selbst (vichâra) ist als Verfahren von der Betrachtung «Ich bin Shiva» (d.h. «Ich bin Gott»: Shivo 'ham) oder «Ich bin ER» (so 'ham) verschieden. Ich unterstreiche das Erkennen des Selbst; denn du bist allererst mit dir selbst befaßt, ehe denn du dazu übergehen kannst, die Welt und ihren Herrn zu erkennen. Die Betrachtung «Ich bin ER» oder «Ich bin das Brahman» ist mehr oder weniger eine gedankliche Meditation. Aber das Fragen nach dem Selbst, das ich lehre, ist ein unmittelbares Verfahren und ist in der Tat dieser Meditation überlegen. Denn sobald die Strömung dieses Fragens dich erfaßt und du immer tiefer hinein gelangst, erwartet dich das wahre Selbst und zieht dich an sich, und was sich dann vollzieht, das vollzieht ein anderes an dir, und du hast keine Macht darüber. In diesem Geschehen schwinden alle Zweifel und Erörterungen von selber, wie im Schlafe die Sorgen des Tages verschwinden.

Der Schüler: Welche Gewißheit gibt es, daß ein anderes uns erwartet und willkommen heißt?

Der Meister: Wessen Seele genugsam entfaltet und reif (pakvin) ist, der durchdringt sich von selbst mit dieser Gewißheit.

Der Schüler: Wie geschieht diese Entfaltung?

Der Meister: Darauf gibt es mehr als eine Antwort, — aber wie immer sie begonnen hat, ernstliches Fragen nach dem Selbst fördert sie.

Der Schüler: Das heißt doch, sich im Kreise drehen: «Ich bin zur Reife entfaltet und daher reif zum Fragen, — das Fragen aber hilft zur Reife entfalten.»

Der Meister: In solchen Sackgassen verrennt das Denken sich immer: es will zu seiner Beruhigung eine Theorie. Wer aber ernstlich Gott nahekommen oder sein eigenes, wahres Wesen ergründen will, braucht im Grunde keine Theorie. Die heiligen Lehren nennen übrigens viele Verfahren, und gewiß ist der Umgang mit großen Menschen, mit erhabenen Seelen eine wirksame Hilfe.

Das Fragen — kein Denkvorgang

Der Schüler: Wenn ich ohne Unterlaß Regungen des Denkens verwerfe, — kann das unterscheidendes Fragen (vichâra) heißen?

Der Meister: Es mag ein Schritt dazu sein. Aber das wirkliche Fragen hebt an, wenn du dich an dein Selbst heftest, und ist schon jenseits der Denkbewegungen, jenseits der Wellen des Denkens.

Der Schüler: Dieses Fragen ist also kein Denkvorgang?

Der Meister: Nein, es ist ein inneres Sondern, ein inneres Suchen.

Der Schüler: Es ist also eine Art innere Schau (dhyâna)?

Der Meister: Es ist ein Festhalten an einem Stande, der unberegt von Denkvorgängen ist, ein gesammeltes Bemühen (abhyâsa) oder Bestreben (sâdhanâ): du bist wachsam. Aber dieser Zustand wird immer mächtiger und tiefer, wenn alle Anstrengung und alles bewußte Bestreben dich verlassen, — das ist der Stand erreichter Vollendung (ârûdha-siddhi).

Vollkommene Erkenntnis — keine Untätigkeit

Der Schüler: Kann einer, der die Vollendung (siddhi), wie du sie beschreibst, erlangt hat, sich bewegen, handeln und reden?

Der Meister: Warum nicht? Meinst du, die Wirklichkeit des Selbst erleben, heißt zu Stein werden oder zu nichts?

Der Schüler: Ich weiß nicht; aber es heißt, der höchste Stand sei, sich von aller Tätigkeit der Sinne, allen Gedanken und Regungen und allen Erfahrungen des Leibes zurückzuziehen.

Der Meister: Wenn dem so wäre, — wo wäre da ein Unterschied zwischen diesem Stand und tiefem Schlaf? Weiter: wäre es ein Stand noch so erhaben, der käme und schwände und daher dem Selbst nicht naturhaft und eigen wäre, — wie könnte er die ewige Gegenwart des Höchsten Selbst darstellen, das auf allen Ebenen besteht und sie alle übersteht? — Wahr ist: dieser Zustand ist für manche unabweislich, als zeitweilige Phase auf ihrem Gange zur Vollendung (sâdhanâ) oder als ein Zustand, der bis ans Ende ihres

Lebens dauert, wenn das der Wille des höchsten Wesens ist oder die Folge ihres angesponnenen (prârabdha) Karman, dessen Frucht sie ernten müssen. Jedenfalls kann man das nicht den höchsten Stand nennen. Von großen Wesen, Erlösten (mukta) und Vollendeten (siddha) heißt es: sie waren sehr tätig, und waren in Wahrheit tatlos. Der Höchste Herr, der Geist, der über dem All waltet und seinen Gang leitet, ist gewiß nicht in diesem völlig untätigen Stande. Sonst könnte man sagen, daß Gott und die Erlösten (mukta-purusha) nicht den höchsten Stand erreicht haben.

Der Schüler: Aber du hast immer großen Nachdruck auf Stillsein (mauna) gelegt.

Der Meister: Ja, — aber Stillsein bedeutet nicht Verneinung des Tätigseins oder trägen Stillstand. Stille ist nicht bloße Verneinung von Gedanken und Regungen, sondern etwas Positiveres, als du dir vorstellen kannst.

Der Schüler: Die Stille ist unvorstellbar?

Der Meister: Ja. Solange du mit dem eilenden Winde dahinfährst, wirst du sie nicht erlangen. Die Stille des Selbst ist allgegenwärtig. Sie ist höchster Friede, Schweigen, reglos wie ein Fels, der alle Regungen alles Tätigseins auf seiner Oberfläche trägt. In dieser schweigenden Stille wurzelt Gott, wurzeln die Erlösten.

Versenkung

Der Schüler: Und was ist Versenkung (samâdhi)?

Der Meister: Der Yoga kennt mehrere Formen von Entrückung, und es gibt mancherlei Arten von Versenkung. Aber die Versenkung, die ich lehre, ist von eigener Art. Sie ist naturhaft und entsteht von selbst (sahaja samâdhi). Zunächst erreichst du vollkommene Sammlung (samâdhâna), du verharrst still und gesammelt, auch wenn du tätig bist; da erlebst du, daß es dein tieferes Selbst innen ist, das sich bewegt, du handelst und denkst unberührt von allem, was du tust, sprichst oder denkst. Du fühlst keine Bekümmernis, Beklemmung oder Sorge; denn du wirst gewahr, daß nichts

dich, dein Ich, berührt, — alles geht von einem Wesen aus, mit dem du dich vereint weißt.

Der Schüler: Wenn diese Versenkung, die von selbst erwächst, der höchste erwünschte Zustand ist, so bedarf es nicht der «unterschiedslosen Versenkung» (nirvikalpa samâdhi), in der die Unterschiede zwischen Wahrnehmendem, Wahrgenommenem und Wahrnehmen und das Bewußtsein überhaupt verschwinden?

Der Meister: Die «unterschiedslose Versenkung» des Râja-Yoga hat ihren Wert. Aber im Yoga der Erkenntnis (jñâna) ist dieser von selbst erwachsende Stand (sahaja sthiti), dieses «Ruhen in sich selbst, das sich von allein einstellt» (sahaja nishthâ), schon der Stand der «unterschiedslosen Versenkung». Denn in diesem Stande ist das Gemüt jenseits aller Zweifel, das Denken schwingt nicht mehr zwischen Gegensatzpaaren von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, es vollzieht keine Unterscheidung (vikalpa) irgendwelcher Art. Es ist der Wahrheit gewiß, es fühlt die Gegenwart des Wirklichen. Auch wenn es tätig rege ist, weiß es sich rege im Wirklichen: dem Selbst, dem höchsten Wesen.

Ist Brahman jenseits?

Der Schüler: Das widerspricht anscheinend den bekannten Aussagen, «das Selbst ist jenseits des Denkens», «das Denken ist unfähig, Brahman zu erkennen» und «Brahman ist jenseits von Gedanken und Rede» (a-vân-mânasa-gocara).

Der Meister: Daher heißt es, das Denken ist zwiefältig: ein höheres, reines, und ein niederes, unreines. Das unreine Denken (oder Gemüt) kann nicht erkennen, aber das reine vermag es. Das soll nicht heißen, das reine Denken ermesse das unermeßliche Selbst, das Brahman, — es bedeutet: das Selbst gibt sich dem reinen Denken und Gemüt zu erfühlen, daß du auch inmitten deiner Gedanken seine Gegenwart fühlen kannst; du erlebst die Wirklichkeit, daß du eins bist mit dem tiefen Selbst, und die Wellen der Gedanken gleiten nur über die Oberfläche dieser Tiefe.

Der Schüler: Das bedeutet «Schwinden des Denkens» (manonâsha) oder «Schwinden des Ich-Gefühls» (ahamkâra-nâsha); aber die Vernichtigung von Denken und Ich, von der du sprichst, ist also keine völlige?

Der Meister: Ja. Das Gemüt klärt sich von seinen Unreinigkeiten und wird klar genug, die Wahrheit zu spiegeln: das wahre Selbst. Das ist unmöglich, solange das Ich tätig ist und auf Selbstbehauptung drängt.

Die Zuflucht innen

Der Schüler: Wenn jemand dich etwas fragt, sagst du immer: «erkenne vorerst: wer ist es, dem der Zweifel kommt?» oder «bezweifelt einer den Zweifelnden?» und «erkenne dich selbst, ehe du von anderen zu reden anhebst», — damit schwingst du wahrhaftig die Brahman-Waffe, die höchste aller göttlichen Wunderwaffen, in deiner Hand gegen den Fragenden, und ich...

Der Meister: Ja, — und was möchtest du sagen?

Der Schüler: Sei so gut und steige in unsere Ebene herunter und behebe unsere Zweifel. Du kannst unseren Stand begreifen, — wir nicht den deinen. Du bist so hoch erhaben und fern wie wir tief unten. Wenn du willst, kannst du zu uns kommen, wir aber nicht zu dir.

Der Meister: Was suchst du?

Der Schüler: Es heißt, das Selbst ist allerwärts, Brahman ist allgegenwärtig. Es ist jenseits und ist zugleich das Selbst. Wenn mein Selbst Brahman ist, sollte ich überall sein. Aber ich habe das Gefühl, daß ich in meinem Leibe stecke und auf ihn beschränkt bin, und auch wenn ich von ihm verschieden bin, bleibe ich doch unzertrennlich von ihm. So bin ich auch unzertrennlich von meinem Gemüt; auch das Ich scheint ein Teil meines Gemüts zu sein. Und wo wären Denken und Gemüt ohne das Hirn? Jedenfalls kann ich mir nicht vorstellen, daß ich ohne Denken oder ohne das Hirn existierte, das doch ein Teil meines Leibes ist.

Der Meister: Endest du? — Zweifel enden nie. Ist einer behoben, so steigt ein neuer auf. Es ist, als wollte einer die Blätter eines Baumes einzeln abpflücken, und wenn alle Blätter abgezupft sind, wachsen neue nach. Man muß den Baum entwurzeln.

Der Schüler: Was soll ich tun? Ist es unrecht, zu denken und Zweifel zu äußern?

Der Meister: Nein. Die einzig sichere Abhilfe ist, zu erkennen: wer zweifelt. Keiner bezweifelt den, der da zweifelt...

Der Schüler: Das habe ich befürchtet, — das macht mich mundtot.

Der Meister: Nein, ich will dir zu Hilfe kommen. Nimm an, ich gäbe dir eine Antwort, — würde sie alle deine Zweifel zur Ruhe bringen? — Du sagst, du seiest der Leib, seiest Gemüt und Denken usw. Was ist das Denken, von dem du sagst, es sei dein Selbst? Du sagst: es umgreift alle deine Vorstellungen und Gedanken, einschließlich so mancher Fähigkeiten; dein «Ich» ist ein Teil dieses Denkens und das Denken ein Teil des Leibes, — meinst du nicht so?

Der Schüler: Ich sage nicht, dem ist so, — aber ich habe das Gefühlt, daß dem so sei.

Der Meister: Gut, — laß uns weitergehen. Du sagst, du seiest das Denken. Das Denken wohnt im Hirn oder ist mit ihm gleich. — Du gibst zu: es wohnt im Hirn. Zugleich sagtest du, du seiest von ihm verschieden, aber nicht von ihm getrennt, — nicht wahr? Dann sollen in unserm Leibe alle unserer Gedanken, Empfindungen und Leidenschaften, unsere Neigungen, Antriebe und Ahnungen wohnen, — kurz alles, was wir fühlen, denken und wissen. Wo soll das Ich wohnen, wenn es eine Idee, ein Gedanke oder Gefühl ist?

Der Schüler: Gefühle, Empfindungen usw. wohnen, d. h. sie kommen alle aus dem Leibe, aus dem Nervensystem; das Denken aber haust im Hirn und wird sie gewahr.

Der Meister: Nimmst du also das «Ich» als Teil des Denkens, so läßt du es im Hirn wohnen. Aber ich sage dir: das Ich ist tatsächlich ein sehr wesentlicher Teil des Denkens; es weiß sich aber von ihm verschieden und bedient sich seiner.

Der Schüler: Das gebe ich zu.

Der Meister: Das «Ich» ist ein Urgedanke, ein innerstes Gefühl, ein seiner selbst unmittelbar gewisses Erlebnis, ein Selbstgewahrsein, das auch im traumlos tiefen Schlaf fortbesteht, wenn das Denken nicht mehr wie im Wachsein rege ist. Dann muß das «Ich» nach deiner Meinung nicht im Hirn, aber im Leibe wohnen?

Der Schüler: Wo wohnt es?

Der Meister: Das mußt du selber herausfinden. Aber wenn du den Leib in Stücke sezierst, wirst du es nicht finden.

Der Schüler: Wie denn? — soll ich das Denken sezieren?

Der Meister: Ja, — sofern du Denken bist, mußt du dich selbst sezieren und finden, wo du — dein Ich — steckt. Das meine ich mit «Erkenne dich selbst».

Der Schüler: Aber gibt es wirklich einen Ort, eine Mitte für das Ich?

Der Meister: Ja, — die Mitte des Selbst, in die das Denken sich im Schlafe zurückzieht und von seiner Tätigkeit im Hirn. Es ist das Herz, aber ein anderes Herz als jenes pochende Blutgefäß, und ist auch nicht das «Anâhata Chakra» in der Mitte der Brust, das vierte der sechs Lotoszentren, von denen der Kundalinî-Yoga handelt.

Der Schüler: Wo ist es dann? — Vielleicht werde ich das einmal wissen. Wenn es aber diese Mitte des Selbst im Leibe gibt, — warum heißt es dann, das Selbst (âtman) sei Brahman: allgegenwärtig, alldurchdringend?

Der Meister: Zunächst beschränke dich auf das Selbst, das in deinem Leibe wohnt, und finde es. Dann magst du über Brahman, die Allgegenwart, nachsinnen.

Was ist mein Selbst?

Der Schüler: Ich möchte wissen, was dieses «Herz» ist und wo es ist, — aber vorher sollst du mir einen Zweifel klären: ich kenne meine eigene Wirklichkeit nicht; mein Wissen stößt sich an den Grenzen seiner Unvollkommenheit. Du sagst, «Ich» bedeute das

Selbst (âtman). Aber vom Ātman heißt es, er sei immer seiner selbst gewahr, indes ich meiner selbst nicht gewahr bin...

Der Meister: Das ist ein Irrtum der vielen. Was du dein Selbst nennst, ist nicht das wahre Selbst, das nicht geboren wird noch stirbt.

Der Schüler: Damit willst du sagen, was ich mein Selbst nenne, ist der Leib oder ein Teil meines Leibes?

Der Meister: Aber der Leib ist Stoff, ist ungeistig-dumpf (jada); er erkennt nicht, sondern ist nur Gegenstand des Erkennens.

Der Schüler: Wenn ich aber weder «âtman» bin, das «Selbst», noch «an-âtman», das «Nichtselbst»...

Der Meister: Ich will dir weiterhelfen. Zwischen Geistigem und Stofflichem, zwischen Denken und Leib ersteht ein Etwas, das sich «Ich-Wesen», «Ich-Machen» (ahamkâra) nennt: das «Ich-Selbst», der «jîva» oder Lebensfunke. Was du dein Selbst nennst, ist dieses «Ich-Selbst»: verschieden vom Selbst, das ewig seiner selbst inne ist, und verschieden vom bewußtlosen Stoff; dabei hat es aber gleichermaßen teil am geistig Lebendigen (cetana) wie am leblos Stofflichen (jada).

Der Schüler: Wenn du sagst, «Erkenne dich selbst», meinst du also, ich soll dieses «Ich-Selbst» erkennen?

Der Meister: Aber in diesem Augenblick, da das «Ich-Selbst» sich selbst zu erkennen unternimmt, wandelt sich sein Wesen; es fängt an, immer weniger teilzuhaben am stofflich Leblosen, denn es wird mehr und mehr von der Bewußtheit des Selbst (âtman) aufgesogen.

Die geheime Stätte des Selbst

Der Schüler: An wen richtest du dein Geheiß, «Erkenne dich selbst»?

Der Meister: An was immer du bist, — dir gebe ich den Rat: «Erkenne dich selbst». Wenn das «Ich-Selbst» die Notwendigkeit fühlt, seinen Ursprung zu ergründen, oder den Antrieb empfindet,

sich über sich selbst zu erheben, dann nimmt es den Rat an und steigt in die Tiefe und entdeckt dort die wahre Quelle der Wirklichkeit seiner selbst. Und indem es so beginnt, sich selbst zu erkennen, endet es damit, das Selbst zu gewahren.

Der Schüler: Du sagtest, das «Herz» sei die Stätte des Selbst?

Der Meister: Ja, es ist eine höchste Stätte des Selbst, daran zweifle nicht: das wahre Selbst wohnt dort im «Herzen» hinter dem Jîva oder «Ich-Selbst».

Der Schüler: Sag mir, ich bitte dich: wo im Leibe ist das?

Der Meister: Mit deinem Denken wirst du das nicht erkennen. Mit deiner Phantasie kannst du es dir nicht vorstellen, wenn ich dir sage: die Stätte ist hier (damit wies der Meister rechts auf seine Brust), — der einzige unmittelbare Weg, es zu erfahren, ist, daß du dir gar nichts vorzustellen versuchst, sondern es selber zu erleben trachtest. Dann erfährst du es und fühlst ganz von selbst, daß die Stätte des «Herzens» hier liegt. In den heiligen Schriften wird sie «hrid-guhâ», die Höhle des Herzens, genannt, tamulisch «Ullam».

Der Schüler: Das habe ich aber noch in keinem Buche gefunden.

Der Meister: Lange, nachdem ich hierher kam, stieß ich in der Mâlayâlam-Übersetzung des «Ashtânga-hridaya» («Herz», d. h. «Quintessenz der achtgliedrigen Wissenschaft»), diesem klassischen Kompendium der Heilkunde (âyurveda), auf einen Vers; in dem war die Rede von der «Stätte der Lebenskraft» (ojas-sthâna): sie sei auf der rechten Seite der Brust gelegen und sei die Stätte des Bewußtseins, des Sichselbergewahrseins (samvid). Aber mir ist keine andere Schrift bekannt, die darauf Bezug nimmt.

Der Schüler: Ist es sicher, daß die Alten diese Stätte als «Herz» bezeichneten?

Der Meister: Ja, das taten sie. — Aber du solltest lieber versuchen, diese Erfahrung zu *haben,* als sie irgendwo mit deiner Vorstellung zu suchen. Niemand braucht zu suchen, wo seine Augen sitzen, wenn er sehen will. Das «Herz» ist immer offen, wenn du wirklich hinein willst; es trägt alle Regungen und Bewegungen in

dir, ohne daß du dessen gewahr wirst. Vielleicht sollte man lieber sagen: das Selbst ist das «Herz» selber, als daß es «im Herzen» sei. Fürwahr, das Selbst ist die Stätte und Mitte selber. Es ist immerdar seiner selbst inne als «Herz», als Selbstgewahrsein. Darum habe ich gesagt: «Herz ist dein Name» (hridayam te nâma).

Der Schüler: Hat noch sonst jemand den Höchsten Herrn als «Herz» angesprochen?

Der Meister: Lange, nachdem ich das gesagt hatte, stieß ich eines Tages auf ein Lied im «Devâram» des heiligen Appar, in dem er den Herrn «ullam», d. h. «Herz», nennt.

Der Schüler: Wenn du sagst, das «Herz» sei höchste Stätte und Mitte des Ewigen Wesens (purusha), des Ātman, dann besagt das, es sei keines der sechs Lotoszentren, die der Kundalinî-Yoga lehrt.

Der Meister: Die sechs Lotoszentren des Yoga von der Tiefe des Leibes aufwärts bis unter die Hirnschale sind ebensoviele Zentren des Nervensystems. Sie bezeichnen verschiedene Stufen, an denen unterschiedliche Kräfte oder Erkenntnisse sich auftun, die zum tausendblättrigen Lotos (sahasrâra) [1] zuhöchst geleiten, in dem die höchste Weltkraft (shakti) wohnt. Aber das Selbst, das den ganzen Gang dieser Kraft, vom tiefsten Lotos hinauf zum höchsten, trägt, wohnt nicht in ihm, sondern trägt das Ganze vom Herzen her.

Der Schüler: Dann ist es verschieden von der sich offenbarenden Weltkraft (shakti)?

Der Meister: In Wirklichkeit gibt es keine Selbstoffenbarung der göttlichen Kraft (shakti) neben dem Selbst her. Das Selbst hat sich in all diese Kraft verwandelt... Wenn sich der Yogin in die höchste Mitte der Entrückung erhebt, in Samâdhi, ist es das Selbst im Herzen, das ihn in diesem Stande trägt, ob er es gewahr wird oder nicht. Wird er es im Herzen gewahr, so erkennt er: auf welcher Ebene, in welchem Stande und an welcher Stätte seines Wesens immer es sich bewegen mag, es ist immer dasselbe Wirkliche, dasselbe «Herz», das eine Selbst, der Geist, der allerwärts zugegen ist, ewig und unwandelbar. Die Tantralehren nennen das «Herz» den «Sonnenkreis» (sûrya-mandala) und den tausendblättrigen Lotos im Haupte (sahasrâra) den Mondkreis (chandra-mandala). Diese beiden Sinnbilder deuten an, wie die «Stätte des Selbst» (âtma-sthâna) und die «Stätte der Shakti» (shakti-sthâna) sich in ihrer Bedeutung zueinander verhalten.

[1] Vgl. zu den Lotoszentren A. Avalon: «Serpent Power» und H. Zimmer: «Indische Sphären», München 1935, S. 123 ff. und Abb. 10.

Wirkliches Erleben und leibliche Erfahrung

Der Schüler: Worin besteht denn der Unterschied zwischen dem Erlösten (mukta) und dem Gebundenen (baddha)?

Der Meister: Vom «Herzen», der Stätte des Selbst, führt eine feine Ader zur Stätte der Shakti (shakti-sthâna), dem tausendblättrigen Lotos im Hirn (sahasrâra). Das Weltkind lebt in seinem Hirn und gewahrt nicht sich selbst im «Herzen». Der in Erkenntnis Vollendete (jñâna-siddha) lebt im «Herzen». Geht er umher und befaßt sich mit Menschen und Dingen, so weiß er: was er sieht, ist nicht verschieden von der einen Höchsten Wirklichkeit, dem Brahman, das er in seinem Herzen als sein eigen Selbst, als seine Wirklichkeit erfährt.

Der Schüler: Und das Weltkind...?

Der Meister: Ich sagte eben: es empfindet die Dinge als außer sich selbst. Es ist gesondert von der Welt und von seiner eigenen, tieferen Wirklichkeit, von der Wahrheit, die es trägt und die alles trägt, und was es rings um sich gewahrt. Wer die höchste Wahrheit seines eigenen Daseins erlebt hat, erlebt, daß sie die eine höchste Wirklichkeit ist, die hinter ihm selbst und hinter der Welt steckt. Er ist des Einen gewiß als des Wirklichen, des Selbst in allen Selbsten und in allen Dingen, des Ewigen Unwandelbaren in allem Vergänglichen und Wandelbaren.

Der Schüler: Du sprichst da in höchsten Tönen des Wissens, — ich aber ging vom Leibe aus: hat der Wissende (jñânin) ein anderes Gefühl von seinem Leibe als der Nichtwissende (ajñânin)?

Der Meister: Allerdings. Wie könnte das anders sein! Das habe ich oft gesagt.

Der Schüler: Dann ist das Wissen (jñâna), von dem die Vedântalehre handelt, vielleicht verschieden von dem, was geübt und erfahren wird. Du sagst oft: der wahre Sinn des «Ich» ist im «Herzen».

Der Meister: Ja, — wenn du tiefer dringst, verlierst du dich gewissermaßen in den abgründigen Tiefen; dann ergreift dich die Wirklichkeit des Ātman, die allzeit hinter dir stand. Es ist ein unablässiges Blitzen des Ichbewußtseins; du kannst es gewahren, fühlen, hören, sozusagen spüren, — das nenne ich das «Sprühen des Ich» (aham-sphûrti).

Der Schüler: Du sagtest, der Ātman sei unwandelbar, in sich selbst strahlend, und zugleich sprachst du von dem unablässigen Blitzen des Ichbewußtseins (aham-sphûrti): das schließt doch aber Bewegung in sich, und Bewegung kann doch nicht das vollkommene Erlebnis bedeuten, das in sich Stille ist?

Der Meister: Was meinst du mit «vollkommenem Erlebnis»? Meinst du: zu Stein werden, zu toter Masse? — Das Sichregen und Sichgebaren des Ich (ahamvritti) ist etwas anderes als das «Sprühen des Ich» (aham-sphûrti), es ist die Tätigkeit des persönlichen Ego; das muß sich selber verloren gehen und dem «Sprühen des Ich» das Feld räumen, das eine ewige Ausdrucksform des Selbst ist. Das «Sprühen des Ich» heißt in der Vedântalehre «Erkennen als Vorgang» (vritti-jñâna). Erleben und Erkennen (jñâna) ist immer ein Vorgang (vritti): das ist der Unterschied zwischen Erkenntnis als Vorgang (vritti-jñâna) oder Erleben einerseits und dem Wirklichen anderseits in seinem Eigenwesen (svarûpa). Das Eigenwesen (svarûpa) ist das Wissen (jñâna) selbst, es ist Bewußtsein. Dieses «Eigenwesen» ist «Sein und Geist» (sat-chit), ist allgegenwärtig, ist immer da und im Besitz seines selbst. Wenn du es erlebst, so heißt das Erleben «Erkennen als Vorgang» (vritti-jñâna). Nur in bezug auf dein eigenes Dasein kannst du von Erleben oder Erkennen (jñâna) sprechen. Wenn wir darum von «Erkennen» oder

«Wissen» (jñâna) sprechen, meinen wir immer «Erkennen als Vorgang» (vritti-jñâna), denn «Wissen in seinem Eigenwesen» ist immer «Erkenntnis» (jñâna) und Bewußtsein schlechthin.

Der Schüler: Das kann ich verstehen, — aber was ist's mit dem Leibe? Wie kann ich «Erkennen als Vorgang» im Leibe fühlen?

Der Meister: Du kannst dich eins fühlen mit dem Einen, das allein wirklich ist: dein ganzer Leib wird reine Kraft, wird zu einem Kraftstrom. Dein Leben wird zu einer Magnetnadel, die ein gewaltiger Magnet an sich zieht, und wie du tiefer und tiefer dringst, wirst du rein eine Mitte, und dann bist du nicht einmal mehr das, denn du wirst reines Bewußtsein, da gibt es keine Gedanken und Bedenken mehr, — die sind schon an der Schwelle zerstoben, — es ist eine Überflutung, du bist nur mehr ein Strohhalm und wirst lebendig verschlungen, aber das ist höchste Lust, denn dabei wirst du eben das, was dich verschlingt. Das ist die Vereinigung von Jîva und Brahman: das Ich verliert sich im wahren Selbst, der Trug endet, die wahre Wirklichkeit ist erreicht.

Der Erlöste und seine Kräfte

Der Schüler: Bislang hatte ich immer große Angst vor der Erlösung (mukti); bis jetzt stellte ich sie mir immer furchtbar vor. Jetzt sehe ich: es ist ein sehr angenehmer Zustand. — Aber was ist es mit den Wunderkräften (siddhi)? Soll man nach ihnen streben oder sind sie der Erlösung entgegen?

Der Meister: Das höchste Wunder (siddhi), das sich vollbringen läßt, ist das Erleben des Selbst, das Aug-in-Aug mit dem Ātman (âtma-sâkshâtkâra); denn wenn du darin einmal die wahre Wirklichkeit erlebt hast, kannst du nie mehr auf den Pfad der Unwissenheit abgleiten.

Der Schüler: Aber was sind die Wunderkräfte?

Der Meister: Es gibt zweierlei wunderbare Kräfte (siddhi), und die eine der beiden Arten kann wohl ein Hemmnis sein auf dem Weg, die Wahrheit zu erleben. Es heißt, daß Zaubersprüche

(mantra), Elixiere voll geheimer Eigenschaften, grausam strenge Askese oder Versenkung (samâdhi) bestimmter Art besondere Kräfte zu verleihen imstande sind; aber das sind keine Hilfen zur Erkenntnis des Selbst, und wenn du sie erlangst, kannst du zugleich in völligem Nichtwissen verharren.

Der Schüler: Und die andere Art?

Der Meister: Das sind Offenbarungen der Kraft und Erkenntnis, die dir ganz natürlich sind, wenn du das Selbst erlebt hast. Es sind Vollkommenheiten (siddhi) als Ergebnisse der üblichen und natürlichen Askese (tapas) eines, der zu seinem Selbst gelangt ist. Sie kommen ganz von selbst, sind gottgeschenkt und entspringen gewissermaßen aus einem eigenen Karman; aber ob sie kommen oder nicht: der Vollendete (siddha) des wahrhaft Wirklichen im höchsten Frieden geborgen, bleibt davon unverstört. Er weiß um das Selbst, und das ist die unerschütterliche Vollendung (siddhi). Aber diese Wunderkräfte (siddhi) kommen nicht, wenn man sie erproben will. Wenn du im Stande der Wirklichkeit des Selbst stehst, wirst du erkennen, was diese Kräfte sind.

Der Schüler: Du hast gesagt: ein Erlöster (mukta) vermag im Laufe der Zeit kraft seiner natürlichen Askese (tapas) unanrührbar und unsichtbar zu werden, er kann jede Gestalt annehmen ... ?

Der Meister: Ja, der Erlöste ist am höchsten zu solchen Entfaltungen fähig. Aber du kannst den in Erkenntnis Vollendeten (jñânin) nicht nach diesen Entfaltungen beurteilen; sie sind keine Anzeichen der wahren Erkenntnis. Diese besteht wesenhaft darin, in allem scheinbar Gegensätzlichen gleichmütigen Blickes das gleiche zu erblicken (samatva-drishti).

Der Schüler: Ich bin am Ende. — Aber ein Zweifel bleibt mir.

Der Meister: Welcher?

Der Schüler: Du sagtest: das «Herz» ist die eine Mitte für das «Ich-Selbst», für das wahre Selbst, den höchsten Herrn und für alles ... ?

Der Meister: Ja, das «Herz» ist die Mitte des Wirklichen. Aber das Ich ist vergänglich. Wie alles übrige wird es von der Herzmitte

getragen. Aber es ist das Wesen des Ich, Bindeglied zwischen Geist und Stoff zu sein; es ist ein Knoten (granthi), der Knoten urgrundhaften Nichtwissens, in den wir geschlungen sind. Dieser Knoten ist hier im Herzen (hrid). Wenn er aus eigener Kraft zerhauen wird, entdeckst du: dies ist die Mitte des Selbst.

Der Schüler: Du sagtest, da sei ein Weg von dieser Mitte zum tausendblättrigen Lotos im Hirn (sahasrâra)?

Der Meister: Ja. Beim Unerlösten ist er verschlossen; aber bei wem der Ichknoten, der Herzknoten (hridaya-grantha) zerhauen ist, bei dem entspringt ein Kraftstrom, die «Ader des Göttertranks Todlos» (amrita-nâdî): sie steigt auf zum tausendblättrigen Lotos im Hirn.

Der Schüler: Ist dieser Weg die Ader Sushumnâ [2]?

Der Meister: Nein, es ist der «Weg der Erlösung» (moksha) und heißt die «Ader des Selbst» (âtma-nâdî), die «Ader Brahmas» (brahmâ-nâdî) oder «Ader des Göttertranks Todlos» (amrita-nâdî). Von ihr heißt es in einer Upanishad [3]: «Hundert-und-eine sind des Herzens Adern, von diesen geht eine zum Kopf hinauf. Durch sie emporsteigend, gelangt er zum Todlosen.» — Wenn dieser Weg offen ist, bist du frei von Betörung (moha) und Nichtwissen. Du weißt um das wahrhaft Wirkliche, auch wenn du dich unterhältst, etwas denkst oder irgend was tust und dich mit Menschen oder Dingen abgibst.

Der Schüler: Wenn ich all das höre, bin ich starr. Ich begreife nicht, wie einer zu so hohen Erfahrungen gelangen kann, wenn er immer bloß solche Leitworte im Sinne hat wie «sieh den, der da sieht», «erkenne dich selbst» oder «ich bin Brahman» usw.

Der Meister: Das ist freilich schwer, aber nicht unmöglich, wenn

[2] Vgl. Zimmer: «Indische Sphären», S. 123—46. Sushumnâ ist der mittlere Kanal am Rückgrat, an dem die sechs Lotoszentren aufgereiht sind. Der Kundalinî-Yoga lehrt, die Schlange Kundalinî (die Lebenskraft Shakti), die im untersten Lotos-Chakra schlummernd liegt, zu erwecken, daß sie durch diesen Kanal aufwärts steigt zum tausendblättrigen Lotos im Hirn und sich dort mit dem Höchsten Herrn (Shiva, paramâtman) vereinigt.

[3] Chândogya-Upanishad VIII, 6, 6.

du wahrhaftig darum ringst. Darum heißt es ja: die Gnade muß dich anrühren, die Ausstrahlung eines in Erkenntnis Vollendeten (jñânin) durchdringt dich stillschweigend. Er bedarf keiner Worte.

Übergib deine Last dem Herrn

Der Schüler: Wenn ich hier vor dir bin, überzeugt es mich und macht mir tiefen Eindruck. Aber wenn ich fort bin und denke an die Menschen und an mein Land und mir fällt deine Antwort ein «erkenne dich selbst» . . . ?

Der Meister: Was kannst du für die Menschen tun oder für dein Land, wenn du schwach bist? Erst mußt du stark werden. Aber ich sage dir: das Selbst zu erlangen, ist höchste Stärke. Fürchte nicht, daß du die Kraft zur Tat einbüßest, wenn du ein in Erkenntnis Vollendeter (jñânin) wirst.

Der Schüler: Das fürchte ich.

Der Meister: Das solltest du nicht. Bist du bestimmt oder erlesen, etwas Besonders zu vollbringen, so wird es vollbracht werden.

Der Schüler: Ich soll also allem abdanken? — Kann ich nicht Askese üben und Gott bitten, mir meine Wünsche zu erfüllen?

Der Meister: Das kannst du. Aber dazu gehört ständige Sammlung (abhyâsa), ein strenger Weg der Übung (sâdhanâ), um Askese zu vollbringen und mit deinen Bitten Gott zu erreichen. Wenn du diesen strengen Weg (sâdhanâ) beschreitest — in Betrachtungen oder Gebeten —, denkst du dann an deine Wünsche oder an Gott?

Der Schüler: Wenn ich in meinen Betrachtungen an meine Wünsche dächte, wäre das keine Sammlung in innere Schau (dhyâna).

Der Meister: Begreife! Die gleiche Sammlung in innere Schau (dhyâna), die gleiche Askese, die gleiche Haltung der Betrachtung dient in beiden Fällen: wenn einer Gott mit weltlichen Wünschen naht (sakâma), oder wenn er wunschlos (nishkâma) sich müht, ihn in gläubiger Hingabe zu erleben. Auch wenn deine Wünsche in Erfüllung gehen, wächst die Kraft deiner Askese (tapas). Sie hört

nicht auf; das ist das wahre Wesen der Askese. Mit der gläubigen Hingabe ist es dasselbe. —Jetzt will ich dich etwas fragen: wenn einer in die Bahn steigt, — wo läßt er sein Gepäck?

Der Schüler: Er legt es ins Abteil oder in den Gepäckwagen.

Der Meister: Aber er behält es nicht auf dem Kopf oder im Schoß.

Der Schüler: Er müßte närrisch sein, wenn er es täte.

Der Meister: Nennst du den närrisch, der seinen Packen auf dem Kopf behielt? — Tausendmal närrischer ist es, die eigene Last weiterzuschleppen, wenn einer die Bahn des geistlichen Lebens betritt, den Weg der unterscheidenden Erkenntnis (vichâra-mârga) oder gläubiger Hingabe (bhakti-mârga).

Der Schüler: Aber kann ich alle Verantwortlichkeiten und Pflichten von mir tun?

Der Meister: Schau dir den Torturm des Tempels (gopura) dort an! Er wimmelt von steinernen Figuren, und an jeder Ecke steht eine Riesengestalt, — siehst du sie?

Der Schüler: Ja, ich sehe sie.

Der Meister: Jetzt höre: dieser ganze große ragende Turm wird von all diesen Gestalten getragen.

Der Schüler: Wie kann das sein? Was meinst du damit?

Der Meister: Wenn ich das sage, meine ich damit, daß es ebenso närrisch ist wie deine Haltung, wenn du sagst, du mußt die Last aller Sorgen tragen, und trägst alle Verantwortlichkeiten und Pflichten. Der Herr des Alls trägt die ganze Last. Du bildest es dir nur ein. Du kannst die Last seiner Sorge anvertrauen. Was immer dir zu tun aufgegeben ist, du wirst das Werkzeug sein, durch das es zu seiner Zeit getan wird. Bilde dir nicht ein, du könntest es nicht tun, solange du nicht den Wunsch danach hast. Der Wunsch gibt dir keine Kraft, es zu tun. Die Kraft gehört dem Herrn.

Der Schüler: Ich glaube, damit lehrst du mich die Quintessenz des «Yoga der Tat» (karma-yoga).

Der Meister: Das ist die Quintessenz des «Yoga der Tat», aber auch des «Yoga gläubiger Hingabe» (bhakti-yoga), ja auch des

«Yoga der Erkenntnis» (jñâna-yoga). All diese Pfade mögen anfänglich verschieden sein, sie führen schließlich zu dieser Haltung.

Die Ordnung der Lebensstufen

Der Schüler: Die Menschen sprechen von den vier Lebensstufen (âshrama) des Schülers, des Hausvaters, des Einsiedels und des Bettelpilgers zur Vollendung, — was ist ihr Sinn?

Der Meister: In Stufen vollzieht sich das Leben der vielen. Aber eine gereifte Seele (pakvin) bedarf dieser Ordnung nicht. Jung und alt, Mann oder Weib, Brahmane oder Paria, — wer völlig gereift ist (paripakvin), der geht stracks ans Ziel und hält sich nicht an die Stufen.

Der Schüler: Die Lebensstufen haben also keinen Nutzen für das geistliche Leben?

Der Meister: Die ersten drei Stufen dienen der Erfüllung weltlicher Lebensgehalte; sie sind so gesetzt, daß sie dem Ideal geistlicher Erkenntnis nicht im Wege stehen.

Der Schüler: Und die vierte Stufe des Weltverzichtes (sannyâsa)?

Der Meister: Oh, Weltverzicht meint nicht, daß einer den Bettelnapf zur Hand nimmt, sich das Haupt kahl schert oder ein gelbrotes Gewand anlegt. Wenn der Brahmanenschüler auf der ersten Lebensstufe (brahmachârin) voll Keuschheit und Gehorsam sich zu vollkommener Reinheit in entsagendem Wandel erhoben hat, wird er in seiner Losgelöstheit von den Dingen der Welt ein idealer Hausvater sein im Dienste der anderen und der Gemeinschaft, — unwillkürlich strahlt er Licht aus. Die dritte Lebensstufe des Einsiedels (vânaprastha) ist geschaffen zum Wandel in Askese (tapas), zur Sammlung der Kräfte nach innen. Wenn der Asket (tapasvin) in glühender Askese kristallen rein und reif geworden ist, setzt die vierte Lebensstufe von selbst ein. Wie gesagt: sie ist nichts Äußerliches, das einer annähme.

Gemeinschaft und Menschheit

Der Schüler: Was sind meine Pflichten gegenüber der menschlichen Gemeinschaft? Wie soll ich zu ihr stehen?

Der Meister: Du bist ein Glied der Gemeinschaft. Sie ist der Leib, die Einzelnen sind ihre Glieder und Organe. Wie die einzelnen Glieder und Organe miteinander zusammenarbeiten und sich gegenseitig helfen und darin ihr Glück finden, soll einer sich den übrigen gesellen und hilfreich sein in Gedanken, Worten und Werken. Er mag dabei auf die Wohlfahrt der eigenen Gruppe bedacht sein, zu der er unmittelbar gehört, und danach sich anderen zuwenden.

Der Schüler: Manche sprechen in hohen Tönen von Seelenfrieden (shânti), andere preisen die Kraft (shakti). Was dient von diesen beiden der Gemeinschaft?

Der Meister: Für den Einzelnen ist Seelenfrieden unabweisliche Notwendigkeit; Kraft ist erforderlich, die Gemeinschaft zu erhalten. Kraft soll die Gemeinschaft in die Höhe bringen, und Frieden in ihr walten.

Der Schüler: Was ist das Ziel, auf das die Menschheit zustrebt?

Der Meister: Wahrhafte Gleichheit und Brüderlichkeit sind ihr wahres Ziel, denn dann kann Frieden auf Erden herrschen und die ganze Erde ein Haushalt, eine Familie sein.

Der Schüler: Ein erhabenes Ziel, — aber wie kann der Menschheit dazu geholfen werden, wenn die Großen Menschen, die Wissenden und Weisen (jñânin), schweigend in ihren Höhlen sitzen?

Der Meister: Ich habe oft gesagt, das Erlangen des Selbst (âtma-lâbha) ist der größte Segen für die Gemeinschaft.

Dem Wissenden ist Alles gleich

Der Schüler: Du hast gesagt, der Weise, der in Erkenntnis vollendet ist (jñânin), vermag tätig zu sein und ist es, er gibt sich mit Menschen und Dingen ab. Ich sehe das ein. Aber zugleich sagst du, er sei über alle Unterschiedlichkeit hinaus, für ihn sei alles eines, er sei reines Innesein. Wie geht er dann mit dem Unter-

schiedlichen um, mit Menschen und Dingen, die so verschieden sind?

Der Meister: Er sieht das Unterschiedliche, aber als Schein; er sieht es nicht geschieden vom wahrhaft Wirklichen, mit dem er eins ist.

Der Schüler: Der Wissende (jñânin) erscheint genauer in seinen Äußerungen, er erfaßt die Unterschiede schärfer als der gewöhnliche Mensch; — mir schmeckt Zucker süß und Wermut bitter, der Wissende empfindet beide ebenso; alle Formen und Laute, Geschmacksempfindungen und dergleichen sind ihm das gleiche wie anderen Menschen, — wie kann man da sagen: sie seien nur Schein? Sind sie nicht ein Teil seiner täglichen Erfahrung?

Der Meister: Ich habe gesagt: das «Gleichsein» ist das wahre Zeichen der Erkenntnis (jñana). Der bloße Begriff des Gleichseins (samatva) schließt schon das Vorhandensein des Unterschiedlichen ein. Wer im Besitz der Erkenntnis ist (jñânin), der sieht die Einheit in allem Unterschiedlichen: das nenne ich das «Gleichsein». Aber «Gleichsein» gegenüber allem Mannigfaltigen meint nicht, daß man nicht um das Unterscheidende wüßte. Wenn du das Erlebnis des Wirklichen erlangt hast, vermagst du gewahr zu werden, daß alle diese Unterschiede sehr äußerlich sind. Sie sind nicht wesenhaft und nicht beständig, das Eigentliche in allen bloßen Erscheinungen ist das eine Wahre, das Wirkliche. Das nenne ich die Einheit. Du sprachst von Schall und Geschmack, Gestalt und Geruch, — gewiß nimmt der Wissende ihr Eigentümliches wahr, aber in allem gewahrt und erlebt er immer wieder das eine Wirkliche. Darum zieht er nicht eins dem anderen vor. Ob er umhergeht, redet oder tätig ist, es ist immer das eine Wirkliche, in dem er tätig ist, sich bewegt und redet. Für ihn gibt es nichts neben dem höchsten Wahren.

Die Kraft und was sie trägt

Der Schüler: Die Dreiheit (triputi) von Wahrnehmendem, Wahrnehmung und Gegenstand der Wahrnehmung ist Schein; du

sagst, dahinter ist eine Einheit, die diese drei trägt. Was ist diese Einheit? ist sie voller Kräfte?

Der Meister: Es ist das allkräftige Wirkliche.

Der Schüler: Du hast oft gesagt, und die heiligen Bücher sagen das gleiche: Brahman ist reglos. Jetzt sagst du, er ist allkräftig. Bewegt er sich dann nicht?

Der Meister: Kraft schließt Bewegung in sich. Der Höchste Herr ist voller Regung dank seiner Kraft (shakti), die Bewegung ist. Zugleich ist er jenseits aller Regung: er ist reglos (achala).

Der Schüler: Ist nicht ein Unterschied zwischen der Kraft (shakti) und dem, der die Kraft hat (shakta)?

Der Meister: Nein. Das hängt von deiner Einstellung ab. Es gibt nur ein Wirkliches. Blickt man auf die Bewegung, so heißt man es Kraft (shakti), wer sich aber an das hält, was die Bewegung trägt (âshraya), nennt es «ihren Stoff» (tad-vastu) und reglos (achala). Das erstere ist Bestätigung (vyâpâra), das letztere Stoff, der zugrunde liegt (âshraya). Kraft und Stoff (shakti und vastu) sind unzertrennlich, sind im Grunde zwei Aspekte des gleichen Wirklichen. Aber ohne die Kraft (shakti) oder ihre Betätigung (vyâpâra) und Bewegung wird der Stoff des Wirklichen in seinem Eigenwesen (vastu-svarûpa) nicht ergriffen.

Der Schüler: Was ist das wahre Wesen der Kraft (shakti)?

Der Meister: Sie ist so alt und ewig wie der Höchste Herr, sie hat kein Eigendasein außer ihm. Sie ist die ewige Betätigung des Höchsten Herrn (îshvara) und bringt die zahllosen Welten hervor.

Der Schüler: Welten gehen hervor und vergehen. Wie kannst du sagen, diese Betätigung sei ewig?

Der Meister: Gesetzt, alle Welten lösten sich auf im Laufe der Zeit, so blieben sie doch bestehen: eingeschmolzen und ungreifbar in der Kraft, die sie tätig wirkt. Das heißt, die Kraft vergeht nicht, denn was ist ihre Bewegung? Jeder Augenblick ist Schöpfung, jeder Augenblick Untergang. Es gibt keine völlige Schöpfung aus Nichts, keine völlige Vernichtung. Beide sind Bewegung, und die ist ewig.

Der Schüler: Soll ich glauben, daß Kraft (shakti) und Stoff (vastu), Betätigung (vyâpâra) und was sie trägt (âshraya) beides Aspekte des gleichen Wirklichen sind?

Der Meister: Ja, aber diese ganze Bewegung, die Schöpfung, die man ein Spiel des Shakti nennt, ist ein spielendes Bilden (kalpanâ) des Höchsten Herrn (îsha). Schreitest du über dieses Spielgebilde (kalpanâ) hinaus, so ist, was bleibt, die wahre Gestalt, das Eigenwesen (svarûpa) des Göttlich-Wirklichen: sein Selbst.

IV.

WER BIN ICH?

Vorbemerkung

Dies sind die Lehren, die der Erhabene Shrî Ramana Maharshi in der Zeit seines Schweigens während der Jahre 1901 und 1902 für seinen Schüler Shivaprakâsham Pillai aufgezeichnet hat[1].

Der Sinn seiner Lehre ist nach seinen Worten:

«Der Leib ist fühllos wie ein irdenes Gefäß und fühlt sich nicht als ‚Ich'. Aber auch im traumlosen Schlafe, wenn wir den Leib nicht fühlen, sind wir da: als Selbst (âtman), das in sich ruht. Darum ist der Leib nicht das Ich.

WER BIN ICH? — woher bin ich? — im Herzen derer, die gesammelt einwärts blickend sich so befragen und innerlich fest und still ihren Stand im Selbst (âtma-nishthâ) finden, leuchtet Arunâchala Shiva auf das Innesein, «ICH - ICH», aus sich selber strahlend und vollkommen.»

*

[1] Shivaprakâsham Pillai, B. A., damals Regierungsbeamter, stellte Shrî Ramana Fragen, die dieser schriftlich in Tamil beantwortete. Der Text erschien zuerst 1924 in Dialogform, später mit Veränderungen und Zusätzen als Anhang zu einer Lebensbeschreibung des Heiligen. S. Seshu Iyer, ehemals Anwalt in Cocanada, übertrug diesen Anhang ins Englische; Svâmin Râjeshvarânanda veröffentlichte diese Fassung mit einigen Veränderungen in seiner Zeitschrift «Peace», Februar 1930. Diese Fassung, die auch als Buch erschien, liegt, von Svâmin Niranjânanda revidiert, der Veröffentlichung des Shrî Ramanâsrama von 1937 zugrunde und erschien, neuerlich von Swâmin Niranjânanda verbessert, 1939 in 4. Auflage. Die vorliegende Wiedergabe bedient sich dieser beiden autorisierten Ausgaben.

Wer bin ich?

Alle Geschöpfe verlangen nach Glück ohne Leid und lieben sich selbst am meisten; das beruht darauf, daß Glück ihr innerstes Wesen ist. Um diese eingeborene Seligkeit, die alltäglich in der Seligkeit traumlos tiefen Schlafs erfahren wird, um diese eingeborene Seligkeit des Selbst in ihrer Fülle zu erleben, gilt es, das Selbst zu erkennen. Der beste aller Wege dazu ist das Fragen «WER BIN ICH?»

Wer bin ich? — mein Ich ist nicht dieser greifbare stoffliche Leib (sthûla-sharîra), auch nicht die Wahrnehmungskräfte der fünf Sinne oder die fünf Lebenskräfte (prâna), die Atem, Stoffwechsel, Bewegung, Äußerungen und Absonderungen des Leibes wirken, auch nicht das Gemüt mit seinen Regungen und Gedanken, — mein Ich ist weder eines von diesen allen, noch die bloße Gesamtheit dieser aller. Ich bin auch nicht die Schale aus seliger Lust gebildet (ânandamaya-kosha, die zuinnerst unter allen diesen Schalen meiner Person mich im traumlos tiefen Schlaf umfängt: der Stand des Unbewußtseins, darin die Tätigkeit all dieser Schalen nicht mehr fühlbar ist, indes ihre Kräfte, als reine Vermögen zugegen, schlummern. «Ich» kann nur heißen, was übrigbleibt, wenn man von ihnen allen absieht: reines Innesein. Sein Wesen ist Sein, Geist und Seligkeit (sat-chit-ânanda).

Wenn das Gemüt als Werkzeug alles Wahrnehmens und Erkennens und aller Betätigung verlischt, verschwindet mit ihm die Dingwelt. Der Wahn, ein harmloser Strick, auf den man unversehens im Dunkeln tritt, sei eine Schlange, verschwindet, wenn die Wahrheit erfahren wird: es ist bloß ein Strick. Ebenso verschwindet der Wahn dieser scheinbaren Welt erst, wenn die Erkenntnis des wahren Selbst erlangt ist.

Das denkende Gemüt ist eine geheimnisvolle Kraft (shakti) des Selbst. Wenn alle Vorgänge im Gemüt ausgeschaltet sind, bleibt nichts, was noch Gemüt heißen kann. Es ist aber auch keine Welt da, unabhängig und außerhalb von den Vorgängen des Gemüts. Der traumlose Schlaf kennt keine Gemütsvorgänge, daher auch keine Welt. Das denkende Gemüt treibt diese Welt im Wachen und im Traum aus sich hervor und saugt sie wieder ein, wie die Spinne ihr Netz aus sich hervorbringt und ihren Faden wieder in sich schlingt zu anderer Zeit. Wenn das Gemüt sich mit seinen Gebilden und Vorgängen entfaltet, erschafft es die Welt, und diese verhüllt das Selbst. Daher: gewahrt einer die Welt, so gewahrt es das Selbst nicht; wird er das Selbst gewahr, so verschwindet die Welt.

Anhaltendes Fragen nach dem Wesen des Gemüts verwandelt dieses in das, worauf sich das «Ich» bezieht, und das ist letztlich das Selbst. Das Gemüt hängt sich immer an etwas Greifbares (sthûla), um zu bestehen, es kann nicht aus sich selber sein. Das Gemüt bildet den «feinen Leib» (sûkshma sharîra, subtle body), den Lebenskern (jîva) oder das Ich. Fragt man, wo entspringt die Idee des Ich? — so gewahrt man: im «Herzen» (hridaya) [2]. Wird das Gemüt durch innere Betrachtung in eine Spitze gesammelt, so läßt sich diese Stätte des Selbst auffinden.

Die erste und vornehmste aller Regungen, der Urgedanke im Gemüt, ist «Ich». Erst wenn er aufsteht, stehen andere Regungen zahllos auf. Das Gemüt ist nichts anderes als ein Bündel von Regungen; so kann es nur zur Ruhe kommen durch das Fragen «wer bin ich?» Wie ein brennender Span, der einen Scheiterhaufen in Flammen setzt, schließlich dabei sich selbst zu Asche verzehrt, so verzehrt die rastlose Beweglichkeit des Gemüts, die den Gang nach der Frage «wer bin ich?» allererst auf die Füße stellt und darin alle übrigen Regungen des Gemüts verzehrt, am Ende sich selber zu nichts.

[2] Vgl. oben S. 120—126.

Wenn immer eine Regung in deinem Gemüt aufsteigt, die dich nach außen führt, folge ihr nicht, aber versuche den Blick nach innen zu wenden und frage: «wem kam diese Regung?» — Laß dich nicht davon irre machen, welche Gedanken und Regungen immer in dir aufsteigen mögen, verharre bei jeder, wie sie aufsteigt, im Fragen: «wem stieg dies auf?» — Gib acht, die Antwort kommt: «dem Ich stieg es auf». Wer sich an dieses Fragen hält, dessen Gemüt bleibt einwärts gewandt und wird immerfort seiner eigenen Quelle zugetrieben. Und alle Regungen werden verzehrt, sowie sie aufsteigen. Halte dich an dieses Fragen und übe ständiges Einwärtsschauen und sei gewiß, daß dein Gemüt an seine Ursprungsstätte geheftet wird. Es findet sich bald darin und gibt den Kampf auf [3].

Erst wenn das unstofflich feine Gemüt auslädt und sich durch das Hirn und die Sinne nach außen wirft, treten Namen (Begriffe) und Gestalten der stofflich greifbaren Welt in Erscheinung. Wird das Gemüt vom «Herzen» aufgesogen, so schwinden diese Namen und Gestalten. Wenn die Strebungen des Gemüts, die nach außen gehen, unterdrückt werden und es im «Herzen» innen festgehalten wird und all seine Spannung sich ihm selber zuwendet: das ist Einwärtsschauen (antarmukha-drishti). Erhebt es sich aus dem Herzen und befaßt sich mit der Erschaffung der stofflich greifbaren Welt, so heißt das Auswärtsschau (bahirmukha-dristhi). Bleibt das Gemüt im Herzen eingeschlossen, so erlischt der Urgedanke «Ich» allmählich, und was übrigbleibt ist das ewige Selbst (âtman). Dieser Stand, in dem nicht die leiseste Spur der Ichvorstellung übrig ist, heißt «Schau des Wirklichen in seinem Eigenwesen» (svarûpa-drishti). Im Vedânta wird dieser Stand «Schau der Erkenntnis» (jñâna-dristhi) genannt. Diese Ruhe ist nichts anderes als der Stand des Gemüts, bei dem es im Selbst versunken und mit ihm verschmolzen ist: es ist die Eigenform, die das Selbst bei sich selber hat (âtma-svarûpa). Dieser Zustand hat nichts mit Gedankenlesen, Fernwirkung der Seelen, Hellsicht oder «Wissen um die drei Zeiten» (tri-kâla-vedanâ) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu tun.

Wahrhaft wirklich ist das Selbst in seinem Eigenwesen (âtma-svarûpa). Die äußere Welt samt allen Wesen (jîva) und dem weltwaltenden Höchsten Herrn (îshvara) sind reiner spiegelnder Schein, der überm Selbst (âtman) erscheint wie der Anschein von Silber an einem Stück Perlmutter. Alle drei: die Welt, die Wesen und der weltwaltende Höchste Gott, erscheinen zugleich und verschwinden zugleich. Im Grunde ist es das Eigenwesen des Selbst (âtma-svarûpa), das als Welt, Ich (jîva) und Höchster Herr erschaut wird; alle drei sind im Grunde «Eigenwesen Shivas» (shiva-svarûpa), d. h. Eigenwesen des Selbst.

Unterscheidende Erforschung (vichâra) ist der wirksame Weg, das Gemüt zur Ruhe zu bringen. Auf anderen Wegen kann man wohl Gewalt über das Gemüt erlangen, aber es fällt immer wieder in seine alten Bande zurück. Durch Meisterung des Atems meistert man das Gemüt: wird er gehemmt, kommt das Gemüt zur Ruhe; hört aber der Zwang auf den Atem auf, so schnellt das Gemüt auf und wird von den ihm innewohnenden Neigungen (vâsanâ), mit denen es dank dem Karman aus früheren Leben durchdrängt ist, hin und her gerissen.

Gemüt einerseits, Atem und die übrigen Lebenskräfte (prâna)

[3] Vgl. die verwandte buddhistische Kontrolle des Gemüts und aller in ihm aufsteigenden Regungen, deren Technik der Mönch Shânakavâsin dem Laienjünger Upagupta lehrt: «Kind, was für Gedanken gehen durch deinen Sinn: reine oder unreine?» — Upagupta sagt: «Verehrter, nicht eben weiß ich, was für Gedanken in meinem Sinn rein sind und was für welche unrein.» — Der Älteste Shânakavâsin sagt: «Kind, wenn du nicht um dein ganzes Sinnen zu wissen vermagst, so vermagst du nicht den Widersacher zu zwingen, dich freizugeben.» Er gibt ihm einen schwarzen Zeugstreifen und einen weißen. «Wenn ein unreiner Gedanke in dir aufkommt, dann leg ein schwarzes Zeugstückchen vor dich hin. Wecke in deinem Geiste lauteres Gedenken an den Buddha und bewege es in dir,» — so weist er ihn an. Wenn nun unreine Gedanken in ihm aufkommen, legt er zwei von den schwarzen Zeugstückchen vor sich hin und ein weißes. Bis er zur Hälfte schwarze und zur Hälfte weiße hinlegt und danach zwei weiße und ein schwarzes. Bis endlich lauter lichte Gedanken in ihm aufkommen und er einen Zeugstreifen aus lauter weißen Stückchen vor sich legt. (Aus der Geschichte von Upagupta in der Sammlung «Divyâvadâna»: deutsch «Karman» ein buddhist. Legendenkranz, übers. v. H. Zimmer, München 1925).

anderseits haben die gleiche Quelle; wird der Atem (prâna) gemeistert, kommt auch das Gemüt zur Ruhe, und umgekehrt. Der Atem und die Lebenskräfte gelten als der stofflich greifbare (sthûla) Ausdruck und Erweis des Gemüts. Solange der Mensch lebt, hält das Gemüt diese Kräfte im Leibe fest und erhält den Leib, im Tode umschlingt es sie und nimmt sie mit sich hinaus.

Die Meisterung der Lebenskräfte durch Zügelung des Atems (prânâyâma) kann wohl dazu dienen, das Gemüt zu meistern, nicht aber, es aufzulösen. Auch die Sammlung des Gemüts auf die innere Schau einer göttlichen Gestalt (mûrti-dhyâna) oder das innerliche Murmeln heiliger Formeln und Namen (mantra- und nâma-japa) und asketische Diät sind nur Vorstufen und Hilfen, das Gemüt zu meistern. Dank solcher Sammlung und solchen Hersagens wird das Gemüt in eine einzige Spitze versammelt und an einen einzigen Gegenstand gefesselt. Wie der rastlos pendelnde Rüssel des Elefanten, wenn er eine eiserne Kette zu halten bekommt, ruhig bleibt, und der Elefant seines Weges ziehen kann, ohne immerfort mit dem Rüssel nach irgend etwas zu langen, so wird das ewig unstäte, beweglich schweifende Gemüt erzogen, in innerem Anschauen oder Hersagen sich auf ein Bild oder Wort zu sammeln, haftet daran allein und hört auf herumzuschweifen. Wenn das Gemüt sich an zahllose wechselnde Vorstellungen verteilt und verstreut, bleibt jede einzelne von diesen schwach und wirkungslos. Je mehr dergleichen unwillkürliche Vorstellungen zur Ruhe gebracht werden und schließlich ganz verschwinden, um so mehr sammelt sich das Gemüt in eine Spitze und gewinnt dabei an Stärke und ausdauernder Kraft. Vollkommenheit in diesem Verfahren ist leicht zu gewinnen, wenn das Gemüt in der Erforschung des Selbst (âtma-vichâra) geübt wird.

Unter allen Regeln asketischen Lebens ist Diät die wichtigste: mäßige Mengen und leichte Kost, die voll des Elements heiterer Klarheit ist (sâttvika) und frei von Stoffen, die das Triebleben anstacheln (râjasa) oder tierische Dumpfheit und Schwere mehren (tâmasika). Solche Kost mehrt die lichte Klarheit (sattva) des Gemüts und erleichtert die Erforschung des Selbst. Zahllose Triebe und Neigungen (vâsanâ) wohnen im Gemüt als Erbschaft des Verhaltens (karman) in früheren Leben; seit undenklichen Zeiten haben sie sich angehäuft in Leben ohne Zahl. Wie Wellen im Meer folgen sie einander unablässig im Gemüt. Wenn die Wesensschau des Selbst (svarûpadhyâna, âtmadhyâna) fortschreitet, kommen diese Bereitschaften zur Ruhe und schwinden schließlich, wie alt und eingewurzelt sie auch sind. Man muß fest und stetig werden in der Schau des Wesens und keinem Zweifel Raum geben, ob alle angehäuften Triebe und Neigungen je erlöschen können und das Gemüt sich je ins Eigenwesen des Selbst (âtma-svarûpa) zu verwandeln vermag.

Die Sünden eines Menschen mögen groß und zahllos sein, er soll nicht weinen und klagen: «ich bin ein Sünder, — wie kann ein Sünder Erlösung erlangen?» — Er soll jeden Gedanken, daß er ein Sünder ist, verbannen und eifrig in der «Schau des Eigenwesens» sein: bald wird er vollkommen sein. Solange die Neigungen und Triebe, die zu äußeren Eindrücken drängen (vishaya-vâsanâ), dem Gemüt anhaften, soll man in der Befragung fortfahren: «wer bin ich?»; im Fragen fortschreitend soll man jede Vorstellung unterdrücken, sobald sie im Gemüt aufsteigt.

Freisein von allen Lockungen äußerer Dinge heißt Leidenschaftslosigkeit (vairâgya) oder Wunschlosigkeit (nirâshâ), unverrücktes Festhalten an der Eigengestalt des Selbst (âtma-svarûpa) ist Erkenntnis oder Wissen um das Wirkliche (jñâna). Wunschlosigkeit und Erkenntnis führen schließlich zum gleichen Ziel. Wie ein Perlfischer auf den Meeresgrund taucht mit Hilfe schwerer Steine, die er an seine Füße gebunden hat, und die köstliche Perle erlangt, soll man mit zäher Entschlossenheit tief in sich selbst hinabtauchen und sich des köstlichen Juwels, des Selbst, bemächtigen. Es genügt, daß einer ohne Unterlaß über sein Eigenwesen, das Selbst, nachsinnt, bis daß er seine Wirklichkeit erlebt. Ablenkende Vorstellungen sind wie Feinde in einer belagerten Feste. Solange sie diese halten, machen sie Ausfälle aus ihr. Be-

lagert und ausgehungert, müssen sie herauskommen, früher oder später wirst du sie einzeln, wie sie erscheinen, abtun und schließlich die Feste erobern.

Gott und der Guru sind nicht wirklich voneinander verschieden. Wer sich dem Meister (guru) anheimgibt und seine Gnade gewinnt, wird Erlösung finden und nicht verloren sein, so wenig wie die Beute, die dem Tiger in den Rachen gefallen ist, ihm entkommen kann. Nur muß der Schüler den Weg, den ihm der Guru weist, gehen, ohne zu fragen. Sich Gott anheimgeben, ist das gleiche wie sich auf das Selbst sammeln, wenn man keinen anderen Gedanken dabei aufkommen läßt. Leg all deine Last auf ihn, denn Gott trägt alle Lasten auf seinen Schultern, sein ist die höchste Kraft, die alle Dinge der Welt leitet, — was grübeln wir und quälen uns, ob wir dies oder das tun sollen, anstatt uns Gott anheimzugeben? Wer in die Bahn steigt, trägt sein Bündel nicht länger auf dem Kopf, er legt es ab und sitzt bequem.

Seligkeit ist das eigentliche Wesen des Selbst (âtma-svarûpa), beide sind eins. Sie allein ist wirklich, in keinem der zahllosen Dinge der Welt ist vollkommenes Glück, es ist bares Nichtwissen, es von ihnen zu erwarten. Wenn das Gemüt sich nach außen wendet, hinter den Dingen her, so leidet es Angst und Kummer. Immer wenn unsere Wünsche sich erfüllen, wendet sich im Grunde unser Gemüt zu seinem Quell zurück und erfährt das Glück des Selbst (âtmasukha); das gleiche erfahren wir im tiefen Schlaf, in Versenkung (samâdhi) entrückt und wenn das Bewußtsein schwindet. Wenn Erwünschtes sich erfüllt oder Unerwünschtes vergeht, wendet das Gemüt sich einwärts und genießt das Glück des Selbst. So schweift das Gemüt rastlos vom Selbst ab und kehrt zu ihm heim; dieses Spiel ist sein endloses leidvolles Teil. Der Schatten unterm Baum tut wohl und erquickt, die Sonne draußen ist unerträglich heiß. Der Wanderer im Sonnenglast flieht in den Schatten und genießt seine Kühle, bald aber zieht es ihn wieder in die heiße Sonne hinaus, wieder wird ihm die Hitze unerträglich und er kehrt in den Schatten zurück. So schweift er unablässig hin und her.

Seinesgleichen heißt man einen Toren. Ein Weiser rührt sich nicht aus dem Schatten; das Gemüt des erleuchteten Weisen (jñânin) schweift nicht vom Unbedingten (brahman) ab, es erfährt dessen immerwährende Seligkeit.

Schließlich ist die Welt der Erscheinungen eine Vorstellung oder ein Gedankending. Zieht das Gemüt sich von ihrem Bilde zurück und hört auf, zu denken und vorzustellen, so schwindet die Welt dahin, und das Gemüt erfährt unbeschreibliche Seligkeit. Entsprechend: erscheint die Welt, d. h. das Gemüt ist tätig, so erfährt es Angst und Kummer. Ohne Wunsch, Entschluß oder Mühe erhebt sich die Sonne am Himmel. Dann öffnet der Lotos seinen Kelch, das Wasser beginnt zu verdunsten, und die Menschen stürzen sich in vielerlei Tätigkeit. In der Nähe des Magnetsteins tanzt die Magnetnadel: so vollziehen die Seelen (jîva) rein unter der Gegenwart des weltwaltenden Gottes (îshvara), der selber ohne Wunsch oder Bedürfnis ist, ihre Tätigkeit gemäß ihrem angesponnenen Schicksal (karman) aus früheren Leben und sind darin untertan seinen fünf göttlichen Gebärden: dem Erschaffen (sarga), Erhalten (sthiti) und Einraffen (samhâra), seinem Sich-Entziehen-ins-Verborgene (tirodhâna) und seinem erbarmenden Ansichnehmen (anugraha). Er aber ist alles gestaltenden Wollens (samkalpa) bar, und seine Tätigkeit reift keine Frucht des Karman. Er bleibt erhaben und unberührt, — so rührt kein Treiben der Welt unten an die Sonne in ihrer Höhe. Die guten und schlimmen Eigenschaften der vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft, ihr Festes, Flüssiges, Hitzendes und Bewegliches haben dem fünften reinsten Element, dem Äther, der den Weltraum erfüllt, nichts an, er aber umfängt und trägt sie alle allgegenwärtig.

Alle heiligen Schriften verkünden einhellig: um Erlösung zu erlangen, muß man das Gemüt meistern. Endloses Studium in Büchern dagegen frommt zu nichts. Zu diesem Ende muß man sich fragen: wer bin ich? — helfen Bücher bei diesem Fragen? Du kannst das Selbst nur mit dem Auge der Erkenntnis gewahren. Braucht man einen Spiegel, um sich als sich selbst zu erfahren?

Das Selbst ist innen im schichtenreichen Leibe, Bücher sind äußeres Zeug. Um innen zum Selbst vorzudringen, muß man durch die Schichten der Person hinabtauchen und sie durchstoßen, — was helfen Bücher außen?

Die Erkenntnis des Selbst, das gebunden scheint, und das Erlebnis seines wahren Wesens (svarûpa), ist Erlösung. Die Bemühung, das Gemüt immer wieder auf das Selbst zu sammeln, heißt «âtma-vichâra», unterscheidende Begründung des Selbst; «dhyâna» oder innere Anschauung ist die Betrachtung des Selbst als Sein, Geist und Seligkeit (sat-chit-anânda), d. h. als Brahman. Der Augenblick kommt, wo man alles vergessen muß, was man gelernt hat: Kehricht wird zusammengefegt, um weggeschüttet zu werden, es hat keinen Sinn, darin zu wühlen, was er enthält. So hat es keinen Zweck, im Einzelnen die Elemente (tattva) zu erforschen, die das Selbst umhüllen und verschleiern, und ihr Wesen und ihre Eigenschaften zu bestimmen, anstatt sie einfach beiseite zu wischen. Vielmehr betrachte, soweit sie dich angeht, die Welt als Traum. Wohl währt das Wachsein länger, ein Traum nur kurz, und zwischen beiden mögen scheinbar einige Unterschiede walten, — das ist aber auch alles. Die Vorgänge im Traum erscheinen, indes sie sich abspielen, so wirklich wie die Tätigkeit, indes du wach bist. Während des Träumens nimmt das Gemüt nur eine andere Gestalt oder einen anderen Zustand an und bewegt sich in einer anderen Schicht des Leibes; aber Vorstellungen einerseits, Namen und Gestalten anderseits sind im Traum wie im Wachen gleichermaßen gegenwärtig.

Es gibt nicht diese zwei verschiedenen Dinge: ein gutes und ein schlimmes Gemüt. Die eingeborenen Triebe und Neigungen (vâsanâ) aus früheren Leben erzeugen Wünsche und Reize, die einmal gut, ein andermal schlimm sind. Ist das Gemüt mit den einen oder anderen der beiden verflochten, so scheint es jeweils als gut oder schlimm. So schlimm gesinnt dir mancher zu Zeiten scheinen mag, empfinde keinen Widerwillen mit Haß und Verachtung gegen ihn; nähre kein günstiges Vorurteil gegen andere,

die dir gerade freundlich und wohltätig gesinnt scheinen. Meide beides: Abneigung und Vorliebe. Laß dein Gemüt sich nicht in die Dinge der Welt verlaufen und misch dich nicht in anderes. Wie du zu anderen bist, strahlt irgendwann auf dich zurück; was du anderen bietest, das bietest du dir selber. Wer diese Wahrheit begreift, wie sollte er anderen etwas weigern?

Wenn das Ich aufgeht, geht alles Übrige auf; sinkt es zur Ruhe, so sinkt alles zur Ruhe. Je leiser einer ist, desto besser. Meisterst du dein Gemüt, was kümmert dich, wo du weilst und was dir begegnet?

Selbsterkenntnis

«Selbsterkenntnis ist ein leichtes Ding», schrieb einmal ein Schüler, «denn das Selbst ist Sein, und nichts kann so wirklich sein wie das.»

Der Schüler legte sein Wort dem Erhabenen Shrî Ramana Maharshi vor und bat ihn, einen Sang zu schreiben, der mit diesen Worten anfing.

*

«Selbsterkenntnis ist ein leichtes Ding, — das leichteste aller Dinge.

Das Selbst ist etwas, das ganz wirklich ist, — auch für einen einfachen Menschen. Man könnte sagen: eine Frucht in der offenen Hand ist ein Trug im Vergleich zu ihm.

Das Selbst, das als Sonne im Herzen strahlt, ist wirklich und alldurchdringlich. Es offenbart sich, sobald falsches Vorstellen zerstiebt und kein Flecken bleibt. Denn dieses Vorstellen ist der Grund, daß wahnhafte Gestalten erscheinen: Welt und Ich, die so

wirklich dünken wie das Selbst, das wahrhaft dauert, wandellos und wahr. Leuchtet das Selbst auf, so zerstiebt das Dunkel; Leid vergeht, Seligkeit bleibt allein.

Die Vorstellung «ich bin der Leib» ist der Faden, an dem Vorstellungen aller Art wie Perlen aufgereiht sind. Tauchst du aber tief hinab mit dem Fragen: wer bin ich und woher? — so schwinden die Vorstellungen, und das Wissen vom Selbst bricht strahlend auf als «ICH-ICH» in der Höhle des Herzens. Das ist Himmel, Stille, Stätte der Seligkeit.

Was hilft es, um alles und jedes zu wissen und nicht um das Selbst? Was bleibt zu erkennen für einen, der das Selbst erkannt hat? Wer in sich das Selbst als wirklich erfährt, das einzige, aus sich selber leuchtende Eine in Myriaden von Selbsten, dem strahlt das Licht des Selbst von Innen. Das ist wirkliche Entfaltung der Gnade, Ende des Ich und Anfang höchster Seligkeit.

Um die Bande des Schicksals samt ihrer Verwandtschaft zu lösen und sich vom grauenvollen Kreislauf durch Geburten und Tode zu erlösen, ist dieser Pfad ungleich leichter als andere. Darum halte dich still und heiß Zunge, Gemüt und Körper schweigen. Dann wird das aus sich selber Leuchtende in dir aufgehen. Das ist das höchste Erlebnis. Alle Furcht vergeht. Das ist das uferlose Meer vollkommener Seligkeit.

‚Annamalai', das unübersteigbare Gebirge, das Eine Jenseitige in uns, ist das Auge hinter dem Auge des Gemüts. Es gewahrt das Auge und alle Sinne, die ihrerseits das Firmament erhellen und alle Elemente rings. Es ist das geistige Firmament, vor dem das Firmament des Gemüts zur Erscheinung kommt. Es leuchtet innen im Herzen, das aller Regung und Gedanken bar ist, und bleibt vor dem stäten ruhenden Blick nach innen als ES. Annamalai selbstleuchtend strahlt, doch Gnade des Meisters ist vor allem not. So ergib dich gläubig dem Selbst, und Seligkeit wird dein Teil sein.»

V.

WIRKLICHKEIT

Vierzig Verse

(Ulladu narpadu)

Vorspruch

Gibt es ein Wissen, das nicht Sein ist?
Das höchste Sein hat seinen Stand im Herzen
Jenseits der Zwiespältigkeit des Denkens.
Es ist das Herz. —Wie kann man darum wissen?
Es wissen heißt: es sein im Herzen innen.
Wer vorm Tode bangt, flieht zu den Füßen
des Höchsten Wesens jenseits von Geburt und Tod.
Wer sich selbst und seinen Belangen abgestorben ist,
kann ihm der Gedanke an den Tod begegnen?
Er ist todlos wie das Höchste Wesen.

1.

Da wir uns selbst und die Welt gewahren,
müssen alle ein Höchstes Eines anerkennen
mit Kräften, vielfältig zu erscheinen.
Die Bilder und der sie schaut, — benennbar und gestaltig beide, —
der Hintergrund und die Lichter, die auf ihn fallen:
Alles ist das Eine allein.

2.

Gott, die Welt und die Seelen, — damit hebt alle heilige Lehre an.
Daß die drei nur Eines sind oder immer eben drei seien,
sagt man solange das Ich besteht.
Das Ich auflösend dem Selbst inne werden, ist der höchste Stand.

3.

Was frommt es zu erörtern, ob die Welt wirklich sei oder Schein?
Ob nur ein Gebilde des Gemüts oder nicht?
Ob uns zur Freude geschaffen oder nicht?
Denn allen steht frei, sie hinter sich zu lassen
und die Wirklichkeit des Selbst zu erleben
im Stande jenseits von Einheit und Zwiespalt,
im Auslöschen des Ich.

4.

Bist du selbst Gestalt, gewahrst du Gott und Welt gestaltig.
Aber wer ist es, der ihre Gestalt gewahrt?
Und wie ist es, wenn Du gestaltlos bist?
Gibt es Sehen und Gesichte ohne ein Auge?
Das Selbst ist das Auge
und ist gestaltlos grenzenlos.

5.

Fünf Schichten[1] bilden den Leib, alle fünf umgreift das eine Wort «Leib».
Ist die Welt da, wenn kein Leib da ist?
Oder sagt: ist einer, der die Welt gewahrt hat,
ohne einen Leib zu haben?

[1] Fünf «Schichten» oder «Hülsen», «Gehäuse» (kosha) oder «Leiber» (sharîra) aus greifbar dichter oder ungreifbar feiner Stofflichkeit bilden die Person (den «ursächlichen Leib», «kârana-sharîra):

1. «Anna-maya kosha» das aus Nahrung aufgebaute, stofflich greifbare Gehäus des Körpers, der grobstoffliche Leib (sthûla-sharîra).

2. «Prâna-maya kosha» das aus den Lebenshauchen (prâna) gebildete Gehäus; es umfaßt die vier Lebenshauche «prâna» (Vorhauch), «apâna» (Niederhauch), (vyâna» (Auseinanderhauch), «udâna» (Aufhauch) und «samâna» (Zusammenhauch). — Prâna bewegt sich nach vorn und sitzt in der Nase, Apâna geht abwärts und sitzt im After, Vyâna bewegt sich nach allen Seiten und ist über den ganzen Leib verteilt, er bewirkt durch pneumatischen Druck alle Muskelbewegungen, Kreisläufe, Stoff- und Energieverteilung, also willkürliche

6.

Die Welt ist nichts anderes als die Offenbarung der fünf «Wesenheiten»[2] der Sinnesbereiche,
Und diese Wesenheiten werden Gegenstände der fünf Sinneserfahrungen.
Sag mir: wenn wir die Welt rein im Gemüt dank den fünf Sinnen gewahren,
ist die Welt etwas jenseits unseres Gemüts?

7.

Die Welt und ihr Gewahrwerden gehen miteinander auf und unter,
nur im Gewahrwerden erscheint die Welt.
Jenes Vollkommene, aus dem die Welt und ihr Gewahrwerden aufgehen
und in dem sie untergehen,
und das ohne Aufgang und Untergang strahlt,
ist das einzig Wirkliche.

wie unwillkürliche Vorgänge im Leibe. Udâna sitzt in der Kehle und bewirkt ihre Funktionen, Samâna sitzt in der Leibesmitte und bewirkt die Verarbeitung der Nahrung. Diese Lebenshauche finden sich auch in der Lehre vom menschlichen Körper innerhalb der indischen Medizin.

3. «Mano-maya kosha» das aus Gemüt gebildete Gehäus besteht in «manas» Gemüt, und den fünf Sinneskräften der Spontaneität oder Aktivität (karmendriya), die auf Betätigung nach außen gestellt sind: den Vermögen des Sprechens (Sprache), der willkürlichen Bewegung (Hand und Fuß), des Ausscheidens und Zeugens (After und Zeugungsglied). Die Tätigkeit des Gemüts besteht in Wünschen und Absichten, Vorstellungen und Einbildungen, Zweifeln und Täuschungen.

4. «Vijñâna-maya», das aus Erkennen gebildete Gehäus umfaßt die Erkenntniskraft (buddhi) samt den fünf Erkenntnis-Sinnen (jnânendriya): Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch. Buddhi ist die Funktion zu urteilen und zu unterscheiden. Denken und Ichgefühl (ahamkâra) sind in Gemüt und buddhi enthalten.

Diese drei Gehäuse 2-4 bilden zusammen den feinstofflichen Leib (sûkshma-sharîra) und wirken zusammen als die Dreiheit von Bewirktem, Bewirken und Bewirker: das Gehäus aus Lebenshauchen «besitzt die Kraft des Wirkens und ist seinem Wesen nach Bewirktes», das Gehäus aus Gemüt «besitzt die Kraft des Wollens und ist seinem Wesen nach Bewirken» und das Gehäus des Erkennens «hat die Erkenntniskraft und ist seinem Wesen nach Bewirkender (Agens, Täter)».

8.

Unter welchem Namen immer und welcher Gestalt
du ES verehrst, das ohne Name und Gestalt ist
und allem innewohnt, —: sie sind dir eine Hilfe, ES zu erleben.
Aber seine Wirklichkeit wahrhaft erleben
meint: das eigene Sein in SEINEM Sein auffinden
und zu ihm eingehen und eines mit ihm sein.

9.

Alle Paare von Gegensätzen (wie Erkennen und Nichtwissen)
und alle Dreiheiten (wie Erkennender, Erkanntes und Erkenntnisvorgang)
entspringen einem Einzigen: der Vorstellung «Ich».
Erkennst du die Wesenheit des Einzigen in deinem Herzen,
fallen alle anderen Vorstellungen dahin.
Nur wer diese Wirklichkeit erfahren hat,
weiß was wirklich ist.
Ihn macht nichts irre.

«Das Gehäus des Erkennens bewegt sich unter dem Wahn, tätig und empfangend zu sein (spontan und receptiv) in dieser Welt und in anderen Welten und wird vom Standpunkt des Alltagsbewußtseins, der Welt des Scheins, ‚jîva' genannt: Einzelseele, Individuationsprinzip (der ‚Leber').»

Die erfahrbare Aktivität der ersten drei Gehäuse (annamaya, prânamaya, manomaya) beschränkt sich auf den Wachzustand; das Gehäuse des Erkennens ist auch im Traumschlaf und auf allen Stufen bewußter Yogaversenkung und Kommunion mit Göttern und Wesen tätig.

5. «Ananda-maya kosha», das aus seliger Lust gebildete Gehäus ist «übervoll von seliger Lust, es heißt ‚kosha' (Gehäus oder Cocon) weil es, wie das Seidengespinst das darein verpuppte Insekt, das unbehaftete reine allwissende Sich-Innesein umhüllt. Weil in ihm Alles zur Ruhe gelangt und still wird, ist es tiefer traumloser Schlaf. Davon heißt es auch Stätte der Einschmelzung (Zerlösung: laya) der stofflich groben (sthûla) und feinen (sûkshma) Sphären.» — (nach Sadânandas «Vedântasâra» um 1500 n. Chr.)

[2] Die «Fünf Wesenheiten» oder «Reine Dasheiten» (tan-mâtra); die feinstofflichen fünf Urqualitäten, aus deren Mischung mit Überwiegen je einer von ihnen die stofflich wahrnehmbare Welt der fünf Sinnesbereiche außen und der fünf Sinnesorgane im Menschen hervorgeht.

10.

Erkennen und Nichtwissen hängen aneinander, bedingen einander.
Wahres Erkennen ist allein, das Selbst zu erkennen,
den Ursprung von Erkennen und Nichtwissen,
dessen Wandlungsform beide sind.

11.

Ist es wirklich Erkenntnis und nicht vielmehr Nichtwissen,
um die Dinge außen zu wissen, aber das Selbst nicht zu gewahren,
das der Erkennende ist? — Wer das Selbst erkennt,
den Ursprung des Erkennens und seiner Gegenstände,
dem sagen das Erkennen und seine Gegenstände,
dem sagen Erkenntnis und Nichtwissen
nichts mehr.

12.

Wahre Erkenntnis ist allein,
wo weder Wissen noch Nichtwissen ist.
Wissen ist nicht wahre Erkenntnis,
das Selbst ist Erkenntnis
es leuchtet all-einsam,
und da ist nichts zu erkennen noch erkannt zu geben,
und doch ist es nicht bares Nichts.

13.

Das Selbst ist Erkenntnis und ist das einzig Wirkliche.
Das Gewahren des Mannigfaltigen ist Nichtwissen.
Doch auch dieses trügende Wissen ist nicht verschieden
vom Selbst, das wahres Erkennen ist.
Schmuck aus Gold geformt, ist Schein in seinen mannigfaltigen Gestalten;
aber gäbe es seine Formen ohne das Gold, das in ihnen erscheint?

14.

Solange die Idee «Ich» besteht, gibt es auch ein «Du» und «Er».
Ergründest du die Wirklichkeit des Ich und löst es dabei auf,
verschwinden auch das «Du» und «Er»,
und übrig bleibt der reine Stand des Selbst,
in dem die Drei sich als Eines enthüllt.

15.

Vergangenes und Künftiges sind nur im Hinblick auf Gegenwärtiges.
Geschehen sie, sind sie ein Gegenwärtiges.
So ist nur das Gegenwärtige wirklich.
Vermißt sich einer, um Vergangenes und Künftiges zu wissen,
ohne um die Wirklichkeit des Ewig Gegenwärtigen zu wissen,
ist er wie einer, der zählen will
und weiß nicht um die Eins.

16.

Sind Raum und Zeit außer uns, wenn wir sie betrachten?
Als Leiber sind wir in Raum und Zeit verstrickt,
aber sind wir Leiber? — Wandellos bleiben wir
heute wie einst und allerwegen:
nirgendwo sind wir und nirgendwann sind wir
und immerdar sind wir und allerwegen.

17.

Wer das Selbst nicht kennt und wer es erkennt:
für beide ist ihr Leib das Ich.
Wer das Selbst nicht kennt, dem ist das Ich von seinem Leib
begrenzt,
wer das Selbst erkennt, das im Leibe steckt,
dem strahlt ein Ich, das keine Grenzen hat.
Das ist der ganze Unterschied zwischen beiden.

18.

Wer keine Erkenntnis hat und wer Erkenntnis hat:
beiden ist die Welt wirklich.
Wer keine Erkenntnis hat, dem sind die Maße der Welt
die Grenzen des Wirklichen.
Wer Erkenntnis hat, dem ist wirklich, was der Welt
zugrunde liegt, gestaltlos und grenzenlos.
Das ist der ganze Unterschied zwischen beiden.

19.

Der Streit um Willensfreiheit und Schicksalszwang
gilt nur für den, der um den Grund nicht weiß,
der beider Wurzel ist. — Wer das Selbst erkannt hat,
einzig Wurzel und Grund von Freiheit und Schicksal,
ist jenseits beider. Wie sollte er um sie streiten?

20.

Schaut einer Gott und schaut nicht das Selbst,
so schaut er nur ein geistiges Bild.
Gott ist nichts anderes als das Selbst. Nur wer
sein Eigen-Ich verliert und dessen Grund erschaut: das Selbst,
hat wahrhaft Gott gefunden.

21.

Die heiligen Schriften künden vom «Schauen des Selbst» und vom
«Schauen Gottes»,
aber wie kann einer «das Selbst schauen»? — es ist
Eines ohne ein Zweites. — Wie kann einer da «Gott schauen»?
— Das Ich muß sich in ihm verlieren.

22.

Gott ist es, der das Gemüt als reines Innesein erhellt,
er gibt ihm sein Licht. Wie willst du ihn mit dem Gemüt erkennen,
es sei denn, du wendest es einwärts
und tauchst es in ihn?

23.

Es ist nicht der Leib, der «Ich» sagt. Und keiner, der
sein Ich an traumlos tiefen Schlaf verlor,
behauptet, er habe derweil nicht existiert.
Nur wenn dies eine Ding: das «Ich», in die Erscheinung tritt,
erscheint alles andere. — Sammle dein Gemüt
in eine einzige Spitze und ergründe:
Woher steigt dieses «Ich» auf?

24.

Der Leib hat kein Bewußtsein, «Ich» zu sagen.
Das einzige und höchste Wirkliche ist reines Innesein,
es äußert sich nicht, es sagt auch nicht «Ich».
Doch zwischen den beiden, umgrenzt vom Leibe,
erscheint ein Ding als «Ich», das ist der Knoten;
er verknüpft die stille Helle des Inneseins mit dem dunkel Bewußtlosen.
«Bindung» und «Seele» (jîva), «Ich» und «geistiger Leib»,
«Sansâra» und «Gemüt» sind seine vielen Namen.

25.

Gestalt ergreifend tritt es ins Dasein,
Gestalt festhaltend behält es sein Dasein,
von Gestalt sich nährend wird es groß.
Gestalt vertauscht es um Gestalt in ständigem Wechsel,
und willst du es haschen, entflieht es dir.
So ist das Ich wie ein gespenstiger Kobold: ohne Eigengestalt.

26.

Wenn das Ich erscheint, tritt alles Andere in Erscheinung.
Wenn kein Ich da ist, ist auch sonst nichts da.
Das Ich allein ist Alles, — das Ich allein ergründen,
was es wahrhaft ist, heißt aller Dinge ledig werden.

27.

Der Stand, in dem das Ich nicht in Erscheinung tritt,
ist der Stand, in dem wir ES sind.
Es sei denn, du fändest den Stand, in dem das Ich
seinen Urstand hat, — wie willst du den Stand erwerben,
darin dein Einzelwesen sich verliert und nie ein Ich erscheint?
— Und erwirbst du ihn nicht, wie willst du zu unserem wahrhaften Stand
eingehen, in dem wir ES sind?

28.

Wie ein Taucher, der finden will, was ins Wasser fiel,
mußt du gesammelten Gemütes einwärts tauchen,
mußt Atem, Rede und jede Regung hemmen,
um die Stätte zu finden, aus der das Ich,
das aufsteigt, seinen Urstand nimmt.

29.

Der Weg der Erkenntnis ist: einwärts tauchen mit dem Gemüt,
nicht Ich sagen, aber im Gemüt fragen,
woher es als «Ich» aufsteigt.
Dabei denken «dies ist nicht Ich» oder «dies bin Ich»
kann dabei eine Hilfe sein, aber nie Gegenstand des Fragens.

30.

Wenn das Gemüt, einwärts forschend «Wer bin ich?»,
ans Herz gelangt, offenbart sich von selbst ein «ICH-ICH»,
vor dessen Gegenwart das Ich sich neigt und auslöscht.
Trotzdem es sich so offenbart, hat es keine Ichnatur,
es ist Vollkommenheit und nichts anderes als das Selbst.

31.

Wessen seliges Glück, seit ihm sein Ich erlosch,
rein im Wesen des Selbst besteht,
— was bliebe ihm zu vollbringen?
Er kennt nichts außer dem Selbst.
Wie kann man sein Wesen begreifen?

32.

Bei dem Gedanken stehen bleiben: «dies bin ich, jenes nicht»,
wo doch die heiligen Schriften deutlich sagen:
«Du bist ES» (tat tvam asi), ist reine Schwäche des Gemüts.
In Wahrheit sind wir nie etwas anderes als ES.

33.

Zu sagen: «ich habe mich nicht erkannt», oder zu sagen:
«Ich habe mich erkannt», ist lächerlich.
Sind da zwei Selbste, die einander Gegenstand sein mögen?
— Aller Erfahrung ist: das Selbst ist Eines.

34.

Nicht anerkennen was für alle allzeit wahrhaft wirklich ist,
und standhaft stehen in seinem Stand: im Herzen,
aber streiten: «es ist» — «es ist nicht» — «ist gestaltig»,
«ist gestaltlos» — «ist eins» — «ist zwei» — «ist keines von beiden»,
— das heißt von Mâyâ umfangen sein.

35.

Das einzig wahrhaft Wirkliche erkennen und ihm inne sein,
heißt die wahrhaftige Meisterschaft vollenden.
Meisterschaft über Wunderkräfte bleibt wie im Traum Geschenktes,
— ist es noch wahr, wenn der Schläfer erwacht?
Wer im Stand des wahrhaft Wirklichen gegründet steht,
befreit vom Wesenlosen, soll er sich um solche Meisterschaften
mühen?

36.

Wenn einer meint, er sei sein Leib, so wäre der Gedanke:
«das bin ich nicht, ich bin ES» ihm eine gute Hilfe,
seinen Stand im ES zu finden.
Aber warum sollen wir immerfort denken: «ich bin ES»,
da wir IHM allein inne sind.
Denkt ein Mann immerfort: «ich bin ein Mann»?

37.

«Zwiefältigkeit: Lehrer und Schüler, Welt und Ich, Ich und Selbst,
herrscht, solange wir unterwegs zum Selbst sind,
im Erlebnis des Selbst aber ist dann Einheit»,
— dieser Gedanke ist auch nicht richtig. Mit ihm geht es wie bei
den Toren,
—: Zehn Toren durchwateten einen reißenden Fluß,
am andern Ufer zählten sie sich und fanden, sie seien nur neun,
denn jeder vergaß beim Zählen sich selber.
Ein fremder Wanderer half ihnen aus ihrem Wahn:
er hieß sie alle an sich vorübergehen,
gab jedem einen kräftigen Schlag, daß er schrie,
und hieß sie die Schreie zählen. Da fanden sie sich.
— Jeder der Zehn hatte angstvoll nach dem Zehnten gesucht
und war es selber. War er nicht gerade so der Zehnte schon damals,
als er den Zehnten vermißte, als da er ihn fand?

Sind wir Täter unseres Tuns, müssen wir seine Früchte ernten.
Aber forschen wir, «wer ist der Täter?» und erleben wir das Selbst,
verschwindet unsere Täterschaft und ihre dreifältige Frucht an
Karman:
«Angesponnen», «Aufgespeichert», «Künftig nahend» schwindet [3],
und der Stand der Freiheit tut sich auf:
zeitlos wie von jeher er bestand.

39.

Nur solange du wähnst, du seiest gebunden,
gelten dir die Gedanken «Bindung» und «Befreiung».
Betrachte dich und forsche: «wer ist gebunden?»,
und der Gedanke «Bindung» wird zerstieben.
Nur das ewig Freie ist zeitlos wirklich,
— kann da der Gedanke «Befreiung» weiterbestehen?

40.

Es wird gelehrt, die letzte Befreiung sei von dreierlei Art:
gestaltig, gestaltlos und beides zugleich in Wahl.
Laß dir sagen: wenn das Ich vergeht, das danach fragt,
ob das Selbst in seiner Freiheit Gestalt oder keine oder beides hat,
— das ist die wahre Befreiung.

[3] «Angesponnen (prârabdha): Karman aus früherem Leben, das schon begonnen hat, «Frucht» zu tragen, d. h. sich in Schicksal, Lebensumstände und -ereignisse umzusetzen; «aufgespeichert» (sancita), das schon angehäuft bereitliegt, weil durch frühere Taten gewirkt, aber noch nicht angefangen hat, sich auszuwirken (Saatgut, das noch nicht keimt); «künftig nahend» (âgâmi): Karman, das diesem Vorrat erst zufließen wird auf Grund des Tuns und Verhaltens, das den Inhalt des gegenwärtigen Augenblicks und unseres weiteren Lebens ausmacht.

VI.

MERKSPRÜCHE

Zum täglichen Gebrauch für die Schüler der Einsiedelei

Karman — was wir einst taten, sprachen und wollten — reift uns zum Schicksal, so will es der Höchste. So ist es selber göttliche Gewalt? — nein es ist lebloser Stoff.

Was Karman wirkte muß vergehen, aber unser Tun treibt Samen; das ist die Ursache, daß der Täter immer neu im Meer des Karman versinkt. Aus Karman reift keine Erlösung.

Aber Tun ohne Verlangen und Wünsche, rein in Hingabe an den Höchsten Herrn getan, reinigt das Gemüt und bereitet es zur Erlösung.

Andacht mit Leib, Rede und stummer Sammlung: — «pûjâ», Andacht mit Gebärden, Blumen und Gaben, «japa», Singen und Flüstern heiliger Formeln und Namen Gottes, «dhyâna», innere Betrachtung göttlicher Erscheinung in gesammelter Schau, — diese drei sind die Stufenleiter frommen Tuns.

Das achtfältige All mit den fünf Elementen, mit Sonne, Mond und allen Wesen als Offenbarung des Höchsten anzuschauen, ist echte Verehrung Gottes.

Besser als lange Preislieder ist es, nur Gottes Namen sich vorzusagen, besser noch, ihn still zu flüstern, am besten ist, ihn rein innerlich im Gemüt zu betrachten mit gesammelter Schau.

Innere Betrachtung, stetig wie ein Strahl Öl aus dem Kruge, ist besser als unterbrochene.

Besser als auf Gegensätze schauen, ist die innere Betrachtung «ich bin ER», — sie heiligt.

Inniges Verweilen im innerlichen Werden des einzig Seiend-Wirklichen, das alles Werdens und Entwerdens bar ist, dank der Kraft, es in innerer Schau werden zu lassen, ist die höchste Form gläubiger Hingabe.

Das Gemüt zu seinem Quell und Ursprung zurückzuführen und in die Stätte des Herzens einzusenken, in seine eingeborene Herrlichkeit und Seligkeit, — das ist der Sinn gläubiger Hingabe (bhakti), asketischer Versenkung (yoga) und Erleuchtung in Erkenntnis (jñâna).

Wie Vögel, im Netz gefangen, sich nicht rühren können, wird das schweifende Gemüt gefangen und zerschmilzt in Stille, wenn der Atem angehalten wird: — ein Weg, seine Unrast zu stillen.

Gemüt und Lebensatem, zu Vorstellungen hier und Vorgängen dort verzweigt, sind zwei Äste, die einer Wurzel entspringen.

Einschmelzen und Vernichten sind die beiden Formen, der Unrast des Gemüts ein Ende zu machen: zerschmolzen ersteht es neu, nicht aber wenn es abgetötet ist.

Wird der Atem gehemmt, so erlangt das eingeschmolzene Gemüt Vernichtung, wenn es völlig auf ein Ziel gerichtet wird.

Was bleibt dem großen Yogin, dessen Gemüt vernichtet ist, übrig zu tun, wenn er in seinen wahren Stand getreten ist?

Wenn das Gemüt sich den Dingen außen entzogen hat und sein eigen Selbst erschaut: das ist das Schauen des wahrhaft Wirklichen.

Wenn das Gemüt ohne abzulassen sein eigen Wesen zu ergründen trachtet, ergibt sich: da ist kein Gemüt mehr. Das ist der gerade Weg.

Alle Regungen des Gemüts gründen in der Regung «Ich». Lauter Regungen bilden das Gemüt. Begreife: das Gemüt ist nichts anderes als die Regung «Ich».

Woher steigt dieses «Ich» auf? — das erforsche nach innen, dann schwindet das Ich. Das ist Erforschen der wahren Erkenntnis.

Schwindet das Ich, so strahlt das Herz selbst auf: «ICH-ICH» — vollkommene Fülle reinen Seins.

Solches war zu allen Zeiten der wahre Sinn des Wortes «Ich», denn auch wenn das Ich im tiefen traumlosen Schlaf zerschmilzt und sich selber verliert, besteht, worin es zergeht.

Leib, Sinneskräfte, Lebenshauche, Gemüt und Dunkel, das uns befängt, — das bin ich nicht. Rein seiend bin ich, und jene Schalen sind nicht.

Da ist kein zweites Sein, das seiner selbst inne wäre: — Sein ist Innesein, und das sind wir selbst.

Der Höchste Schöpfer und die Geschöpfe sind. So sind sie Eines nach ihrem Sein, verschieden aber an Gebärden und Erkenntniskräften.

Frei von allen Gebärden das eigene Selbst erschauen, heißt den Höchsten schauen, denn das Selbst ist seine wahre Gestalt.

Das Selbst schauen, heißt ihm inne sein: an ihm gibt es keine Zweiheit. Dieser Stand des Inneseins heißt «aus ihm bestehen» (tan-maya-nishthâ).

Ein Bewußtsein frei von Erkennen und bar des Nichterkennens: das ist Erkenntnis. Denn wo bliebe etwas zu erkennen?

Was ist das eigene Wesen im Schauen des Selbst? — unvergängliches, wandelloses, in sich volles, um sich wissendes Glück.

Im höchsten Glück jenseits von Fesseln und Erlösung webst du göttlich im Dienst des Göttlichen.

Dies ist die glühende Entäußerung (tapas), bei der das Ich schwindet und das eingeboren Wirkliche offenbar wird, — dies ist die Lehre Ramanas.

Volkstümliche Belehrung

Worin alle Welten gegründet stehen, wessen sie sind und woraus sie aufsteigen, wofür sie da sind und wodurch sie entfaltet werden und was sie ihrem Wesen nach sind: — das allein ist wirklich und wahrhaftig. Das verehre innen in deinem Herzen als seinen verborgenen Schatz.

Umgang mit Heiligen

Umgang mit dem ursprünglich Wirklichen in Gestalt der Heiligen, die seine Wirklichkeit in sich erlebten und greifbar an sich selber darstellen, zerschneidet die Bande weltlicher Wünsche. Zerreißen sie, vergehen auch die geheimen Bereitschaften, die das Gemüt aus früheren Leben erfüllen und befangen halten.

Der Frieden, dessen Stille die Befreiten trägt, ist Erlösung bei lebendigem Leibe (jîvan-mukti). Suche den Umgang solcher Erlöster!

Den Stand im Jenseitigen magst du heut und hier erlangen, wenn du vom Umgang mit Heiligen beschwingt, dich einwärts wendest und dein Selbst ergründest, — aus Unterweisungen Gelehrter, im Lesen heiliger Schriften und durch fromme Werke oder sonst etwas ist er nicht zu gewinnen.

Was sind alle anderen Hilfen, um das Selbst zu erleben, gemessen am Umgang mit heiligen Männern? Brauchst du einen Fächer, wenn du den kühlen Abendwind genießen kannst?

Der kühle Mond labt nach des Tages Glut; Götterbäume, deren Zweige Erfüllung aller Wünsche schenken, erlösen von Armut; das heilige Wasser der Gangâ wäscht Flecken der Sünde ab, — der

Kummer im Gemüt, das Armut und Sündenschuld quälen, schwindet vor dem bloßen Anblick der Heiligen ohnegleichen.

Die heiligen Gewässer der Wallfahrtsstätten sind bloß Wasser, verehrungswürdige Götterbilder sind bloß Stein und Erz: der Gewalt des Segensblickes gnädiger Heiliger kommen sie nicht gleich. Wunderbar: sie reinigen das Gemüt im Laufe langer Zeiten; aber das Auge des Heiligen tut es mit einem Gnadenblick.

Belehrung in Fragen

Der Schüler: Was ist Gott?
Der Meister: Der Augenzeuge deines Gemüts.
Der Schüler: Ich selbst, als Kraft des Lebens in mir, gewahre mein Gemüt.
Der Meister: So bist du Gott, — wie es die heiligen Schriften versichern: «Gott ist einzig Einer über Allem».

*

Der Meister: Was ist das Licht, das dir leuchtet?
Der Schüler: Bei Tag die Sonne, bei Nacht die Lampe [1].
Der Meister: Und welches Licht erleuchtet diese Lichter?
Der Schüler: Das Auge.
Der Meister: Und welches Licht scheint hinterm Auge?
Der Schüler: Der Geist.
Der Meister: Und was ist hinter dem Geist?
Der Schüler: Das Ich.
Der Meister: So bist du selbst das Licht der Lichter.
Der Schüler: Ich bin es.

Ich und Selbst

In der innersten Höhle des Herzens leuchtet immerdar das eine höchste Wesen, mit «ICH-ICH» sich selber inne. Willst du

[1] Vgl. die ähnlichen Fragen und Antworten im Lehrgespräch zwischen Yâjñavalkya und König Janaka in Brihad-Aranyka-Upanishad IV, 1 ff. (P. Deußen: «Sechzig Upanishads des Veda», S. 456 ff.).

seine Wirklichkeit erfahren, so sammle einwärts forschend dein Gemüt in eine Spitze und dringe in dein Herz, oder halte den Atem an und tauche tief, — und weile so im Selbst des Selbst.

Wenn das aufquellende Ich verlischt, zeigt das reine Inne-sein leuchtend und still sich selbst im Herzen mit «Ich-Ich» als Stätte der Befreiung.

Der Leib ist fühllos wie ein irdener Topf, er kann nicht «Ich» fühlen. Aber jeder hat die Erfahrung: «auch im tiefen traumlosen Schlaf bin ich da, wenn ich vom Leibe nichts weiß». Darum kann «Ich» nicht den Leib meinen. Aber der Höchste Herr des Morgenrot-Berges leuchtet aus sich selber strahlend als «ICH-ICH» in der Höhle des Herzens allen, die mit dem Fragen «wer bin ich?» — «von wannen bin ich?» ihn erleben und zu ihm einkehren.

Nur wer zu seinem ersten Ursprung heimfindet mit der Frage: «von wannen bin ich?», wird geboren und wird wiedergeboren. Wisse: wer so geboren wird, ist der Weiseste der Weisen, — jeden Augenblick seines Lebens wird er neu wiedergeboren.

Hör auf, den armseligen Leib für dein Selbst zu nehmen, erlebe die Wirklichkeit des ewigen Selbst voll grenzenlosen Seligseins. Wer das Selbst erfahren will und dabei den vergänglichen Leib bezärtelt, gleicht einem, der auf Krokodils Rücken über den Strom fahren will.

Fromme Gaben und Askese, Opferbräuche und Mildtätigkeit, Yoga-Übungen und gläubige Hingabe, reinster Ätherraum des Geistigen, Wirklichkeit, Frieden und Wahrheit, Gnade, Schweigen, höchster Stand, todloses Erlöschen, reines Innesein, Entsagung, Erlösung und Seligsein, — das sind alles gewissermaßen nur immer wieder andere Namen für die Überwindung des Wahns: der Leib sei das Selbst.

Torheiten

Der Krampf, alle übermenschlichen Wunderkräfte zu gewinnen, uneingedenk der Höchsten Gegenwart, die unablässig auf uns

wirkt, ist kopflose Prahlerei: wie wenn ein Lahmer sich rühmt, er wolle schon mit seinen Feinden aufräumen, wenn ihn nur einer auf die Beine stellte.

Was erwarten sich die Toren zu erlangen, die nichts dazu tun, die Schrift des Schicksals auszulöschen, die ihnen unsichtbar in der Stunde ihrer Geburt auf die Stirn gegraben ward, wenn sie dem Selbst nachforschen in der Fußspur des Gedankens «ich bin gelehrt»? Gibt es ärgere Toren als die ihr unverdautes Wissen wiederholen wie ein Grammophon seine Schallplatten?

Die Ungelernten sind besser dran als die Gelernten, die ihr Ich nicht durch das Forschen nach dem Selbst aufgelöst und vernichtigt haben. Sie sind nicht von der Eitelkeit des Wissens besessen, der ewige Krampf des Grübelns und Erörterns ist ihnen fremd, sie schweifen nicht durch die Welt und jagen dem Ertrag ihrer Studien nach: so bleiben die Ungelernten von viel Jämmerlichem verschont.

Das Herz

Der Mund des Herzens ist verschlossen, das Innere des Mundes ist in dichtes Dunkel getaucht, das hält das Erbgut früherer Leben umschlossen. Alle Adern des Leibes münden darein, dort ist die Stätte des Lebensstroms, des Gemüts und des Lichtes.

Da innen im Lotos des Herzens hat der Herr sein Heim und leuchtet darin: er ist der Herr des Heiligtums. Wenn das Gefühl «ich bin ER» in dem Sinne «ich bin der Herr des Heiligen, des Heiligsten» dank ständiger Übung so fest in dir wird, wie die Vorstellung «Ich» in deinem Leibe wohnt, und wenn du als «der Herr» dastehst in all seiner Reinheit, vergeht die Ahnungslosigkeit: der sterbliche Leib sei dein Selbst, wie Finsternis vor dem Sonnenlicht.

Räume das Erbgut früherer Leben: alle Bereitschaften und Neigungen des Gemüts durch ständige, unablässige Betrachtung aus in deinem Herzen: «ich bin der Gnädige Herr (d. i. Shiva), ich bin das Licht reinen Inneseins, das unbeschreiblich ist».

Der ist das strahlende Licht reinen Inneseins, der alle Gegenstände der fünf Sinne bewußt ausgeschieden und das Selbst erlebt und seinen festen Stand im Einzig-Wirklichen gefunden hat. Sag: er schwingt den demanten blitzenden Donnerkeil und ist der Tod des Todes; er ist der Held, der über den Tod triumphiert.

Ist das Gemüt des Erbguts alter Bereitschaften und Neigungen ledig geworden, so bleibt es lauter und unberührt, auch wenn du deinen Verrichtungen nachgehst: es ist, als ließest du einen erzählen, und deine Gedanken gingen derweil ihrer Wege. Ist das Gemüt aber noch vollgesogen mit Antrieben aus früheren Leben, so wirkt es in ihnen befangen, auch wenn du untätig bist. Es geht dir wie einem, der schlafend auf seinem Lager ruht, im Traum aber einen Berg erklimmt und in den Abgrund stürzt.

Wie ein Reisender, von tiefem Schlaf umfangen, nicht spürt, daß der Wagen hält und die Pferde abgeschirrt werden, so verharrt der Weise, der zur Wirklichkeit des Selbst gelangt ist, in naturhaft unwillkürlicher Sammlung in das Selbst versenkt (sahaja samâdhi) und wird von den Vorgängen seines Leibes, von Schlaf und Versenkung (samâdhi) nicht berührt, — das Gehäus des Leibes ist für ihn wie der Wagen.

Das reine Innesein des Selbst, jenseits des Wachseins, der Traumverlorenheit und des Versunkenseins in traumlos tiefen Schlaf, gilt bloß dem Weltkind als «Vierter Stand». Da nur der «Vierte Stand» wahr ist, und Wachen, Traum und traumlos tiefer Schlaf ein Schein sind, ist er «jenseits der Vier»: erster jenseitiger Ursprung.

Was ist außer dem Selbst, wenn du dich immer in seiner Wirklichkeit bewegst und keinen Unterschied zwischen dir und anderen setzest? Was begibt sich: wirst du geehrt oder geschmäht? Es ist wie sich selber segnen oder verwünschen.

Nimm alle Weisheit aller heiligen Lehren in einem Wort: erlischt dein Ich, daß du das Selbst als höchste Wirklichkeit erlebst, — bleibt nur das Selbst als reines völliges Innesein. Erlebe das!

VII.

KNAPPE ANWEISUNG ZUM FORSCHEN NACH DEM SELBST

(In der Zeit seines langen Schweigens zeichnete Shrî Ramana Maharshi um 1901 einige Richtlinien für seinen Schüler Gambhîram Sheshayya auf. Ihr Sinn ist: erfahre vollkommenes Glück in Sammlung auf dein Selbst.)

1. Das Forschen nach dem Selbst

Werden nicht alle Wesen unwillkürlich ihres «Ich» gewahr und erfahren es in all ihren Empfindungen «ich kam — ich ging — ich tat — ich war»? Fragst du was es sei, wird anscheinend der Leib mit dem Ich gleichgesetzt, weil Bewegungen und andere Betätigungen dem Leibe eignen. Entspräche der Leib dieser Ich-Vorstellung, so war sie nicht vor der Geburt, bestände aus den fünf Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther), die den Leib aufbauen, wäre fern von uns im traumlosen Schlaf, wo uns das Ich entgleitet, und würde schließlich mit zur Leiche, — das kann nicht sein. Diese Ichvorstellung, die auf Zeit im Leibe aufsteigt, heißt auch das Ego, oder Nichtwissen, Wahn, Unreinheit und Individuation.

Alle heiligen Schriften haben die Ergründung des Selbst zum Gegenstand, sie erklären: die Vernichtung der Ich-Vorstellung bedeutet Erlösung.

Kann der Leib, bewußtlos wie ein Stück Holz, Licht sein und sich als Ich betätigen? — nein, darum laß den leichnamgleichen beiseite als wäre er ein Leichnam. Flüstere nicht einmal «Ich», aber frage angespannt nach innen: was ist's, das dir im Herzen als «Ich» leuchtet? Kannst du hinausgelangen über den zeitweiligen und stoßweisen Strom der Vorstellungen und Regungen, so erhebt sich vor dir stumm und unwillkürlich ein Ständiges und Wandelloses in deinem Herzen: ein Gewahrsein «ICH-ICH».

Kannst du es erfassen und ganz still bleiben, so wird es die Vorstellung «Ich» in deinem Leibe ganz auflösen und zunichte machen, und selber wird es verschwinden wie eine weiße Flamme brennenden Kampfers, die erlischt. Weise und heilige Bücher sagen: das sei die Befreiung.

Das Ego in Gestalt der Ich-Vorstellung ist die Wurzel des Baumes aller Wahnvorstellungen; wird sie vernichtet, ist aller Wahn gefällt. Klebe nicht am Vielerlei der Vorstellungen, die dir beim Forschen nach dem Selbst in den Anfangsstadien deiner Übungen kommen. Halte dich abseits von ihnen: ein leidenschaftslos und gleichgültig Zuschauender, der zu sich spricht: «laß geschehen was mag, ich schaue nur zu». Übst du ständig diese Haltung und verweilst ohne Wanken in ihr, so löscht das Selbst die Ich-Vorstellung im Leibe aus, sie ist die Wurzel aller Schwierigkeiten, fortzuschreiten auf der geistigen Bahn. Dieser leichte Weg, das Ich auszulöschen, verdient allein die Namen «bhakti» (gläubige Hingabe), «jñâna» (Erkenntnis), «yoga» (Übung der Vereinigung mit Gott) oder «dhyâna» (Sammlung in innerer Schau).

Die Vorstellung «ich bin der Leib» umgreift die drei Sphären leiblich-geistigen Daseins in Wachen, Traum und traumlosem Schlaf und umfaßt die fünf Gehäuse, die den Leib bilden; ist sie behoben, fällt alles übrige von selbst ab, denn es hängt an ihr. Du brauchst dich nicht zu bemühen, es einzeln auszuschalten, denn die heiligen Schriften erklären: nur die Vorstellung ist Bindung. Daraus folgern sie: der beste Weg ist, das Gemüt in Gestalt der Ichvorstellung dem Göttlichen, dem Selbst zu überantworten, dabei ganz still zu halten und nicht abzuirren.

Das Selbst ist in sich selber strahlend Licht. Man soll sich aber besser kein Bild, keine Vorstellung davon machen. Die vorstellende Phantasie an sich bedeutet schon Bindung. Das Selbst ist Ausstrahlung jenseits von Dunkel und Licht, — das Gemüt soll es sich garnicht ausmalen, das führt nur zur Bindung, indes das Selbst unwillkürliches, völlig unbezogenes Licht ist.

Das Forschen nach dem Selbst in Gestalt innerer Sammlung und gläubiger Hingabe an das Göttliche steigert sich zur Entrückung des Gemüts in das Selbst und führt zur Befreiung: zu unaussagbarer Seligkeit. Die großen Weisen haben gelehrt: nur durch hingebungsvolles Forschen nach dem Selbst erlangst du Befreiung.

2. Die Erfahrung des Selbst

Das persönliche Selbst ist nichts anderes als das Gemüt: als solches hat es seine Einheit mit dem wahren Selbst verloren und hat sich im eigenen Netz verstrickt. Daher ist sein Suchen nach dem Selbst als seinem eigenen ewigen und ursprünglichen Wesen, wie wenn ein Schäfer ein Lamm sucht, das er verloren wähnt, und trägt es dabei auf seinen Schultern.

Aber das Ich, das so sein Selbst vergessen hat, gelangt nicht gleich zur Befreiung, nämlich zum wirklichen Erlebnis des Selbst, wenn es das Selbst einmal gewahr wird; — da stehen lang angesammelte Neigungen und Gewohnheiten des Gemüts hemmend im Wege, und häufig bringt es den Leib und das Selbst durcheinander und vergißt, daß es in Wahrheit das Selbst ist. Langgehegte Neigungen und Triebe wollen entwurzelt sein, das kann nur durch lange fortgesetzte Meditation geschehen: «ich bin nicht der Leib, bin nicht die Sinne, nicht das Gemüt... — ich bin das Selbst.» Das Ich, d. h. das Gemüt, das nichts anderes ist als ein Bündel oder Komplex von Neigungen, Trieben, Gewohnheiten und den Leib für das Ich nimmt, muß gemeistert werden. Auf diesem Wege läßt sich der höchste befreite Stand erreichen: die wirkliche Erfahrung des Selbst, wenn man lange in gläubiger Hingabe das göttliche Selbst verehrt hat, das die wahre Wesenheit aller Götter ist. Diese Selbsterforschung vernichtigt das Gemüt und hebt sich schließlich selber auf, wie der Stock, mit dem man den Holzstoß anzündet und schürt, endlich selbst vom Feuer verzehrt wird. Das ist der Stand der Befreiung. «Selbst», «Weisheit» oder «Erkenntnis», «Innesein», «das Unbedingte» und «Gott» bezeichnen ein und dasselbe.

Kann einer es zum hohen Beamten bringen, weil er einmal einen solchen gesehen hat? — nein, er muß sich aneignen, was die Stellung erfordert. Kann das Ich, das als Gemüt in Banden liegt, zum göttlichen Selbst werden, weil es einmal im Aufblitzen eines Blicks erfahren hat, es ist das Selbst? — muß es nicht erst vernichtigt werden? Kann ein Bettler König werden, weil er einmal

bei einem König war und behauptet, er selber sei einer? — solange die Bande des Gemüts nicht zerschnitten sind dank langer anhaltender Meditation «ich bin das Selbst, das Unbedingte», bleibt der jenseitige Stand der Seligkeit unerreichbar.

Ein Brahmane, der Schauspieler ist, vergißt nicht, daß er Brahmane ist, welche Rolle er auch spielt, — so sollte einer sich nicht mit seinem Leibe verwechseln, aber unerschütterlich gewahr sein, daß er Selbst ist, wie immer er sich betätigt. Das wird ihm offenbar, wenn das Gemüt in seinen ursprünglichen Stand aufgesogen wird, dann offenbart das Selbst sich von ganz allein und ist höchste Seligkeit, und man bleibt unbetroffen von Lust und Pein in seinem Gemüt, die der Berührung mit den Dingen außen entspringen. Auf alles blickt einer dann, ohne daran zu hangen, er ist wie im Traum. Regungen oder Gedanken wie «ist dies gut oder jenes?» dürfen garnicht mehr kommen, sie müssen im Aufsteigen an der Quelle vernichtigt werden. Nur eine kleine Weile genährt, stürzen sie dich, wie ein verräterischer Freund, kopfüber in den Abgrund. Kann das Gemüt, in seinem ursprünglichen Stande fest geworden, noch «Ich» fühlen oder ungelöste Fragen hegen? bedeutet dergleichen nicht in sich selbst Bindung und Fessel?

Steigen solche Regungen auf Grund ererbter Bereitschaften auf, muß man das Gemüt davon wegbiegen, sie zu nähren, und zu seinem wahren Stande zurücklenken, und dazu gleichgültig sein gegen alles Äußere und sich nicht damit befassen. Steigen diese Regungen nicht aus SELBST-Vergessenheit auf und bringen immer neuen Jammer über uns? Die unterscheidende Vorstellung «ich bin's nicht der handelt, alle Handlungen sind Antworten des Leibes, der Sinne, des Gemüts auf ein Draußen» ist eine Hilfe, um das Gemüt einwärts zu kehren, wenn die Neigung, zu seinem ursprünglichen Stande heimzufinden, ihm schon ein Gleis gefurcht hat und seine Regungen in diesem Gleis verlaufen, aber dieser unterscheidende Einhalt soll dem Gemüt nur geboten werden, wenn es dem Spiel von Regungen und Vorstellungen schon verfallen ist. Kann anderseits das Gemüt, sonder Wank auf das göttliche Selbst ge-

heftet und inmitten äußerlicher Betätigung völlig unberührt davon sich Vorstellungen überlassen wie «ich bin der Leib, ich bin mit dieser Tätigkeit befaßt» oder mit der unterscheidenden Vorstellung «ich bin's nicht, der handelt, diese Handlungen sind nur Antworten des Leibes, der Sinne, des Gemüts auf etwas draußen»?

Schritt für Schritt muß man mit allen Mitteln des Selbst gewahr zu werden trachten, ohne Ablenkung des Gemüts, ist das gelungen, ist alles gewonnen. Man muß dem Selbst innewohnen, ohne das Gefühl, irgendwie handelnd zu sein, auch wenn man Aufgaben vollziehen muß, die das Schicksal einem zugebracht hat, und man dabei schafft wie ein Verrückter. Haben nicht viele Fromme Unglaubliches an tätigem Leben vollbracht und waren dabei voll eben dieser vollkommenen Gleichgültigkeit und voll fester gläubiger Hingabe?

3. Das höchste Wesen ist das Selbst

Wenn einer auf sich selber weisen will, deutet er mit dem Finger auf die Brust: diese Gebärde besagt genug dafür, daß das Unbedingte als das Selbst in Jedes Herzen wohnt.

Der Heilige Vasishtha[1] sagt auch: wenn einer nach dem Selbst sucht, als wäre es außerhalb, und vergißt, daß es ständig als «ICH-ICH» in seinem Herzen strahlt, ist er wie einer, der ein köstliches Kleinod wegwirft und gierig nach einem glitzernden Kiesel langt.

Wenn das Gemüt, das den Leib für das Selbst nimmt, nach innen ins Herz hineingebogen und das Ichgefühl, das am Leibe

[1] Vasishtha ist einer der Seher und Heiligen alter Zeiten, deren Strophen an die Götter einen Teil der ältesten arisch-indischen Überlieferung, des Rigveda, bilden. Hier wird er zitiert als Lehrer des Yoga in dem viel jüngeren volkstümlichen Lehrgedicht «Yoga-Vâsishtha», das, vor dem 9. Jahrh. n. Chr. entstanden, als Anhang des Râmâyana gilt.

hängt verlassen wird, hebt ein Fragen an, bei dem ein stillgewordenes Gemüt im Einklang mit dem Selbst ist und fragt: wer ist es, der im Leibe innen wohnt?

Dann wirst du eine feine zarte Erleuchtung «ICH-ICH» drinnen erfahren; sie ist nichts anderes als das Unbedingte, das Selbst, das im Lotos deines Herzens wohnt, in der Stadt des Leibes, im Altarschrein Gottes.

Dann sollst du dich stille halten und wissen, daß das Selbst als alle Dinge und doch kein Ding erstrahlt, innen und außen und allerwärts, und daß es auch das jenseitige Wesen ist.

Dies gilt als die Meditation, die durch das Wort «ich bin Shiva» (Shivo 'ham) vermittelt wird: «ich bin das Höchste Wesen», — das heißt auch der «Vierte Stand».

Was noch jenseits dieser feinen zarten Erfahrung liegt, ist Gott, das jenseitige Wesen, vielfältig benannt: «Der Stand jenseits des Vierten Standes» (turîya-atîta), — das «allgegenwärtige höchste Wesen» das als Kern der göttlichen Lichtflamme in uns strahlt, von dem es heißt, es enfaltet sich in Sammlung und Meditation, — die «Weite des Herzens», — das «reine Innesein», — «das Unbedingte», strahlend am inneren Himmelszelt des Gemüts, — «Seligkeit», — «Selbst», — «Weisheit».

Kraft langanhaltender ständiger Übung der Meditation über das Selbst: «ich bin das Höchste Wesen» löst sich der Schleier des Nichtwissens im Herzen auf und mit ihm alle Hemmnisse in seinem Gefolge, und vollkommene Weisheit stellt sich ein. Erkennst du so, daß das Wirkliche dir in der Höhle des Herzens wohnt, im Altarschrein deines Leibes, so erlebst du wahrhaft die Wirklichkeit des Unbedingten, das allem innewohnt, denn Leib und Herz umschließen alles was ist.

Das bestätigen die heiligen Schriften: «der Weise weilt selig in der Stadt mit den neun Toren (d. h. im Leibe)», und «der Leib ist der Tempel, das Selbst ist das Unbedingte». Wenn Gott verehrt wird in Gedanken «ich bin das Höchste Wesen», tritt Befreiung ein. Die Höhle ist der Leib mit den fünf Schalen, die Höhle

ist nichts anderes als das Herz. Das jenseitige Wesen, das drin wohnt, ist der Herr der Höhle.»

Dies Verfahren, das Unbedingte in seiner Wirklichkeit zu erleben, gilt als die «feine Wissenschaft» (daharâ vidyâ), als intuitive Erkenntnis des Herzens. Was bleibt zu sagen? — erlebe es geradezu in unmittelbarer Erfahrung!

*

Das weltumspannende Wesen, das der Beziehung zwischen den Vorstellungssphären «Innen» und «Außen» zugrunde liegt, ist der wahre Gehalt des Wortes «Gemüt». Leib und Welt, die uns als außen erscheinen, sind Spiegelungen des Gemüts, das Herz bringt all diese Gestalten hervor. Im innersten Kern des allesumfassenden Herzens, das heißt: in der Weltraumweite des reinen Gemüts, strahlt das in sich selber leuchtende ICH in steter Helle. Jedermann offenbar heißt es das allgegenwärtig-allwissende «zuschauende Auge», der unberührte «Zeuge» oder der «Vierte Stand» (turîya) jenseits Wachen, Traumschlaf, traumlos tiefem Schlaf. Es liegt diesen dreien zugrunde und ist jenseits von ihnen.

Die Weite der Unendlichkeit ist die Wirklichkeit, die als der Höchste Geist oder das Selbst erkannt wird, ohne Ich-Sinn als reines Innesein im Ich erstrahlend als das Eine in allen Wesen. Was jenseits des «Vierten Standes» ist, ist nichts als dieses. Meditiere darüber, daß das Wirkliche: die Weite unbedingten Inneseins alldurchdringend innen strahlt und ohne die Erleuchtung des «Vierten Standes», — so wie der Weltraum den inneren blauen Schein einer Kerzenflamme erfüllt und zugleich die unendliche Weite ringsum. Der wahrhafte Stand ist der allumfassend strahlende, wie der Raum die Flamme umschließt und sich grenzenlos nach allen Seiten breitet. Kümmere dich nicht um das Licht der Flamme, — laß dir genügen, zu wissen: das Wirkliche ist der Stand ohne Ich.

4. Gottesverehrung ist Selbsterforschung

Die Verehrung des überpersönlichen Höchsten Wesens soll dazu helfen, daß du nie vergißt «ich bin das Unbedingte (brahman)»; diese Meditation schließt Opfer, Gaben, Askese, Ritual, Gebet, Yoga und Verehrung in sich. Der Weg, alle Hindernisse zu überwinden, die dir in der Meditation begegnen können, ist, dem Gemüt zu verbieten, bei ihnen zu verweilen, ist weiter, das Gemüt einwärts ins Selbst zu kehren und alles, was um dich herum geschieht, teilnahmlos vorüber gleiten zu lassen; es gibt keinen anderen.

Sammle das Gemüt auf das Selbst oder das ICH im Herzen, das ist Vollkommenheit in Yoga, Meditation, Weisheit, gläubiger Hingabe, Gebet und Verehrung. Meisterst du das Gemüt, ist alles gemeistert. Das Gemüt ist der Lebensstrom, von dem die Unwissenden sagen, er sei wie eine Schlange, die in sich selbst geringelt liegt. Aber die sechs feinstofflichen Lotoszentren (subtle centres) sind nur geistige Bilder, die für den Anfänger bestimmt sind. Die Anhänger des Vedânta, die nur ein höchstes Wirkliches gewahren und die Vielfalt aller Namen (Begriffe) und Gestalten als dessen Schein erkennen, achten es für eine Entheiligung des einen höchsten Selbst, das alles hervorbringt, trägt und wieder in sich schlingt, es sich unter individuellen Göttergestalten vorzustellen, wie die Anhänger des Kundalinîyoga tun, wenn sie die sechs Lotoszentren des Leibes und deren Meditation der Andacht zu den sechs großen Gottheiten unterstellen, nämlich (in aufsteigender Reihe) Ganapati, dem «Herrn der Scharen», Shivas Sohn, dann Brahmâ, dem Schöpfer, Vishnu, dem Erhalter, und den drei Gestalten Shivas: Rudra, dem Vernichter, Maheshvara, dem «Großen Herrn», der die Welt als Mâyâ verhüllend um sein Wesen schlingt, und Sadâ-Shiva, dem «Allzeit-Gnädigen» , dessen Gnade den Schleier der Mâyâ zerteilt und Erlösung schenkt. Diese sechs sind nach der Lehre des Kundalinî-Yoga die Schutzgottheiten der sechs Lotoszentren (chakra) im Leibe, durch welche die Schlange

Kundalinî vom untersten ins oberste Zentrum aufsteigt zur Vereinigung mit Sadâ-Shiva, — aber das ist eine stoffliche Anschauung. In Wahrheit ist Kundalinî nichts anderes als das Gemüt. Erforschung des Selbst ist der unmittelbare Zugang zur geistigen Wirklichkeit. Wir strahlen uns selbst aus auf Götterbilder und -gestalten und erweisen ihnen Verehrung, weil wir uns nicht auf wahre innerliche Verehrung verstehen. Daher ist Innewerden des Selbst, das aller Dinge inne ist, vollkommenes Innewerden oder Vollkommenheit der Erkenntnis.

Die Vielheit der Vorstellungen zerstreut uns; sammeln wir uns ständig auf die Betrachtung des Selbst, das selber Gott ist, so wird diese Anschauung im Lauf der Zeit an die Stelle der Zerstreuung treten und zuletzt selber verschwinden, — das reine Innesein, das schließlich übrig bleibt, ist die Wirklichkeit Gottes und wir sind ihrer wirklich inne. Das ist die Befreiung.

Daß wir uns niemals von unserem eigenen all-vollkommenen reinen Selbst hinweg verlieren, ist der Gipfel des Yoga, der Weisheit und aller geistigen Übung. Auch wenn das Gemüt rastlos schweift, mit äußeren Dingen befaßt, und so des eigenen Selbst vergißt, sollen wir wach sein in dem Gedanken: «ich bin nicht der Leib, — wer bin ich?» Dieses Fragen kehrt das Gemüt einwärts auf seinen Quell und ursprünglichen Stand. Das Fragen «wer bin ich?» ist das einzige Verfahren, allem Leid ein Ende zu machen und höchste Seligkeit an sich zu ziehen.

Man mag das ausdrücken, wie man will, — das ist mit einem Wort die ganze Wahrheit (the whole truth in a nutshell).

5. Persönliches Selbst und Befreiung

Laut den heiligen Schriften gibt es ein Wesen, «Gemüt» benannt, das sich aus der feinen Essenz der Nahrung aufbaut. Es blüht und gedeiht als Liebe und Haß, Sinnenlust, Verlangen und Zorn und andere Gefühle. Es ist die umfassende Einheit von Ge-

fühl, Verstand, Gedächtnis, Wille und Ich. Bei all diesen mannigfachen Aspekten trägt es den umfassenden Namen «Gemüt».

Es wird uns zum Gegenstand wie leblose Dinge außen, wenn wir ihrer innewerden. Es ist selber fühllos, erscheint aber als fühlend, wenn es mit dem Innewerden in Berührung tritt, wie eine rotglühende Eisenkugel, in der die Glut das Eisen durchdringt, als feurig erscheint.

Es hat die Eigenschaft, sich in vielerlei zu verwandeln, es ist in sich verfließend und besteht in Teilen, die alle mögliche Gestalt annehmen können, so wie sich Gold, Wachs oder Lack in vielerlei Gestalten bringen lassen. Es ist die Grundlage aller wurzelhaften Wesenheiten (tattva: Das-heiten, So-seins-heiten), aus deren wechselnder Mischung sich die fünf Elemente und aus diesen alle Erscheinungen aufbauen.

Es wohnt im Herzen, wie die Sehkraft im Auge und das Hören im Ohr. Es gibt dem persönlichen Selbst sein Wesen. Wenn es einen Gegenstand vorstellt, der bereits mit dem Innewerden in Berührung ist und im Hirn gespiegelt wird, so nimmt es dessen Gestalt an als Vorstellung, Gedanke, Regung und steht in Beziehung zu dem äußeren Gegenstand durch die fünf Sinne vermittels des Gehirns. Dann eignet es sich das Wahrgenommene zu mit dem Gefühl: «ich genieße dieses und jenes», genießt den Gegenstand und findet seine Befriedigung daran.

Zu denken, ob etwas gut zu essen sei, ist eine gedankliche Gestalt, die das Gemüt in einer seiner unablässigen Selbstverwandlungen annimmt. «Das ist gut — oder nicht gut, das kann man essen oder nicht», solche unterscheidenden Meinungen machen den unterscheidenden Verstand aus. Das Gemüt allein bildet das wurzelhafte Wesen, das sich als einzelne Person (Individuum) darstellt oder als Gott und als Welt.

Wenn das Gemüt vom Selbst als reinem Innesein aufgesogen wird, in ihm untergeht und sich auflöst, so ist das die schließliche Erlösung, «kaivalya» (Integration) genannt: das ist Brahman, das Unbedingte, das höchste Wesen.

Die Sinne liegen nach außen und helfen zur Erkenntnis der äußeren Dinge, das Gemüt ist innen, es ist der innere Sinn. Innen und Außen gelten nur vom Leibe her, dem Unbedingten in uns meint beides nicht. Um anzudeuten, daß die ganze Dingwelt innen und nicht außen sei, lehren die heiligen Schriften, das Weltall habe die Gestalt des lotoskelchförmigen Herzens. Das Herz aber ist das Selbst.

Die Wachskugel des Goldschmieds birgt feine Teilchen Goldes in sich, wirkt aber wie ein bloßer Wachsklumpen. So gewahren die im Dunkel ahnungslosen Nichtswissens Versunkenen, vom allumfangenden Schleier der Mâyâ umsponnen, bloß ihr Nichtwissen in ihrem Lebensschlaf. Aus Nichtwissen entsprang das Ich, der feinstoffliche Leib (subtle body). Dieses Gemüt muß in das Selbst verwandelt werden, es ist nichts anderes als die Ich-Vorstellung; Gemüt und Ich sind dasselbe. Verstand und Wille, Ich und Persönlichkeit bilden zusammen ein und dasselbe Gemüt, sind wie ein und derselbe Mensch, der je nach seinen verschiedenen Betätigungen und Beziehungen (in Beruf und Gesellschaft, Familie und Verwandtschaft) verschieden benannt wird.

Zusammen mit dem Ich tritt das Gemüt in Erscheinung, vereint mit dem Spiegelbild des Selbst. Ich und Selbst sind so untrennbar voneinander wie bei einer rotglühenden Eisenkugel Glut und Kugel. Es ist kein anderes Selbst, das dem Ich als unberührter Zeuge zuschaut, als das persönliche Ego, das sich als Ich betätigt, d. h. als das Gemüt, in dem das Innesein des Selbst sich spiegelt.

Eben dasselbe Selbst leuchtet unberührt im Herzen und ist grenzenlos wie der weite Raum. Wie die Glut der glühenden Kugel unberührt bleibt von den Hammerschlägen des Schmiedes, die auf die Gestalt der Kugel treffen und sie verändern, treffen die Schläge des Lebens in Lust und Qual das Selbst ebensowenig.

Das Selbst ist Licht aus sich selbst im Herzen als reines Sichselbst-Innesein, einig ohne ein anderes neben sich. Es offenbart sich weltweit als ein und dasselbe in allen Wesen und wird der Höchste Geist genannt. «Herz» ist nur ein anderes Wort für diesen, weil ER in aller Herzen ist.

Die rotglühende Eisenkugel ist die Individuation, die Glut in ihr das still zuschauende Selbst, das Eisen ist das Ego. Reines glühendes Licht ist der Höchste Geist, allem inne und alles gewahrend.

Das persönliche Selbst wohnt, wenn der Mensch wach ist, in seinem Auge; schläft er und träumt, im Nacken (medulla oblongata), während des traumlos tiefen Schlafes wohnt es im Herzen. Das Herz aber ist die höchste dieser Stätten, daher verläßt das persönliche Selbst das Herz nie ganz. Anderseits heißt es abweichend, der Nacken sei der Sitz des Verstandes und das Herz die Stätte für den Gesamtkörper des Ich. Aber die heiligen Schriften lehren bündig, das Herz sei der Sitz der Gesamtheit innerer Kräfte, die das Gemüt ausmachen. Die Weisen, die allen verschiedenen Auffassungen in zahllosen heiligen Schriften nachgegangen sind, haben knapp und treffend die ganze Wahrheit dahin zusammengefaßt, es sei jedermanns Erfahrung, daß das Herz der ursprüngliche Sitz des Ich ist.

Der Schleier des Nichtwissens kann das persönliche Ich nie ganz verhüllen, auch die in Nichtwissen Befangenen sprechen vom Ich, aber der Schleier verhüllt die Wirklichkeit «ich bin das Selbst», er verhüllt das Ich als reines Innesein, und so wird das Ich mit dem Leibe verwechselt, aber er kann das Selbst nicht so völlig verhüllen, daß man nicht darum wüßte.

Das Gemüt ist im Grunde nichts anderes als Gewahrsein: von Haus aus ist es rein und durchsichtig, aber in diesem reinen Stande kann es nicht «Gemüt» heißen. Das fälschliche Gleichsetzen eines Dinges mit einem anderen ist das Werk des getrübten Gemüts. Rein und ungetrübt ist das Gemüt vollkommenes Gewahrsein, aber seines ursprünglichen Wesens vergessend, wird es von der Eigenschaft dumpfer Dunkelheit (tamas) überwältigt und entfaltet sich als physische Welt. Desgleichen wird es von der Eigenschaft leidenschaftlicher Bewegtheit (rajas) überwältigt und setzt sich selber mit dem Leibe gleich und erscheint in der entfalteten Welt als Ich und nimmt sich selber für wirklich. Und von Liebe und Haß

getrieben verübt es Gutes und Schlimmes und wird demzufolge im Kreislauf der Geburten und Tode befangen. Aber die Eigenschaft der lichten Klarheit (sattva) ist das wahre Wesen des Gemüts; die Klarheit des lauteren Firmaments bezeichnet die Weite des Gemüts.

Angestachelt von der leidenschaftlichen Bewegtheit (rajas) wird das Gemüt rastlos; unter der Einwirkung der dumpfen Dunkelheit (tamas) erscheint es als die physische Welt. Wird das Gemüt so einerseits rastlos und schlägt sich anderseits als undurchdringliche Stofflichkeit nieder, dann ist das Wirkliche als solches nicht mehr zu erkennen. Feine Seide läßt sich nicht mit grobem Schiffchen weben, die zarten Töne einer Malerei sind nicht beim Schein einer im Winde flackernden Lampe zu unterscheiden, — so ist die Erfahrung der wahren Wirklichkeit nicht möglich, wenn das Gemüt durch dumpfe Dunkelheit (tamas) grob und stumpf und durch leidenschaftliche Bewegtheit (rajas) rastlos und unstät geworden ist. Denn die Wahrheit ist überaus zart und fein und von erhabener Lauterkeit.

Das Gemüt kann von seinen Unreinigkeiten nur durch verlangensloses Erfüllen aller menschlichen Pflichten in mehr als einem Leben geläutert werden, wenn einer den würdigen Meister findet, von ihm lernt und unablässig über das Höchste meditiert. Die Selbstverwandlung des Gemüts in die Welt regloser Stofflichkeit dank seiner dumpfen Dunkelheit und seiner Rastlosigkeit auf Grund leidenschaftlicher Bewegtheit finden dann ihr Ende, es gewinnt seine Feinheit und gesammelte Ruhe wieder.

Die Seligkeit des reinen Selbst kann sich nur in einem Gemüt entfalten, das fein und stet geworden ist dank ständig geübter Meditation. Wer diese Seligkeit in sich erfährt, ist «bei Lebzeiten erlöst» (jîvan-mukta).

Wird das Gemüt durch ständige Meditation seiner dumpfen Dunkelheit und leidenschaftlichen Bewegtheit entkleidet, so wird sich die Seligkeit des Selbst im fein und zart gewordenen Gemüt mit großer Klarheit offenbaren. Dank dieser Weitung des Gemüts ins Grenzenlose erlangen die Yogin Allwissenheit.

Nur wer sein Gemüt zu dieser Feinheit gebracht und die Wirklichkeit des Selbst erfahren hat, ist «bei Lebzeiten erlöst». Die «Râma-Gîtâ» nennt diesen Stand das «eigenschaftslose Brahman», das einige weltweite, zu keiner Unterschiedlichkeit entfaltete Geistige.

Wer aber den unwandelbaren ewigen Stand, der jenseits davon liegt und über Gedanken und Wort hinaus ist, erlangt hat, heißt «leiblos erlöst» (videha-mukta). Wenn nämlich das feine Gemüt vernichtet ist, so hat damit die Erfahrung der Seligkeit durch das individuelle Subjekt gleichfalls ihr Ende. Es ertrinkt im bodenlosen Meer der Seligkeit und löst sich darin auf, eines mit ihm, und wird nichts mehr gewahr. Das ist «leiblose Erlösung» (videha-mukti). Über diesen Stand hinaus ist nichts: er ist das Ende.

Indem man länger anhaltend dem Selbst innewohnt, wächst die Erfahrung: «ich bin der Höchste Geist»; sie wird geläufig. Entsprechend verlöschen die Rastlosigkeit des Gemüts und die Vorstellung der Welt.

Weil kein Erlebnis ohne das Gemüt möglich ist, wird die Wirklichkeit des Selbst durch das feine Gemüt erfahren. Da nun «leiblose Erlösung» (videha-mukti) die völlige Auflösung auch des feinen Gemüts im bodenlosen Meer reiner Seligkeit bedeutet, entzieht dieser Stand sich der Erfahrung. Es ist der schlechthin jenseitige Stand.

«Ich bin nicht der Leib, bin rein Geistiges», ist die klare, zweifelsfreie Erfahrung des «bei Lebzeiten Erlösten» (jîvanmukta). Solange das Gemüt nicht restlos vernichtet ist, besteht immerhin die Möglichkeit, daß einer unglücklich wird, weil ihm gelegentlich begegnet, was ihm aus früher ausgesponnenem Schicksal (prârabdha karman) zureift. Überdies hat er nicht das unwandelbare ewige Seligsein erfahren, da sein Gemüt nicht völlig erloschen ist.

Die Seligkeit der Befreiung bei Lebzeiten ist nur bei einem Gemüte möglich, das fein und lauter geworden ist in langer andauernder Meditation.

6. Schematische Darstellung der drei Sphären

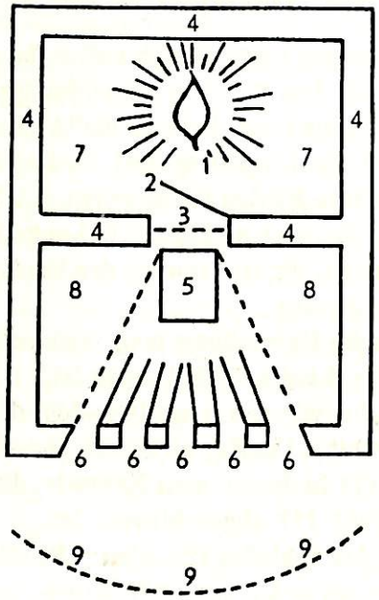
Das Selbst ist ewiges Licht in sich selber, ist eines und weltenweit. Ungeachtet der drei Sphären personhafter Erfahrung: Wachen, Traum und traumloser Schlaf, bleibt das Selbst rein und wandellos. Es wird nicht von den drei «Leibern» oder Gehäusen begrenzt: dem stofflich-dichten (anna-maya sharîra), dem sinnlich-geistigen (mânasa sharîra) und dem vital-vegetativen «bewirkenden» (kârana-sharira). Es ist jenseits der Dreispaltung in Sehenden, Sehen und Gesehenes.

Eine schematische Darstellung mag veranschaulichen, wie das Selbst jenseits aller Schein-Entfaltungen ist.

Man sieht auf ihr, wie das reine Inne-Sein des Selbst als Licht in sich selber strahlt (1). Es wirkt als der «bewirkende Leib» (kârana-sharîra) (7) in der inneren Kammer, die von Wänden aus Nichtwissen (avidyâ) (4) abgeschlossen ist.

Durch die Tür des Schlafes (2), die im Rhythmus der Zeit und wie das Schicksal es will, von den Atem- und Lebenskräften (prâna) bewegt wird, gelangt das Licht über die Schwelle (3) und fällt auf den davorstehenden Spiegel des Ich (5). Mit dem Schein, den der Spiegel zurückstrahlt, gelangt das Licht vom Spiegel in die mittlere Kammer der Träume (8). Von dort strömt es später durch die Fenster der fünf Sinne (6) in den offenen Hofraum des Wachseins (9) hinaus. Wenn die Tür des Schlafes durch die Kraft des Windes der Atem- und Lebenskräfte geschlossen ist, zieht es sich von den Sphären des Wachens und Träumens in tiefen Schlummer zurück und bleibt rein es selbst ohne Ichgefühl.

Dieses Schema deutet auch die erhaben-heitere Unberührbarkeit des Selbst an, wie es verschieden ist vom Ich und seinen drei Sphären: Schlaf, Traum und Wachen.



1. Licht	das Selbst
2. Tür	Schlaf
3. Schwelle	gespiegeltes Innesein
4. Innere Wände	Nichtwissen
5. Kristallspiegel	Ich
6. Fünf Fenster	fünf Sinne
7. Innere Kammer	der «bewirkende Leib» im traumlos tiefen Schlaf
8. Mittlere Kammer	der «feine Leib» (subtle body) im Traumschlaf
9. Offener Vorraum	der stoffliche Leib im Wachzustand.

Innere und mittlere Kammer samt dem offenen Vorraum bilden die Individuation.

7. Der «Seher» und was er sieht

Das Auge gewahrt den Leib und andere äußere Dinge, das Sehzentrum gewahrt das Auge, das Gemüt gewahrt das Sehzentrum, das persönliche Selbst oder Ich gewahrt das Gemüt und das reine Innesein gewahrt das persönliche Selbst.

Das wahre Selbst ist reines Innesein und wird alle Glieder dieser Reihe gewahr, die für einander jeweils «Seher» sind und was er sieht. Das Selbst ist der letztliche Seher. Alles übrige: Ich, Gemüt usw. sind lediglich Gegenstände seines Innewerdens.

Was zunächst Subjekt des Gewahrwerdens ist, wird in der Folge Objekt; so kann kein Glied der Reihe außer dem Selbst, dem reinen Innesein, der wahre «Seher» sein; alles ist nur gestalthaft gewordener Gegenstand des Gewahrwerdens. Das Selbst kann nicht Gegenstand werden, denn es wird von nichts Anderem wahrgenommen, es ist der Seher, der alles Übrige gewahrt.

Trotzdem besteht die Beziehung Subjekt-Objekt für das Selbst, besteht für sein anscheinendes Subjekt-Sein nur auf der vordergründlichen Ebene wechselseitiger Beziehungen und schwindet hin im Unbedingten, denn in Wirklichkeit ist nichts Anderes da, als das Selbst oder reines Innesein.

In Wahrheit ist das Selbst nicht Seher noch Gesehenes. Das Selbst allein ist nicht verstrickt als Subjekt oder Objekt, aber alle übrigen Glieder der Reihe fallen jeweils unter die eine oder andere der beiden Kategorien.

8. Die Schöpfung des Alls

Das Hauptziel der heiligen Schriften ist, den Schein der Welt als solchen zu lehren und das einzige höchste Geistige als einzige Wirklichkeit zu offenbaren. Die ganze Lehre von der Schöpfung des Alls ist im Hinblick auf diese Erkenntnis gemeint. Die heiligen Schriften gehen dabei tief in Einzelheiten und beschäftigen die

Wahrheitssucher der untersten Stufe mit Erzählungen von den verschieden-gestaltigen Erscheinungen des Geistigen, wie sie einander folgen; sie erzählen von der Kraft, die das Göttlich-Geistige aus dem Gleichgewicht reinen In-sich-Ruhens bringt (prakriti) und zur Entfaltung von Welt und Ich führt, handeln von gespiegelten Innesein, von dem Auseinandertreten der Grundwerte, aus deren Mischung sich die greifbaren Elemente aufbauen, vom Weltall, vom Leibe und vom Leben und so fort.

Aber für den Wahrheitsschauer auf höherer Stufe deuten die heiligen Schriften — um es kurz zu sagen — an: die ganze Welt mit ihren Gestalten entfaltet sich wie die Sphäre eines Traumes mit anscheinender Wirklichkeit und scheinbar unabhängig selbständigem Dasein dank dem Nichtwissen um das Selbst und dem Besessensein von sich aufdrängenden Vorstellungen und Regungen, das sich aus dem Nichtwissen ergibt.

Die heiligen Schriften suchen die Welt in ihrer Unwahrheit darzutun und die Wahrheit zu offenbaren.

Wer das Selbst kraft gerader und unmittelbarer Erfahrung in seiner Wirklichkeit erlebt hat, erkennt jenseits alles Zweifels, daß die Erscheinungswelt als eine eigenständige unabhängige Wirklichkeit ein reiner Wahn ist.

9. Weltentsagung

Weltentsagung (sannyâsa) besteht nicht darin, daß man die äußeren Dinge abstreift, aber daß man das Aufsteigen des Ich austilgt. Für die wahrhaft Weltentsagenden (sannyâsin) besteht kein Gegensatz zwischen Einsamkeit und tätigem Leben.

Der Heilige Vâsishtha sagt: «Wie einer, dessen Gemüt mit etwas beschäftigt ist, nicht gewahr wird, was vor seinen Augen geschieht, so ist der Weise, wenn auch mit Tätigkeit befaßt, nicht ihr Täter, denn sein Gemüt bleibt im Selbst untergetaucht, ohne daß ein Ich aufsteht. Wie einer auf seinem Lager ruhend träumt,

er falle kopfüber in einen Abgrund, so hört der Nichtwissende, dessen Ich noch da ist, auch wenn er in Einsamkeit sich mit tiefer Meditation befaßt, deswegen nicht auf, der Täter all seiner Betätigungen zu sein.

VIII.

VIER LEHRGESPRÄCHE ÜBER WEG UND ZIEL

1. Von geistlicher Unterweisung (Upadesha)

Der Schüler: An welchen Zeichen erkennt man den Lehrer und Meister (Guru)?

Der Meister: Ein Guru ist allzeit in den tiefsten Tiefen des Selbst daheim. Nie gewahrt er einen Unterschied zwischen sich und anderen, er ist nicht im leisesten von irrigen Vorstellungen, die Unterschiede setzen, besessen: etwa daß er selber ein «jñânin», einer «im Besitz erleuchtender Erkenntnis» (jñâna) sei, daß er die Wahrheit an sich selber verwirklicht hat und ein Erlöster (mukta) ist, indes die Anderen rings um ihn in Banden schmachten und vom mitternächtlichen Dunkel ahnungslosen Nichtwissens umfangen sind. In Festigkeit und Gewalt über sich ist er unerschütterlich; nichts, was ihm begegnet, kann ihn irre machen.

Der Schüler: Welche Eignungen soll der Schüler besitzen?

Der Meister: Es soll ihn leidenschaftlich und ohne Unterlaß verlangen, vom Jammer des Daseins freizukommen, — freilich nicht, indem er im Leben davor davonläuft, aber indem er über Gemüt und Denken hinauswächst und die Wirklichkeit des geistig Ewigen in sich selbst erfährt, das jenseits von Geburt und Tod ist. Er soll nach der höchsten geistigen Seligkeit verlangen und keinerlei Wunsch daneben kennen.

Der Schüler: Worin besteht das Wesen geistlicher Unterweisung, die der Schüler vom Meister erfährt?

Der Meister: Das Wort «Unterweisung» (upadesha) meint in seinem Wortsinn: ein Ding an seinen wahren und eigentlichen Ort setzen. — Das Gemüt des Schülers ist vom wahren und ursprünglichen Stande des reinen Seins oder des Selbst abgeglitten, den die

heiligen Schriften mit «Sein — Geist — Seligkeit» (sat-chit-ânanda) umschreiben, — das Gemüt ist diesem reinen Stande entglitten zu wechselnder Gestaltigkeit in Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken, es jagt unablässig Gegenständen nach, die den Sinnen gefallen. So wird es vom Wechselspiel des Lebens hin und her geworfen und umgetrieben, davon wird es schwächlich, abgehetzt und abhängig. Geistliche Unterweisung (upadesha) besteht darin, daß der Meister das Gemüt des Schülers zu seinem ursprünglichen Stande heimführt und es wirksam davor bewahrt, diesem Stande reinen Seins wieder zu entgleiten: dieser völligen Einheit mit dem Selbst — in anderen Worten — dem geistigen Sein des Meisters. Aber das Wort «upadesha» kann auch bedeuten: einen anscheinend fernen Gegenstand dem Auge des anderen nahebringen, ihn ihm «vorweisen», —: so zeigt der Meister dem Schüler als unmittelbar zuhanden und mit ihm selber einerlei, was der Schüler fern und von sich selber verschieden wähnte: das Selbst, das wahrhaft Wirkliche.

Der Schüler: Wenn demnach das Wesen des Meisters und das Wesen des Schülers im Grunde eines sind, warum erklären die heiligen Schriften dann so entschieden: wer Erlösung sucht, kann nur durch die Gnade des Meisters zum geistlichen Erwachen gelangen, — einerlei wie weit er es bei sich selber mit der Entwicklung von Kräften und Wundern gebracht hat?

Der Meister: Wohl wahr: im geistlichen Sinne sind das Wesen des Meisters und des Schülers eines. Selten aber geschieht's, daß einer sein wahres Wesen ohne die Gnade des Meisters erfährt. Bloßes Buchwissen, wie tief und weitschichtig immer, oder seltene und edle Handlungen, ja ein offenbar übermenschliches Verhalten reichen nicht aus, die wahre Erleuchtung zu erlangen. Frag solch einen Gelehrten, solch einen Helden: «kennst du dich selbst?» — er muß sein Nichtwissen bekennen. Wahrlich nur zu den Füßen eines Meisters und in seiner göttlichen Gegenwart vermag der Suchende den wahren ursprünglichen Stand reinen Wesens zu erlangen und darin heimisch zu werden: den Stand des Selbst, in

dem die Unstete des Gemüts völlig gebändigt und seine Rastlosigkeit zur Ruhe gebracht ist. Daher heißt es: des Meisters Gnade ist erforderlich zum geistlichen Erwachen des Schülers.

Der Schüler: Was ist diese Gnade des Meisters?

Der Meister: Sie ist ein Ding, zu zart und fein, als daß sie sich beschreiben ließe, dieweil sie jenseits von Gedanken und Worten ist.

Der Schüler: Ja, wo liegt denn die Ebene der Erfahrung, daß einer sagt: dank der Gnade des Meisters erlebt der Schüler die Wirklichkeit seines wahren Wesens?

Der Meister: Das Erlebnis, in dem der Schüler die Gnade des Meisters erfährt und zum geistlichen Erwachen gelangt, vergleicht man mit dem Erlebnis des Elefanten, der aus dem Schlafe auffährt, weil er im Traum einen Löwen erblickt hat. Dieses Gleichnis besagt nicht, die Gnade des Meisters sei so unwirklich wie das Traumbild des Löwen, es gibt nur zu verstehen, inwieweit das Erlebnis der Gnade des Meisters im Schüler — wie das Traumbild des Löwen, das die Schlafbefangenheit des Elefanten zersprengt, — die Brücke bildet zwischen zwei Zuständen des Gemüts: dem unvollkommenen abhängigen und dem vollkommenen, im Selbst beruhenden. Der erstere schwingt in Unterschiedlichkeiten und Gegensatzpaaren (dvanda) — z. B. Subjekt und Objekt —, der andere ist über alle Gegensätze hinaus (dvanda-atîta). Wie das bloße Traumbild des Löwen den Elefanten aus dem Schlafe reißt, so zerstäubt der bloße Gedankenblick des Meisters die Schlafbefangenheit ahnungslosen Nichtwissens, die den Schüler umschlossen hält und erweckt ihn zum wahrhaft Wirklichen.

Der Schüler: Was meint die heilige Überlieferung mit dem Wort: der Meister sei in Wahrheit Gott selbst oder das Höchste Wesen?

Der Meister: die heiligen Schriften erklären: wenn der Jünger, der wahre Erkenntnis und Erleuchtung sucht, — oder mit anderen Worten: der das Höchste Wesen als Wirklichkeit erfahren will, — sich inbrünstig Gott hingibt, von keinem anderen Verlangen beseelt, als seine Gnade zu erfahren, so wird das Göttliche, das in Wahrheit Kern seines innersten Wesens ist, ewig zugegen in ihm

als reines geistiges Licht, als Seher des Sehens, zu seinem Heile im rechten Augenblick als Frucht seiner gläubigen Hingabe und in fürsorgender Anteilnahme an ihm menschliche Gestalt annehmen, in die sich die Dreifalt von Sein, Geist und Seligkeit gewandet, und ihm als Meister nahen. Die heiligen Schriften bemerken zudem ausdrücklich: der Meister hilft kraft seiner Gnade dem Schüler, sich selber völlig im Meister zu verlieren, ihm gleich und eines mit ihm zu werden, — durch selbstlose Dienstwilligkeit, die der Allgegenwart des Meisters inne bleibt, und durch ständige innere Schau seiner Erscheinung. Daher soll der Meister als nichts anderes angesehen werden, denn als das Höchste Wesen.

Der Schüler: Wenn die Gnade des Meisters als unerläßlich gilt, — wie kommt es, daß einige große Männer die Wirklichkeit des Selbst in sich erfuhren, ohne eines Meisters zu bedürfen?

Der Meister: Einigen reifen Seelen, das ist wohl wahr, verleiht das Höchste Wesen als Licht des inneren Lichtes die geistliche Erkenntnis.

Der Schüler: Was ist Ende und Ziel des Pfades gläubiger Hingabe (siddhânta-mârga)?

Der Meister: Der Pfad besteht darin, daß der Gläubige ein Leben völliger Reinheit in Gedanken, Worten und Werken führt. Er begreift sich selber rein als Diener des Höchsten Herrn und handelt voll des Glaubens und der Hingabe, die keinerlei Verlangen kennen, sich an den Früchten seiner Mühen zu freuen. Schließlich gelangt er dazu, nicht als ein Ergebnis vernünftelnden Nachdenkens, aber in unmittelbarem und fraglosen Erleben und in Verschmelzen mit dem Göttlichen die Wahrheit zu erleben, daß all sein Tun wahrhaft vom Höchsten Wesen geleitet und gewirkt ist. Er fühlt sich nicht von einem persönlichen Willen besessen, der ihn bei seinem Tun treibt, nicht als wäre er vom Höchsten Wesen verschieden. Er ist ganz frei von der Regung «Ich» (ahamkâra) und der Regung «mein» (mama-kâra), einerlei was er körperlich augenscheinlich vollzieht oder anscheinend persönlich besitzt. So leuchtet er in der Strahlenglorie selbstlosen Daseins. Das nennt

man höchste Hingabe (parâ bhakti) in der Lehre der gläubigen Anhänger Shivas (Shaiva-siddhânta).

Der Schüler: Und was ist die letzte Stufe auf dem Pfade der Erkenntnis (vedânta-mârga)?

Der Meister: Diese letzte Stufe besteht in der völligen Vernichtigung der ich-haften Vorstellung «ich bin's, der handelt» (kartritva) oder der Vorstellung des Ich (aham-kâra), wenn einer die Wirklichkeit vollzieht, daß er vom Höchsten Wesen nicht verschieden ist, vielmehr sein wahres Ich und das Höchste ein und dasselbe sind.

Der Schüler: Dann führt also der Pfad gläubiger Hingabe und der Pfad der Erkenntnis zum gleichen Ziel?

Der Meister: Ja, das tun sie.

Der Schüler: Wie kann das sein?

Der Meister: Erlösung (mukti) besteht in der völligen Vernichtigung der Ich-Regung (aham-kâra), der völligen Zerstörung der «Mein»- und «Mich»-Regung (mama-kâra) in jeder Hinsicht. Ich-Regung und Mein-Regung hängen innigst aneinander. Vernichtigung der einen hat den Untergang der anderen im Gefolge. Den Stand höchster Stille (mauna) — den Stand des schweigenden Heiligen (muni) — jenseits von Rede und Denken zu erlangen, dient der Pfad des Erkennens (vedânta-mârga) so gut wie der Pfad gläubiger Hingabe (bhakti-mârga): der eine führt zur Vernichtigung des Ich, der andere endet in der Vernichtigung von «mich» und «mein». Solange der Gläubige noch der Ich-Regung in Gefühlen und Vorstellungen inne wird, soll er das Dasein des Höchsten Wesens anerkennen, das über seinem Leben waltet und es leitet. Er muß die Haltung völliger Unterordnung unter den Höchsten Herrn festhalten, wenn er unschwer das Ziel erreichen will, die Einheit seines Wesens mit dem Höchsten (sâyujya) zu erleben, in der das Ich sich völlig verliert.

Der Schüler: Was ist das Ich oder die Ich-Regung (ahamkâra)?

Der Meister: Der Lebensfunke oder der individuelle Lebens-

kern (jîva), der allen einzelnen Geschöpfen innewohnt und ihnen ihre Eigenständigkeit verleiht, setzt sein eigenes Dasein mit dem Leben des physischen Leibes gleich, er nennt sich «Ich», davon heißt er «Ich» und «Ich-Machen» (aham-kâra). Das Selbst, rein geistiges Bewußtsein in sich selbst, hat keinen Ich-Sinn, so wenig wie der stoffliche Leib, der an sich träg und reglos ist. Aber zwischen diesen beiden: dem Selbst rein geistiger Bewußtheit und dem stofflichen reglosen Leib, erhebt sich höchst geheimnisvoll die Ich-Funktion oder das Ichbewußtsein. Unecht in sich, nicht Selbst noch Leib, blüht sie als Lebensprinzip (jîva) der Individuation. Der «jîva» ist der tiefste Grund, in dem alles, was vergänglich und unerfreulich am Leben ist, seine Wurzel hat, daher: wenn sein Prinzip mit allen möglichen Mitteln vernichtet wird, bleibt in einsamem Lichte, was von ewig her ist. Das ist in der Tat Befreiung oder Loslösung.

2. Der Weg der Übung (Sâdhanâ)

Der Schüler: Welches ist der rechte Weg für den Schüler bei seinen Übungen?

Der Meister: Allererst soll er begreifen: das Selbst (âtman) ist kein Ding außerhalb und verschieden von dem, der es sucht, das er gewissermaßen von außen bekommen müßte. Weiter soll er bedenken: es gibt nichts Höheres und Zarteres als den Gegenstand seines Suchens, der mit ihm selbst gleich ist. Darum soll er, so ihn ernstlich nach Erlösung verlangt, zunächst zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem unterscheiden lernen. Dank dieser unterscheidenden Einsicht soll er sonder Zweifel und Mißverständnis erkennen, was er wirklich ist, worin sein wahres Wesen besteht. Erfährt er diesen wahren, eigentlichen Stand seiner selbst in Wirklichkeit, so soll er wandellos und fest darin verharren. Das ist der rechte Weg der Übung (sâdhanâ» er heißt «Weg unterscheidender Erkenntnis» (vichâra-mârga). Er ist vor anderen geeignet, geradeaus zur unmittelbaren Erkenntnis des Selbst zu führen.

Der Schüler: Kann jeder, der sucht, ohne Ansehen seiner geistlichen Reife unverzüglich diesen Weg wandeln und die Übung des Suchens nach dem Selbst angehen?

Der Meister: Nein, dieses Verfahren ist nur für reife Seelen. Andere sollen sich die notwendige Eignung und Übung erwerben durch Verfahren, die ihrer geistigen und sittlichen Reife angemessen sind.

Der Schüler: Welches sind die vorbereitenden Verfahren?

Der Meister: Unter anderem das Singen frommer Preislieder (stotra), das Flüstern heiliger Namen und Silben (japa), Sammlung in Meditation (dhyâna), Yoga und Erkenntnis (jñâna). — «Stotra» heißt Preislieder zum Lobe der Gottheit singen nach Herzenslust, bis das Herz in Tränen seliger Hingabe schmilzt. «Japa» ist laut oder inwendig leise die heiligen Namen der Gottheit flüstern, der sich der Fromme geweiht hat, oder heilige Sprüche und Silben (wie die Silbe OM). Übt der Fromme beide Verfahren: «nâma-japa» (Namen flüstern) und «mantra-japa» (Sprüche flüstern), so wird sein Gemüt zu Zeiten unwillkürlich auf äußere Dinge abschweifen, zu anderen Zeiten sinkt es in große Tiefen und erlangt vertiefte Sammlung. Der Mangel bei dieser Übung ist, daß der Übergang von einem Zustand in den anderen: von tiefer Sammlung zu Zerstreuung und umgekehrt, sich meist der Kontrolle durch den Frommen selbst entzieht.

«Dhyâna» ist ein innerliches Rezitieren mit frommer Inbrunst und Anspannung zu innerer Verwirklichung. Dabei übernimmt das Gemüt selber die Rolle der Sprache. In diesem Zustand wird der Übende sein Gemüt deutlich gewahr, denn das Gemüt kann nicht zugleich nach außen abgelenkt und in sich gesammelt sein, kann nicht Sinneswahrnehmungen nachlaufen, launisch und unstät sein, während es sich im Zustand der Meditation oder inneren Schau befindet. Daher kann man an Hand der Meditation leicht den Bewegungen des Gemüts hierhin und dorthin folgen, kann das Ein-

dringen fremder Vorstellungen hemmen, sobald sie sich aufdrängen, und kann das Gemüt in «dhyâna» stetig und fest machen. Vollendung in der Übung des «dhyâna» bedeutet stetig das Selbst inne werden. Da Meditation eine äußerst subtile Tätigkeit ist und sich so nahe an der Quelle aller Vorstellungen und Regungen des Gemüts abspielt, ist es schwierig, jeweils das Aufsteigen und zur Ruhe Sinken des Gemüts, wenn es sich erhebt und legt, zu verfolgen.

Dem «Yoga» liegt der Umstand zugrunde, daß Gemütsvorgänge einerseits, Atem- und Lebensvorgänge anderseits ein und dieselbe Quelle haben. Wird eines der beiden gemeistert, hat man das andere von selbst in der Hand. Yoga besteht darin, «mano-laya» Zergehen oder Einschmelzen des Gemüts zu erzielen durch «prâna-laya» Schwinden oder Einschmelzen des Atems und der Lebenskräfte. Letzteres geschieht durch Meisterung und Anhalten des Atems (prânâyâma). Wenn der Yogin sein Gemüt in einem inneren Zentrum, wie dem Tausendblättrigen Lotos der Hirnschale (sahasrâra) [1] zur Ruhe bringt, kann er solange er wünscht in diesem Zustand verharren, ohne seines leiblichen Daseins inne zu werden. Solange das Gemüt in diesem Ruhestand verbleibt, hat der Yogin das Gefühl, er erfahre eine Art Seligkeit. Sobald aber das Gemüt aus diesem Ruhestande wieder auftaucht, ist es erneut allen Einwirkungen des In-der-Welt-Seins ausgesetzt. Vollzieht der Adept hingegen während dieses Auftauchens eine Übung (sâdhanâ): eine Meditation innerer Schau (dhyâna) oder Erforschung des Selbst (âtma-vichâra) so vermag er schließlich einen Stand zu erreichen, wo es kein zur Ruhekommen und Wiederauftauchen oder Wiederaufleben des Gemüts mehr gibt.

«Erkenntnis» (jñâna) ist die völlige Vernichtigung des Gemüts: dank unablässiger Übung von Meditation (dhyâna) oder Erforschung des Selbst (âtma-vichâra) wird es dazu gebracht, seine völlige Einheit mit dem Selbst (âtman) als die wahre Wirklichkeit zu erfahren. Völlige Vernichtigung des Gemüts ist gleichbedeutend mit dem Stande reinen Seins, in dem alle Bemühungen, das Gemüt zu meistern oder zu leiten endgültig aufgehört haben; sie waren nur erforderlich, solange das Gemüt unstet schweifte oder sonst Einwirkungen der Umwelt erlag. Wer diesen Stand erreicht hat, wankt nie mehr aus ihm. Was man Schweigen oder Stille (mauna), den Stand des Weisen (muni) genannt hat [2], ist fürwahr dieser Stand.

Die mannigfachen Übungen (sâdhanâ) dienen nur dazu, das Gemüt stetig zu machen und aus seiner alltäglichen Verstreuung auf vielerlei Anziehungspunkte durch Sammlung auf einen Gegenstand innerer Schau zur «Sammlung in eine Spitze» zu erziehen und umzuformen. Vorstellungen und ihr Verschwinden, Anziehen und Abstoßen, das Langen nach Gegenständen und ihr Fahrenlassen: all das sind nur Wandlungsformen (vikâra), die das Gemüt in unablässigem Wechsel seiner Gestalt annimmt. Sie gehören nicht zu unserem wahren Wesen, wie es, wandellos und verharrend, allein wirklich ist. Dies geradezu und unmittelbar als unser eigenes wahres Wesen erfahren, in das Selbst verschlungen verharren, heißt Befreiung, «Aufhören der Bindung» (bandha-nivritti) oder Zerschneiden des «Knotens» (granthi). Solange du nicht festen Halt in diesem Stand reinen Seins gewonnen hast, der Stille und vollkommener Frieden ist, bleiben zwei Übungen unerläßlich: den Halt am Selbst nicht fahren zu lassen und dem Gemüt zu wehren, daß es sich nicht mit Vorstellungen von außen trübt.

Alle Wege und Übungen, das Gemüt fest und stark zu machen, zielen auf das gleiche Ergebnis: die Einheit mit dem Selbst, dem Höchsten Wesen, als Wirklichkeit zu erfahren. Jeder mag sich den Gegenstand wählen, auf den er sein Gemüt sammelt und heftet;

[1] Der Tausendblättrige Lotos ist das Ziel des Weges der Kundalinî, an dem Kundalinî-Shakti, vom untersten Lotos Mûlâdhâra durch den Kanal Sushumnâ aufsteigend, sich mit Sadâ-Shiva vereinigt. Physiologisch bringt der Vollzug dieser Vereinigung den Zustand mit sich, daß alle Lebenswärme rings aus dem Leibe entwichen ist, der kalt wie ein Leichnam wirkt, und nur mehr am Scheitelpunkt nachweisbar bleibt.

[2] So heißt der Buddha als der Erleuchtete aus dem Shâkyageschlecht in der Überlieferung des Buddhismus vorzugsweise «Shâkya-muni».

die verschiedene Wahl ändert nichts am Ergebnis, — denn am Ende des Übens ergibt sich: das Gemüt bleibt allein übrig als der eigentliche Gegenstand, die Vorstellungen, die von außen kommen und nach außen lenken, sind völlig vernichtigt. Das versteht man unter «Vollendung in gesammelter Schau» (dhyâna-siddhi) oder Vollendung in Meditation.

Wer den Pfad der «Erforschung des Selbst» (âtma-vichâra) beschreitet, erfährt: was er schließlich fragend ergründet, ist wahrhaft das Unbedingte (brahman). Ebenso erfährt, wer den Pfad «gläubiger Hingabe» (bhakti-mârga) geht: was am Ende seines Übens übrig bleibt, ist der eigentliche Gegenstand seiner gläubigen Hingabe. Das schließliche Ergebnis beider Wege ist das gleiche. Unerläßlich für jeden, der Befreiung sucht, ist ernste unablässige Übung in gläubiger Hingabe oder Selbsterforschung, bis er ans Ziel gelangt ist.

Der Schüler: Was ist Stille (mauna)? Ist sie in sich voll bewegender Kraft, oder ist sie reine Ruhe und Trägheit?

Der Meister: Sie ist kein Zustand der Trägheit, bar aller Tätigkeit. Jede Betätigung, jeder Vorgang, die außen in der Alltagswelt erfahren werden, sind stoßweis von einzelnen Stücken oder Strekken des Gemüts getragen. Aber die innere Ruhe, in der das Selbst bei sich verharrt (âtma-vyavahâra), oder der Umgang mit dem Selbst, ist eine ununterbrochene Tätigkeit des Gemüts in seiner Gesamtheit. Die Mâyâ, der Schein von Welt und Ich ist auf keine andere Weise zu vernichtigen als durch diesen einwärtsgewandten Umgang mit dem Selbst, der Tätigkeit im höchsten Sinne ist.

Der Schüler: Was ist Mâyâ?

Der Meister: Mâyâ oder die Gewalt des Scheins bewirkt, daß uns das nicht vorhanden und unwirklich erscheint, was allgegenwärtig und alldurchdringend ist: ganz vollkommen und Licht in sich selbst und in Wahrheit das Selbst, Kern unseres Wesens. Entsprechend läßt Mâyâ uns für wirklich und in sich selbst gegründet nehmen, was nicht-seiend und unwirklich ist: die Dreiheit der Welt (jagat), der Ich-Seelen (jîva) und des Höchsten (para), die zu

allen Zeiten unter allen Himmelsstrichen für Schein erklärt worden sind.

Der Schüler: Wenn das Selbst Licht in sich selber ist und ganz vollkommen, warum ist es dann nicht jedermann und in der üblichen Weise vertraut wie irgend ein ander Ding in der Welt außen?

Der Meister: Wenn *ein* Ding vertraut ist, so ist es in der Tat das Selbst (âtman), denn es ist sich selber vertraut und weiß nun um sich als das Ding, das es wahrnimmt. Denn Wissen oder Gewahrsein, inneres Licht, das sich selbst erhellt, dank dessen du die Dinge der äußeren Welt gewahrst, ist wahrhaftig die Kraft und treibende Regsamkeit (shakti) des Ātman selbst. Das Selbst ist geistig (chit), reines Innesein, und es gibt keinen andern Gegenstand als das Selbst. Es ist der Untergrund des Lebens und Vorstellens und offenbart sich als das Gemüt, das Gegenstände wahrnimmt, die selber leblos sind und darum ihres eigenen Daseins nicht gewahr werden. Ihr Sein und Da-Sein ist dem Ātman selber beizumessen. Die Auffassung von einer Vielheit der Gegenstände, die anscheinend ein selbständiges Dasein führen, ist die Folge davon, daß einer sein eigenes Sein mit seinem Da-Sein im stofflichen Leibe gleichsetzt, mit anderen Worten: die anscheinende Vielfältigkeit des Da-Seins beruht darauf, daß man in Ausdrücken des stofflichen Leibes denkt, indes reines geistiges Innesein (chit) eines und allumfassend ist. Nimmt man ein Da-Sein der Gegenstände außer dem Selbst an, so sind sie weder Licht in sich selbst, das heißt: ihres eigenen Daseins gewahr, noch können sie einander erkennen oder sind erkennbar. Weil das Subjekt seiner selber gewahr wird, wird es auch der Gegenstände gewahr, und was nicht seiner selbst gewahr ist, wird auch keines anderen Dinges gewahr. Weil das Selbst nicht auf diese Weise erkannt wird, daß in allem, was erkannt wird, das Selbst sich selber erkennt, davon nimmt es die Gestalt des Einzel-Ichs oder der Individuation (jîva) an, die ins Meer kreisender Wiedergeburten (sansâra) versinkt und sich träge und benommen in ihnen dahin bewegt. Der Nichtwissende begreift nicht seine wirkliche Einheit mit dem Selbst und vergißt den Umstand,

daß sein stofflicher Leib ebenso sehr Gegenstand seines Vorstellens ist wie jedes andere Ding sinnlicher Wahrnehmung in der Erscheinungswelt, welches das nach außen strömende Gemüt ihm heraufbeschwört; darum quält es sich in dem Wahn ab, Geburt und Tod seien wirklich, indes sie nicht wirklicher sind als die greifbaren Dinge der äußeren Welt. So versinkt er in Mâyâ und Sansâra.

Der Schüler: Wenn das Höchste Wesen allgegenwärtig ist, wie es von ihm heißt, müßte es doch ein Leichtes sein, seine Wirklichkeit zu erfahren. Aber die heiligen Schriften lehren, daß ohne seine Gnade der Höchste Herr nicht einmal verehrt, geschweige denn in seiner Wirklichkeit erfahren werden könne. Wie kann da das Einzel-Ich (jîva) je aus eigener Kraft das Selbst erfahren oder das Höchste Wesen, — es sei denn dank seiner Gnade?

Der Meister: Nie war eine Zeit, in der das Höchste Wesen unerkannt und nicht in seiner Wirklichkeit erfahren war, denn es ist eins mit unserem Selbst. Seine Gnade (anugraha) ist das Gleiche wie das unmittelbare Gewahrwerden seiner göttlichen Gegenwart (prasannatâ) mit Erleuchtung und Offenbarung. Daß einer von dieser sich selbst offenbarenden Unmittelbarkeit der göttlichen Gnade nichts ahnt, beweist nichts dagegen. Die Eule schaut die Sonne nicht, die alle Welt erleuchtet, — liegt das an der Sonne oder der Eule? Wird der Mensch in seinem Nichtwissen den ewigstrahlenden Ātman, das Selbst, nicht gewahr, — ist das dem Wesen des Selbst beizumessen? — Der höchste göttliche Herr ist die ewige Gnade selbst. Daher gibt es im Grunde keinen solchen persönlichen Vorgang wie das Ausströmen der Gnade, und da er allgegenwärtig ist, so ist die Offenbarung der Gnade nicht auf irgend eine Zeit oder Gelegenheit beschränkt.

Der Schüler: Gibt es für das Selbst einen eigenen Ort im stofflichen Leibe, daß man sagen könnte: dort weilt es?

Der Meister: Im allgemeinen gilt die rechte Seite der Brust als der Sitz des Selbst. Es ist eine Alltagserfahrung: wer auf sich selbst verweist, deutet mit der Hand auf seine rechte Brust und sagt: «ich tat das, — ich habe das gesagt» usw. Manche meinen, der Tausendblättrige Lotos in der Hirnschale (sahasrâra) sei der

Sitz des Selbst. Dann sollte aber einem, der müde wird, der Kopf nicht sinken, sondern aufrecht bleiben. Zudem bedeutet das Wort «Herz» (hridaya) «selbst». Freilich ist der Ort des Selbst, den man als «Herz» bezeichnet, nicht das muskulöse Gefäß, welches das Blut pumpt, oder ein Teil davon, denn das Selbst, das Unbedingte, das mit «seiend, geistig, selig» (sat-chit-ânanda) umschrieben wird, ist vollkommen, ewig und jenseits der Grenzen von Zeit und Raum; die Wechselbegriffe räumlichen Vorstellens wie Innen und Außen, Oben und Unten haben eigentlich keinen Bezug auf das Selbst. Mit anderen Worten: der Ort des Selbst ist dort, wohin die Vorstellungen und Regungen des Gemüts zurückweichen, worin sie versinken und zur Ruhe gelangen. Jenseits der Vorstellungen und Regungen gelangt man zum Selbst, das bedeutet: jenseits von Zeit und Raum, die der Sphäre des Vorstellens angehören. Wenn der Adept sich nicht bei bloßen Vorstellungen und Begriffen zufrieden gibt, sondern verlangt, den heiteren und stillen Stand wirklich zu erfahren: im Selbst oder im reinen Innesein zu verharren, dann sind solche Erwägungen, ob der Ort des Selbst innen oder außen am stofflichen Leibe ist, belanglos. Wenn einer im Selbst verharrt, ist gar keine Möglichkeit, daß solche Fragen auftauchen.

Der Schüler: Wie kommt das: auch wenn man nicht in unmittelbarer Berührung mit Sinnesgegenständen steht, tauchen Vorstellungen von innen im innersten Winkel unseres Gemüts auf und vereiteln es, den stillen Stand zu erleben, im Selbst zu verharren?

Der Meister: Die wirklichen Gegenstände solcher Vorstellungen sind nicht außen, es sind die feinen Neigungen und Gewohnheiten des Gemüts innen (vâsanâ), die seinen Erbbestand aus früheren Leben bilden auf Grund früherer Gewohnheiten, Gedanken und Taten: in diese sind die Vorstellungen eingebettet. Ihre Gegenstände existieren eigentlich nur im Gemüt, das seine eingeborene Stille verloren hat, weil wir fälschlich unser Dasein mit unserem Leben im Leibe gleichsetzen; davon ist das Gemüt den ewig wechselnden Einwirkungen der Sinnesgegenstände ausgesetzt. Gestatten wir dem Gemüt nicht, sich in solche Vorstel-

lungen zu verwickeln, sondern fragen nach innen und suchen, wenn solche Vorstellungen aufsteigen, zu erkennen, wem sie einfallen, dann verschwinden sie auf der Stelle.

Der Schüler: Wie kommt es, daß die Dreiheit (triputi) des Sehenden, des Sehens und des Gesehenen, die im traumlos tiefen Schlafe, in Versenkung (samâdhi) und verwandten Zuständen nicht vorhanden ist, sich als Schein am Selbst einstellt und entfaltet, das doch in sich eins und allumfassend ist?

Der Meister: Aus dem Selbst in seinem reinen und ursprünglichen Stande des Seins strahlt an erster Stelle der gespiegelte Schein des Inneseins (chit-âbhâsa), und aus ihm steigt die Ich-Vorstellung auf; sie ist die Wurzel aller Vorstellungen und Regungen. Dieses Ich, das Ego, stellt mit dem, was aus ihm folgt und an ihm hängt — Welt und Sinneswahrnehmungen — den Seher der gesehenen Gegenstände dar. So erwächst die anscheinende Entfaltung des Dreier-Verhältnisses von Seher, Sehen und Gesehenem, denn keines der drei Glieder besteht unabhängig voneinander und kann ohne das andere da sein.

Der Schüler: Es heißt: das Selbst ist jenseits von Wissen und Nichtwissen. Wie kann es dann den stofflichen Leib durchdringen und dem Gemüt und den Sinnesorganen Leben und Tätigkeit verleihen?

Der Meister: Die alten Seher, die um das Wirkliche wußten, lehren: da ist eine feine Verbindung, ein Knoten (granthi) zwischen dem Ort des Selbst und dem Zentrum des Nervensystems. Dieser Knoten ist der Herzknoten (hridaya-granthi), und solange diese Verbindung nicht durch das Erlebnis der Wahrheit zerschnitten ist, offenbart und entfaltet sich das Selbst durch das Nervensystem und verleiht dem Gemüt und den Sinnesorganen Leben und Tätigkeit, so wie die feine und unsichtbare Elektrizität durch Drähte und Fäden Licht und Kraft verleiht. Wird dieser Knoten zwischen dem Ort des Ātman und dem Nervensystem zerschnitten, so verharrt, wie die Seher lehren, der Ātman in sich selber als reines eigenschaftsloses Innesein: so wie er allzeit ist.

Der Schüler: Wie verhält sich dieser ursprüngliche Stand des Inneseins oder reinen Erkennens zum bedingten Erkennen der Erscheinungswelt, das die Dreiheit von Seher, Sehen und Gesehenem in sich schließt?

Der Meister: Du kannst dir dieses Verhältnis nach Art eines Filmapparates vorstellen: das Selbst, oder das reine Innesein, ist die Lampe, die Lichtquelle im Inneren. Das Gemüt, frei von leidenschaftlicher Bewegtheit (rajas) und dumpfer Dunkelheit (tamas), im Stande lichter Klarheit (sattva) und dem Ātman nahe, ist die Linse vor der Lichtquelle. Die Skala der ererbten Neigungen und Gewohnheiten (vâsanâ) im Gemüt, die einander in Gestalt äußerst feiner, ungreifbar hinhuschender Vorstellungen und Regungen folgen, ist der Filmstreifen mit seinen Bildern voll Gestalten, der an der Linse vorüberläuft. Das Gemüt ist die Linse, sein belebter oder erhellter Zustand sind die Lichtstrahlen, die durch die Linse gehen: beide bilden zusammen mit dem Selbst das Einzel-Ich (jîva): die Lampe mit dem Licht, das die Linse versammelt und weiterwirft. Wie das Licht, das durch die Linse geht, als heller Schein auf den Schirm gegenüber fällt, so erscheint das Licht des Selbst, vom Gemüt durch die Sinnesorgane nach außen geströmt, als die Welt gegenständlicher Erscheinungen. Das aus dem Brennpunkt der Linse strahlende Licht erhellt den Schirm gegenüber: so wird die leblose, fühllose Welt des Stoffs vom Gemüt angehellt, das die innere Helle des Selbst nach außen weiterleitet.

Die Bilder des Films, die dank dem Licht aus der Linse sich auf dem Schirm folgen, sind die verschiedenen Gegenstände, die mit Namen und Gestalt als Sinneswahrnehmungen in der Erscheinungswelt auftauchen, dank dem Licht, das ihnen vom Gemüt her zuteil wird. Die Maschinerie, die den Film laufen läßt, entspräche dabei dem göttlichen Gesetz, kraft dessen die ererbten Gewohnheiten und Neigungen (vâsanâ) sich selber nacheinander dem Gemüt eingeben. Die Bilder erscheinen auf dem Schirm, solange der Film läuft und seine Schatten durch die Linse auf den Schirm wirft: ebenso spielt die Erscheinungswelt sinnlicher Wahrnehmungen von Gegenstän-

den als eine anscheinend eigenständige Wirklichkeit so lange, wie die ererbten Neigungen und Gewohnheiten im Gemüt ihr Spiel treiben, und das Einzel-Ich (jîva) wird sie im Wachen und Traum gewahr. Weiter: wie die Linse die zahllosen winzigen Bilder des Filmstreifens vergrößert und in riesigem Ausmaß mit Augenblicksschnelle auf den Schirm wirft, so vergrößert das Gemüt die keimhaft winzigen feinen Neigungen und Gewohnheiten zu gewaltigen Maßen im Bruchteil eines Augenblicks und gibt ihnen Namen und Gestalt.

Ist kein Film da, so scheint die Lampe, ohne Bilder auf den Schirm zu werfen: ebenso scheint das Licht des Ätman allein ohne die Dreifalt (triputi) von Seher, Sehen und Gesehenem, wenn keine Neigungen (vâsanâ) im Spiel sind, die sich in Vorstellungen und Regungen ausprägen: nämlich im traumlos tiefen Schlaf, in Zuständen der Bewußtlosigkeit, der Versenkung (samâdhi) usw. Der Lampe geschieht gar nichts, sie bleibt völlig unverändert, wandellos und unberührt, indes sie Linse, Film und Schirm erhellt: so bleibt auch das Selbst, indes es das Gemüt, seine Neigungen und Gewohnheiten und die Sinnesorgane mit seinem Licht erhellt, immer wie es in sich selber ist: rein und wandellos.

Der Schüler: Was ist Meditation (dhyâna)?

Der Meister: Dhyâna besteht darin, daß du fest und ohne Wanken als eines mit dem eigenen reinen Sein verharrst, — einerlei in welchem der drei Zustände Wachen, Traum oder tiefer Schlaf du dich befindest, — ohne daß du die Vorstellung hegst, dich in Meditation zu befinden. Wer das kann, wird der Unterschiede zwischen diesen drei Zuständen nicht im leisesten in seinem Gemüt gewahr. So darf der scheinbare Schlaf in tiefer Meditation als Dhyâne angesehen werden. Meditation besteht wesentlich darin, hinaus zu gelangen über das Gewahrsein der Vorstellung oder des Eindrucks «ich bin in Meditation».

Der Schüler: Was ist dann der Unterschied zwischen solcher Meditation und dem Aufgesogensein in das Selbst (samâdhi)?

Der Meister: Meditation wird durch bewußte Anstrengung des

Gemüts eingeleitet und getragen. Ist solche Anstrengung völlig zur Ruhe gelangt, so spricht man von Samâdhi.

Der Schüler: Auf welche Bestandteile des Übens soll, wer Meditation treibt, besonders achten?

Der Meister: Wer im Selbst verharren will, darf niemals abschweifen aus der in eine Spitze gesammelten Aufmerksamkeit auf das Selbst oder reine Sein, das er selber ist. Schweift er aus dieser Sammlung ab oder entgleitet ihr, so tauchen mannigfache innere Gesichte auf, die das Gemüt vor sein inneres Auge heraufbeschwört. Aber er soll sich von solchen Gesichten nicht in die Irre führen lassen, ob sie nun Licht sind oder Raum, auch nicht vom «nâda», dem feinen zarten Ton, den er etwa innerlich vernimmt, auch nicht von Gesichten der personhaft erscheinenden Gottheit, die er in seinem Innern oder außen vor sich erschaut, als hätte das Alles eine gegenständliche Wirklichkeit, und etwas davon für das wahrhaft Seiende, Wirkliche (sat) nehmen. Wenn die Kraft geistiger Vergegenwärtigung, durch die solche Gesichte vorgestellt und wahrgenommen werden, schon in sich Trug und scheinhaft ist, wie können die Dinge, die durch sie wahrgenommen werden und gar erst deren Gesichte wirklich sein?

Beim Üben (sâdhanâ) sollte man vornehmlich auf Viererlei achten: 1. wenn der Adept nur jeden Augenblick, den er mit eitlem Denken über Dinge, die das Nicht-Selbst bilden, vergeudet, in ernstlichem Erforschen und Ergründen des Selbst zubringen wollte, würde er sehr bald die Wirklichkeit des Selbst erleben. — 2. Bis das Gemüt einen festen Halt im Stande reinen Seins erlangt hat, ist es wesentlich, tiefe Meditation zu üben, die vom Überschwang frommer Hingabe durchdrängt ist (bhâvanâ), ausgehend vom innig vergegenwärtigten Bilde der Gottheit, in deren Kult der Fromme eingeweiht ist, durchdringt die gläubige Hingabe den Adepten bis in den Kern seines Wesens und macht sein Gemüt weit aufgeschlossen, ohne daß es deshalb abschweift. Andernfalls wird das Gemüt eine leichte Beute schweifender Vorstellungen oder wird von Schlaf überwältigt. — 3. Der Adept soll seine Zeit nicht mit endloser

Wiederholung von Formeln der heiligen Überlieferung verschwenden, wie «Shivo 'ham» ich bin Shiva (der Höchste Gott), oder «aham brahmâsmi», ich bin Brahman (das Unbedingte), die als bezeichnend gelten für die verehrende Meditation über das jenseits aller Eigenschaften wesende höchste Göttliche in seiner Unbedingtheit (nirgunam brahman), um dessen Stand zu erreichen. Statt dessen soll der Adept mit der Kraft, die er aus dem Wiederholen heiliger Worte und Sprüche und aus andächtiger Verehrung der Gottheit (upâsanâ) schöpft, die Erforschung des Selbst (âtma-vichâra) betreiben, so wie es ist, ohne sich Vorstellungen wie «ich bin Brahman» beizumessen. — 4. Der Vorzug dieser Art Übung vor anderen Wegen besteht wesentlich darin, daß der Adept auf keine Weise Vorstellungen, die sein Gemüt umlagert halten, den Spielraum gewährt, sich einzudrängen.

Der Schüler: Es heißt: Alles geschieht nach Schicksalsfügung. Danach müssen auch die Hemmnisse, die erfolgreiche Meditation verzögern oder verhindern, als unübersteiglich gelten, da sie unwiderruflich vom Schicksal verhängt sind. Wie kann man da überhaupt hoffen, ihrer Herr zu werden?

Der Meister: Was man Schicksal nennt und was Meditation (dhyâna) verhindert, besteht nur für das nach außen gestrahlte Gemüt, nicht für das einwärts gekehrte. Wer einwärts forscht mit Ergründung des Selbst, den schreckt von Anbeginn, wie er eben ist, kein Hemmnis, das im Weg zu stehen scheint, seine Meditationsübung fortzusetzen. Der bloße Gedanke an solche Hemmnisse ist das größte Hemmnis.

Der Schüler: Welche Enthaltungen oder Vorschriften soll der Adept befolgen?

Der Meister: Mäßigung im Essen, Schlafen und Reden.

Der Schüler: Bis zu welcher Stufe ist Übung (sâdhanâ) erforderlich?

Der Meister: Unablässige Übung ist erforderlich, bis du ohne die leiseste Anstrengung den natürlichen, ursprünglichen Stand des Gemüts erreichst, der frei von Vorstellungen und Regungen

ist, — bis Vorstellungen wie «ich», «mich» und «mein» völlig ausgerodet und vernichtigt sind.

Der Schüler: Was hat es mit dem Leben in Einsamkeit und Abgeschiedenheit (ekânta-vâsa) auf sich, das als förderlich zur geistlichen Entwicklung empfohlen wird?

Der Meister: Das Selbst ist allerfüllend, alldurchdringend, daher gibt es keinen besonderen Ort, der dem geistlichen Leben insbesondere zugewiesen wäre. In jenem stillen Stande verharren, der frei von Vorstellungen und Regungen ist, heißt wahrhaft ein Leben der Einsamkeit und Abgeschiedenheit führen.

Der Schüler: Was ist das Zeichen der «unterscheidenden Erkenntnis» (viveka), die wahres Wissen in sich schließt?

Der Meister: Hast du erkannt, was wahr und wirklich ist, so besteht «unterscheidende Erkenntnis» (viveka) darin, von nichts mehr getäuscht und in die Irre geführt oder durch Einwirkung von außen abgelenkt zu werden. Solange noch das leiseste Gefühl von Unterschiedlichkeit am Unbedingten haftet, das eines, umfassend und vollkommen ist, wird den Adepten, der seine Wirklichkeit erleben soll, Verlangen, Furcht und Verdruß befallen. Sie erweisen einfach, daß es ihm an unterscheidender Erkenntnis (viveka) mangelt. Wer in der Vorstellung lebt, sein Leib sei das Selbst (deha-âtma-buddhi), ist wahrlich nicht-wissend; aus dieser falschen Gleichsetzung entspringt der Eindruck der Unterschiedlichkeit, und dieser ist die Ursache aller abirrenden Verwandlungen des Gemüts (vikâra) zu Verlangen, Furcht, Verdruß usw.

Der Schüler: Ist es ein unerläßlicher Schritt, um festen Stand und Verharren im Selbst (âtma-nishthâ) zu erreichen, daß einer in den Lebensstand des allverzichtenden Asketen (sannyâsa-âshrama) trete?

Der Meister: Der einzige Weg, um festes Verharren im Selbst (âtma-nishtâ) zu erlangen, ist das fortgesetzte Bemühen, das Hangen am eigenen Leibe loszuwerden. Ohne Reife und Reinheit des Gemüts und ohne Erforschung des Selbst wird dieses Hangen am Leibe nicht überwunden, einerlei in welchem der Vier Lebens-

stände[3] einer sich befinde. Denn das Hangen am Leibe ist eine Verwicklung des Gemüts, die Vier Lebensstände aber mit ihren Vorschriften und Abzeichen beziehen sich, soweit sie dazu dienen, das Gemüt zu reinigen, auf den Leib und sind äußerlichen Wesens. Wie kann die bloße Anpassung an äußere Vorschriften des Verhaltens oder gar bloß das Tragen von Abzeichen die Bande des Gemüts lösen? Das Hangen am Leibe rührt daher, daß das Gemüt unreif und unrein ist, rührt vom Mangel an Selbstergründung (âtma-vichâra) her und wird nur behoben, wenn das Gemüt reif und rein wird und sich der Selbstergründung zuwendet. Der Stand des allverzichtenden Asketen (sannyâsa-âshrama) ist nur ein Mittel, um Freisein von Leidenschaften (vairâgya) zu erlangen, und dieses Freisein ist wiederum ein Mittel, um Ergründung des Selbst üben zu können. Der Stand des allverzichtenden Asketen ist bei denen, die ernstlich Befreiung suchen, eine mittelbare Hilfe, um Ergründung des Selbst zu üben, indem sie Freisein von Leidenschaften anstreben.

Der Lebensstand des Allverzichts setzt Reinheit und Reife des Gemüts voraus; fehlen beide, ist es zuträglicher, als Haus- und Familienvater in der Welt zu leben und die Pflichten dieses Standes zu erfüllen, statt sein Leben zu vergeuden, indem man Asket wird. Die eigentliche Bedeutung von «sannyâsa», «Ablegen», Verzicht ist, daß man von Entschlüssen (sankalpa) und Unschlüssigkeiten (vikalpa) frei wird: von Entschlüssen, die unterm Drang des Verlangens sich bilden und zu Handlungen führen, und von Unschlüssigkeiten, die das Gemüt zwischen Verlangen und Hemmung in der Schwebe halten. Diese beide halten das Gemüt in Atem und bilden recht eigentlich die «Familie Hangen und Bangen». Nicht der Verzicht auf Heim und Familie und daß einer die Abzeichen des bettelnden Pilgers anlegt, machen den Allverzicht (sannyâsa) aus, sondern der Verzicht auf diese «Familien»-Bande des Gemüts. Kraft seiner mag das Gemüt dahin gelangen, fest im Selbst zu verharren.

Der Schüler: Es wird unzweideutig gelehrt: solange noch die leiseste Spur des «Täter-Seins» (kartritva) oder das Gefühl: «ich bin es, der das tut» bestehen, kann keine Erleuchtung oder Erkenntnis des Selbst (âtma-jñâna) Platz greifen. Kann nun ein Hausvater (grihastha), der ernstlich nach Befreiung verlangt, die Pflichten seines Standes vollkommen erfüllen, ohne «Täter zu sein» (kartritva)?

Der Meister: Da ist kein Gesetz, das sagt, Betätigung sei nur möglich auf Grund des «Täter-Seins» (kartritva), und so ist kein Anlaß zu zweifeln und zu fragen, ob Betätigung möglich ist ohne die Vorstellung des «Täters» (kartri) und des «Täter-Seins». Nimm ein Beispiel: ein Kassierer versieht seinen Dienst den ganzen Tag über gewissenhaft; wer ihm zuschaut, könnte meinen, er sei verantwortlich für das Geldgebaren des Geschäftes. Aber er weiß, daß er mit dem Geld, das eingeht und das er auszahlt, eigentlich nichts zu tun hat. So hängt er nicht daran und ist ohne «Täter-Sein» bei aller Erfüllung seiner Pflicht und versieht sie tadellos. Geradeso steht es mit einem Weisen im Hausvaterstande, der ernstlich nach Befreiung strebt: es ist ihm durchaus möglich, seine Lebenspflichten, die ihm aus angesponnenem Karman früherer Leben (prârabdha) zugewachsen sind, zu erfüllen, ohne daran zu hängen. Er sieht sich rein als Werkzeug an. Solche Betätigung (karman) ist kein Hemmnis auf dem Wege zur Erkenntnis (jñâna), und Erkenntnis hindert nicht, die Lebenspflichten zu erfüllen. Jñâna und Karman sind einander nicht feind und hindern einander nicht.

[3] Die vier Lebensstände (âshrama): 1. der «brahma-chârin», der als jugendlicher Schüler in Keuschheit und Gehorsam bei seinem Guru lebt und das heilige Wissen (Veda) erlernt. Der Guru vollzieht an ihm die «zweite», die geistliche Geburt und durchtränkt ihn mit der magischen Kraft des Brahman. — 2. der «griha-stha», der «im Hausstand Wohnende»: aus der Lehrzeit beim Guru entlassen und mannbar geworden, wird er verheiratet, gründet eine Familie und übt den väterlichen Beruf aus. — 3. der «vânaprastha»: sind die Söhne herangewachsen, übergibt er ihnen Haus und Besitz, entsagt der Welt und zieht sich in eine Einsiedelei der Wildnis zurück, wo er sich asketischen Übungen, dem Dienst an der Gottheit und dem Streben nach Erlösung widmet. — 4. als «bhikshu» (pilgernder Bettelmönch) oder sannyâsin vollzieht er den Allverzicht, indem er alles ablegt (sannyâsa) und als heimatloser Pilger die Wallfahrt zum Ewigen antritt.

Der Schüler: Was bezeichnet das Leben eines geistlich gesinnten Hausvaters, der all seine Zeit daran wenden muß, seinen Unterhalt zu verdienen und seine Familie zu unterhalten, und was haben er und seine Familie dabei voneinander?

Der Meister: Wenn solch ein Hausvater, ohne auf sein eigenes Behagen zu schauen, sich müht, seine Familie zu unterhalten, so hat seine Pflichterfüllung als selbstloser Dienst an den Gliedern seiner Familie zu gelten, für deren Bedürfnis er auf Grund seines ausgesponnenen Karman aus früheren Leben (prârabdha) zu sorgen hat. Fragt man, welchen Segen er dabei für sich von seiner Familie hat, so ist die Antwort, daß er von der Familie an sich nichts erhält, denn die Erfüllung seiner Pflichten gegen die Familie war für ihn allezeit ein Mittel, geistlicher Einsicht näher zu kommen, und da er schließlich höchste Wunscherfüllung erreichen wird, wenn er die höchste Seligkeit der Erkenntnis gewinnt — das letzte Ziel und höchste Gut des Lebens, das es mit allen Mitteln zu erlangen gilt —, so bedarf er keines anderen Entgelts von seiten der Familienglieder oder aus dem Familienleben.

Der Schüler: Wie kann ein Hausvater unter der Last seiner Pflichten, die ihm von selber immer wachsende Betätigung auferlegen, den Frieden der Abgeschiedenheit und das Freisein vom Drange der Betätigung finden, — inmitten seiner Geschäftigkeit?

Der Meister: Nur von außen gesehen erscheint ein erleuchteter Hausvater bei seiner Betätigung als geschäftig. So sehr er anscheinend mit der Erledigung von Pflichten ohne Ende befaßt ist, so wenig ist er eigentlich mit irgend einer Tätigkeit befaßt. Seine äußere Betätigung hindert ihn nicht, so geschäftig er sie übt, den vollkommenen Frieden der Abgeschiedenheit, das völlige Freisein vom ruhelosen Drange, tätig zu sein, zu erfahren. Der Sinn in diesem scheinbaren Widerspruch ist: wer in Erkenntnis erleuchtet ist (jñânin), ist nicht mehr der göttlichen Ordnung für Welt- und Menschenleben (dharma) untertan, vielmehr diese Ordnung selbst beruht auf ihm und empfängt an seiner beispielhaften Erfüllung ihre Bestätigung. Denn er hat die Wirklichkeit erfahren, aus der

sie fließt und die zu erlangen die göttliche Menschenordnung (dharma) als Mittel gesetzt ist, — darum ist er ihr nicht mehr unterworfen. Sie aber hängt in ihrer Gültigkeit und ihrem Erweis von ihm ab, denn er gibt den übrigen Sterblichen ein unvergängliches Beispiel ihrer Erfüllung. So ist er eine Quelle und Stütze der ewigen Ordnung, indes er selber über sie hinaus ist. Weil er der Wirklichkeit, die diesem Sachverhalt zugrunde liegt, völlig gewahr ist, bleibt er immer aus dem Spiel als reiner Zuschauer und unberührter Zeuge seiner eigenen Betätigung und verliert sich nie in sie [4].

Der Schüler: Aber wenn der «Erkennende» (jñânin) auf Grund seines angesponnenen Karman aus früheren Leben (prârabdha)

[4] Ein großes Beispiel selbstloser Erfüllung des «dharma» in indischer Sage und Dichtung ist König Harishchandra, der Held des großartigen Dramas «Kaushikas Zorn (Chanda-Kaushika)» von Kshemîshvara (im 10. oder 11. Jahrhundert n. Chr.). Allen Prüfungen, die das Schicksal in schuldlosem Leiden ohne Maß verhängt, hält er die Erkenntnis entgegen:

«In Wahrheit sind ja Glück und Unglück gleich,
wenn nur Erfüllung unserer Pflicht
das Gleichgewicht der Seele wahrt»

und Dharma, die göttliche ewige Ordnung für Weltall und Menschheit, die in diesem Bühnenspiel personifiziert auftritt, sagt bewundernd über den Helden:

«— ich trage diese Welten und mich trägt
die Wahrheit, die in ihnen ruht...
Wenn auch vor meines Geistes Tiefe alles
sich offenbart, so sehe ich doch nichts,
was diesem königlichen Weisen gleicht.»

Dharma erkennt den schuldlos Leidenden, den Nichts vom Pfad des dharma abzulenken vermag, als seinesgleichen an und erhöht ihn zu den Göttern: Harishchandra gehört zu den Wahren Menschen, von denen das Epos Mahâbhârata, das den Rang eines Lehrbuches des Dharma hat, verkündet:

«Die Wahren führen durch Wahrhaftigkeit die Sonne ihre Runde,
Die Wahren tragen durch Kasteiungsglut die Erde,
Die Wahren hüten was je ward, je werde,
Inmitten Wahrer gehen Wahre nicht zugrunde.»

Der Held, an dem Weltordnung und Sittengesetz ihre Bestätigung in vollkommener Erfüllung finden, entspricht in der Sage (der Râma des Râmâyana) und Dichtung Indiens dem dionysisch leidenden Heros der griechischen Tragödie, dem athletisch-unerschütterlichen Helden des stoisch-römischen Trauerspiels (Seneca), wie dem gläubig leidenden Märtyrer des christlichen Schauspiels (z. B. im «Polyeucte» Corneilles). — Zu Harishchandras Gestalt und Fabel vgl. H. Zimmer: «Altindisches Drama im neuindischen Roman (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 85, 1931, F. 325 ff.).

handelt, lassen dann diese Handlungen keine Spuren und Nachwirkungen (vâsanâ) als feine Neigungen und Gewohnheiten in seinem Gemüt zurück, die am Gemüte haften und ihn notwendig treiben, sich in weitere Betätigung zu verstricken?

Der Meister: Nur der ist ein «Erkennender», der frei von solchen «vâsanâ» ist. Wie könnten seine Handlungen, die ohne Hangen daran geschehen, Spuren (vâsanâ) hinterlassen? Da keine Spuren entstehen, können sie auch nicht im Gemüt haften.

Der Schüler: Was bedeutet «brahma-charya», der keusche Wandel des Brahmanenschülers auf dem Wege der Einweihungen heiligen Wissens um das Höchste (brahman)?

Der Meister: Allein das Forschen nach dem Leben des Unbedingten (brahman) ist wahrer «Brahmanwandel» (brahmacharya).

Der Schüler: Sind die Vorschriften und Verhaltensregeln dieses Lebensstandes der Schülerzahl (brahmacharya-âshrama) Weg und Mitte (sâdhanâ), um zur Erkenntnis zu gelangen?

Der Meister: Die Tugenden und Übungen, die Mittel zum Erlangen der Erkenntnis sind, finden sich allesamt in den Verhaltensregeln des Schülerstandes einbegriffen [5]. Wer unverheiratet ist, sollte diese Regeln genau beobachten, um seiner sittlichen Entwicklung voranzukommen.

[5] Die «acht Glieder des Yoga», die Mittel zum Erlangen der Erkenntnis sind, finden sich in der Übung der «Sechs Tugenden» einbegriffen. Die «Acht Glieder des Yoga sind: 1. yama: Geduld, 2. niyama: Enthaltsamkeit, 3. âsana: Gymnastik der Körperhaltungen des Yogin, 4. prânâyâma: Atemübungen, 5. pratyâhâra: Zurückziehen des Gemüts von der Sinnensphäre, 6. dhâranâ: Festhalten und Stetigmachen des Gemüts in dieser Zurückhaltung und Festhalten eines Gegenstandes innerer Sammlung, 7. dhyâna: Meditation eines Gegenstandes innerer Schau, 8. samâdhi: Versenkung, Einung mit dem Göttlichen, Unbedingten. — Die Sechs Tugenden sind: 1. sama: Gleichmut gegenüber allen gegensätzlichen Eindrücken, erfreulichen wie unerfreulichen, 2. dama: Meisterung der Sinne, 3. uparati: Aufhören oder völlige Gleichgültigkeit, 4. titikshâ: leidenschaftsloses Ertragen von Leiden und Schwierigkeiten, 5. shraddhâ: unbedingter Glaube an den eingeschlagenen Weg und heiliger Ernst zur Erfüllung der Aufgabe, 6. samâdhâna: tiefe Gesammeltheit des Gemüts, die zu vollkommener Versenkung führt.

Der Schüler: Darf einer vom jugendlichen Stande keuscher Schülerschaft (brahmacharya-âshrama) unmittelbar zum letzten Lebensstande des Allverzichts (sannyâsa-âshrama) übergehen, ohne die beiden mittleren Lebensstufen des Hausvaters (grihastha-âshrama) und des Waldeinsiedels (vânaprastha) zuvor erfüllt zu haben?

Der Meister: Wer voll geeignet ist, Erkenntnis zu erlangen — ein «Adept höchster Eignung» (uttama adhikârin), — muß nicht durch alle vier Lebensstadien nacheinander gehen. Wer sein eigenes wahres Wesen erkannt hat, achtet die Unterschiede zwischen den Lebensstadien nicht mehr, und der Stand, dem er zufällig angehört, dünkt ihm weder förderlich noch abträglich für seine geistliche Vollendung.

Der Schüler: Ist ein Abweichen von der Lebensordnung der Kasten und Lebensstufen für den Einzelnen abträglich?

Der Meister: Die Beobachtung aller Vorschriften und Regeln hat allein den Sinn, Mittel auf dem Wege zur Erkenntnis zu sein; daher ist es für einen, der unablässig Erkenntnis übt, nicht unbedingt geboten, die Pflichten des Lebensstandes, indem er sich gerade findet, zu erfüllen. Wenn solch ein Weiser sie genau erfüllt, geschieht es ausschließlich, um der Menschheit zu dienen und zum Frommen der Welt im Großen. Ihm selber trägt die Erfüllung solcher Pflichten nichts ein und nichts weg.

3. Unmittelbare Erfahrung

(Anubhava)

Der Schüler: Was ist «Geist-Licht» (chit-jyotis)?

Der Meister: «Geist-Licht» ist das reine Sein (sat) oder geistige Innesein (chit), das in seinem Wesen Licht in sich selber ist und durch das Alles aufgehellt und sichtbar wird: das Gemüt innen und die Erscheinungswelt der Sinneswahrnehmungen außen. Es ist das Licht, das den Wahrnehmenden erhellt und den wahr-

genommenen Gegenstand. Sein Dasein läßt sich nur aus dem erschließen, was durch sein Scheinen in Erscheinung tritt, es selber wird nicht Gegenstand der Wahrnehmung.

Der Schüler: Was ist «höhere Einsicht» (vijñâna)?

Der Meister: «Höhere Einsicht» ist der Zustand reinen wandellosen Gewahrseins. Er ist wie ein Meer, dessen kristallene Stille keine Woge furcht, ist wie die grenzenlose Weite reglosen Raumes. Alle Vorstellungen und Regungen sind völlig darin zur Ruhe gelangt. Es ist reines Innesein ohne Eigenschaften. Das soll der Übende (sâdhaka) als Wirklichkeit erfahren.

Der Schüler: Was ist «Seligkeit» (ânanda)?

Der Meister: Seligkeit ist das Erlebnis letzten Glücks und vollkommenen Friedens im Stande der «höheren Einsicht». Sie gleicht traumlos tiefem Schlaf und ist völlig frei von Vorstellungen und Regungen. Dieser Zustand wird als «völlig wandellose Versenkung ins Eine» (kevala-nirvikalpa-samâdhi) bezeichnet.

Der Schüler: Was bedeutet «über die Seligkeit hinaus» (ânanda-atîtâ)?

Der Meister: Wenn einer den Stand letzter Seligkeit (ânanda) erreicht hat, der traumlos tiefem Schlafe gleicht, frei von Vorstellungen und Regungen, und darin verharrt und vollkommenen Frieden wandellos und ununterbrochen erfährt, auch während er hell-wach ist, der heißt «über die Seligkeit hinaus». Wie ein kleines Kind, das im Schlafe Nahrung zu sich nimmt und nichts gewahr wird, so wird solch ein Yogin, der fest verharrt in der Seligkeit vollkommenen Friedens, nicht abgelenkt durch das, was er tut, er ist wirklich mit keiner Tätigkeit befaßt, so sehr er mit allen möglichen Verrichtungen beschäftigt sein mag. Dieser Stand heißt «von selbst erwachsende wandellose Versenkung in Eins» (sahaja-nirvikalpa-samâdhi).

Der Schüler: Es heißt, daß alles, Lebendiges wie Lebloses, von uns selber allein abhängt. Ist diese Behauptung bloß ein Schluß oder ist sie auf Erfahrung gegründet?

Der Meister: Wenn du so fragst, sollte mit dem Wort «selber»

nicht unser Leib gemeint sein. Erst wenn die unbeschreibbare Kraft (shakti), die im traumlosen Schlaf in Ruhe versinkt, sich im Wachzustand mit der Vorstellung «Ich» erhebt, wird überhaupt etwas erblickt und erfahren. Ist dieses wahrnehmende Ich nicht da, wird nichts erblickt. Dies unweigerliche Zugleich ist freilich ein Stück Erfahrung und nicht bloß gedanklich erschlossen. Daraus folgt zweifelfrei, daß alles, was da ist, aus dem Selbst urständet, von ihm getragen wird und sich wieder in ihm auflöst.

Der Schüler: Es sind doch zahllose Einzelseelen da, welche die Leiber beleben, und man kann deutlich sehen, daß sie sich unabhängig voneinander bewegen, — wie kann man da aus Erfahrung behaupten: es gibt nur einen Ātman?

Der Meister: Wenn das Gewahrsein «ich bin dieser greifbare Leib» dem Selbst gleichgesetzt werden dürfte, gäbe es freilich viele Ātman. Aber der Ātman oder die Wirklichkeit des Selbst besteht eben in der Erfahrung, in der jede Idee von Ich, jedes Gewahrsein leiblichen Daseins völlig vernichtigt sind. In diesem Stande besteht nicht der Schatten eines Zweierlei, — daher heißt es: «der Ātman ist eines ohne ein zweites.»

Der Schüler: Beruht die Lehre, das Unbedingte (brahman) ist für das Gemüt erkennbar und zugleich jenseits solchen Erkennens», auf Erfahrung?

Der Meister: Ja. Wenn das Gemüt rein ist, dann ist das Brahman erkennbar, und es ist jenseits des Erkennens, wenn das Gemüt nicht rein ist.

Der Schüler: Was sind die Zeichen für reines und unreines Gemüt?

Der Meister: Wenn die unbeschreibbare Kraft (shakti) sich zur Unterschiedlichkeit vom Unbedingten (brahman) entwickelt, verfällt sie spiegelndem Schein (âbhâsa) und nimmt vielerlei Gestalten an. Sie wird dieser Entstellung in spiegelnden Schein wieder ledig durch unterscheidende Erkenntnis (viveka), — diese «Kraft» heißt das «reine Gemüt». Im Stand ihrer Einheit mit dem Unbedingten (brahman) heißt sie «Erkennen des Brahman»; unter-

liegt diese Kraft aber der Entstellung in spiegelnden Schein, so heißt sie «unreines Gemüt», und ihr Zustand, daß sie nicht eins mit dem Unbedingten ist, heißt «Nicht-Erkennen».

Der Schüler: Es heißt: angesponnenes Karman aus früheren Leben haftet am Leibe, bis er zugrunde geht. Kann einer auch schon bei leiblichem Leben von Karman frei werden?

Der Meister: Ja, das ist möglich. Wenn das Ichwesen (ahamkâra), das zwischen Selbst und stofflichem Leib des Menschen entspringt, auf dem das Karman wirkt und von dem es abhängt, völlig zur Ruhe gelangt und vernichtigt ist durch die Erfahrung seines wirklichen und wahren Wesens, wie könnte das angesponnene Karman, das keine Wirklichkeit jenseits dieses Menschen und seines Ichwesens hat, noch fortbestehen? Darum: wo kein Ichwesen ist, da ist auch kein Karman, das sich noch auswirken muß.

Der Schüler: Ist das Selbst in Wirklichkeit «seiend und geistig» (sat-chit), warum wird es dann «weder seiend (sat) noch nichtseiend (asat)» und «weder geistig (chit) noch nicht-geistig (achit)» genannt?

Der Meister: Das Selbst ist seiend. Aber da es das Unbedingte und Allumfassende ist und nichts außer ihm existiert, würde seine Beschreibung als «seiend» der Möglichkeit Raum geben, seinen Gegensatz, das «Nichtseiende» vorzustellen, — das «Nichtseiende» als etwas Zweites, das nicht «Sein» wäre, und damit wäre man in die Vorstellung der Zweiheit, in einen Dualismus verwickelt. Um deutlich auszudrücken: das Selbst ist ewig, allumfassend und unbedingt, wird es als etwas anderes beschrieben als «Sein» und «Nichtsein». Ebenso ist das Selbst reines wissendes Innesein (chit), aber da nichts Anderes da ist, das zu wissen wäre, als das wissende Selbst, wird es als etwas Anderes beschrieben als «Wissen» oder «Nichtwissen». Mit anderen Worten: da nur das Selbst wirklich ist, sind Erkennender und Erkanntes ein und dasselbe, — im Unterschied vom Erkennen im alltäglichen Dasein. Um diesen Unterschied auszudrücken, sagt man: das Selbst (âtman) ist «verschieden vom Geistigen (chit) und vom Nicht-Geistigen (achit)».

4. Entfaltetes Verfahren in Erkenntnis

(Ârûdha - Sthiti - Jñâna)

Der Schüler: Was ist «Entfaltetes Verharren» (ârûdha-sthiti) in Erkenntnis (jñâna)?

Der Meister: Es ist der stete wandellose Stand völligen Ein- und Aufgesogenseins des Gemüts im Selbst. Es ist der Stand, aus dem das Gemüt nie wieder aufsprießt, nie wieder geboren wird, — wenngleich er sich ganz von selber ohne die leiseste Anstrengung einstellt. Wie jeder, der seinem leiblichen Bewußtsein verhaftet ist, aus ganz geläufiger, ihm angeborener Überzeugung sagt: «ich bin keine Ziege, kein Ochse oder sonst ein Tier, ich bin ein Mensch», — so festgewurzelt ist im Erkenntnisvollen (jñânin) das Wissen, ganz natürlich und unwillkürlich des Selbst inne zu sein. Ein Innesein, dank dem er sagt: «ich bin nichts von meinem stofflichen Leibe außen bis hinein zu dem zarten singenden Laut im Innersten (nâda) [6], sondern ich bin das Selbst (âtman), das seiend (sat), unstofflich-geistig (chit) und selig (ânanda) ist.

Der Schüler: Es gibt sieben Stufen der Erkenntnis (jñânabhûmikâ) [7], — welche der sieben muß man wirklich erreicht haben, um als Erkennender zu gelten?

Der Meister: Die vierte.

[6] Der Hatha-Yoga handelt von der Erfahrung zarter innerer Töne (nâda), deren Stufenleiter den Fortschritt des Adepten zur Vollendung begleitet. Vgl. H. Zimmer: «Indische Sphären», München 1925, S. 115/16.

[7] Die sieben Stufen des Erkenntnisweges sind: 1. das edle heilverheißende Verlangen (shubhâ icchâ), ein höheres geistiges Leben und Erleuchtung zu erlangen, — 2. unterscheidendes Betrachten (vichâranâ), — 3. feingewordenes Gemüt (tanumânasa): der Adept erlebt, wie das feine Wesen des Gemüts das grobe Verlangen nach sinnlichen Freuden überwunden hat, weil es wunschlos geworden ist und nicht mehr an ihnen hängt. — 4. Erreichen der lichten Klarheit (sattva-âpatti): fein und ganz lauter geworden, verschmilzt das Gemüt mit dem Selbst (âtman). — Diese vierte Stufe und die drei folgenden sind nicht so sehr verschiedene Stufen geistlichen Fortschreitens, als daß sie vier verschiedene Seiten der Erfahrung darstellen, in der die Wirklichkeit des Selbst erschaut wird (âtma-sâkshâtkâra). — 5. Mit Nichts Verbundensein (a-samsakti). — 6. Schöpferisches Vorstellen der Dinge (padârtha-bhâvanâ). — 7. «Zum

Der Schüler: Warum werden dann noch drei weitere Stufen gelehrt?

Der Meister: Die Stufen vier bis sieben beziehen sich nur auf unterschiedliche Eigenschaften des bei Lebzeiten Erlösten (jîvanmukta), nicht aber auf den Stand der Befreiung durch Erkenntnis. In bezug auf ihn besteht kein Unterschied zwischen ihnen.

Der Schüler: Wenn aber der Stand der Befreiung für alle vier gleichmäßig gilt, warum verweilt dann die heilige Überlieferung so ausgiebig bei der letzten?

Der Meister: Wenn die Überlieferung den besonders preist, der die höchste Stufe erreicht hat, so gilt das nur seiner besonders preiswürdigen Vergangenheit in früheren Leben, als deren Ergebnis er nunmehr beständige geistige Seligkeit genießt. Weiter ist kein Anlaß zu diesem Preisen.

Der Schüler: Es gibt keinen, der nicht nach dieser beständigen geistigen Seligkeit verlangte. Warum ringen nicht alle, die Erkenntnis erlangt haben (jñânin), nach dieser höchsten Stufe?

Der Meister: Sie ist kein Ding, das sich erreichen läßt, weil einer danach verlangt oder darum ringt. Sie ist in Wirklichkeit ein Ergebnis angesponnenen Karman aus früheren Leben, das jetzt eben noch Frucht trägt (prârabdha karman); und so sagt die heilige Überlieferung, die den Erkennenden der letzten Stufe preist, nicht, daß wer eine andere der oberen Stufen erreicht hat, nicht ein Erkennender (jñânin) sei. Schon auf der Vierten Stufe ist das Ich völlig vernichtigt, — wie sollte da einer noch tätig sein mit Wünschen und Bemühungen nach einer anderen Stufe? Solange überhaupt noch Wunsch oder Bemühen da sind, ist einer überhaupt nicht in Erkenntnis vollendet.

Der Schüler: Einige heilige Texte sagen: der Stand, in dem alle Tätigkeit der Sinnesorgane und des Gemüts bezwungen und vernichtigt ist, stellt den höchsten, letzten Stand dar. Wenn dem so

Vierten Stande gehend» (turya-ga). — Die Adepten der drei letzten Stufen heißen: «Brahma-wissend» (brahma-vid), «Brahma-besser» (brahma-vara) und «Brahma-bester» (brahma-varishtha).

ist, wie verträgt sich dieser höchste Stand mit dem Zustand eines Menschen, der im Vollbesitz seiner Sinnes- und Gemütserfahrungen ist?

Der Meister: Wenn dies das Zeichen des höchsten Standes wäre, dann wäre an ihm wirklich nichts Ausgezeichnetes gegenüber dem Zustand traumlos tiefen Schlafs, in dem Sinne und Gemüt ihre Tätigkeit eingestellt haben. Weiter: wenn dieser Stand, wie es nicht anders sein kann, vorübergehend und nicht ununterbrochen ist, also nicht fortdauert, indes Sinne und Gemüt in Tätigkeit sind, — wie kann man da sagen, es sei der wahrhaft wirkliche und eingeborene (sahaja) Stand? Dank angesponnenen Karman aus früheren Leben (prârabdha) stellt er sich für begrenzte Zeitspannen ein, ja er kann bis an den Tod dauern, aber keinesfallls kann er der letzte, höchste Stand heißen. Wer ihn so nennt, behauptet, daß viele alte Verfasser von Vedântaschriften und anderen Werken über Erkenntnis (jñâna), ja der höchste göttliche Herr des Alls die Wahrheit nicht wissen! Sagt einer, das sei allein der wahre, höchste Stand, wenn Sinne und Gemüt bar aller Betätigung sind, — wie kann dieser Stand «rund und vollkommen» (paripûrna) heißen? Nur das ausgesponnene Karman aus früheren Leben ist die Ursache für das Spiel der Betätigung (pravritti) im Erkennenden und für das Aufhören dieses Spiels (nivritti); daher haben die großen Weisen gelehrt, daß der naturhaft unwillkürlich wandellose Stand (sahaja-nirvikalpa-sthiti) der höchste und letzte ist.

Der Schüler: Was ist dann der Unterschied zwischen traumlos tiefem Schlaf (sushupti), in dem die Tätigkeit der Sinne und des Gemüts zur Ruhe gekommen ist, und des Standes «Wach in traumlosem Schlaf» (jâgrat-sushupti), wie man die vollkommene Stille des dem Selbst-Inneseins bezeichnet hat?

Der Meister: In der Leere des traumlos tiefen Schlafs ist nicht bloß die Tätigkeit der Sinne und des Gemüts abwesend, es fehlt auch jedes Innesein. Aber im Zustand «Wach in traumlos tiefem Schlaf» (jâgrat-sushupti) waltet reines Innesein. Darum wird er auch «Schlaf im Innesein» oder «Schlaf mit Innesein» genannt.

Der Schüler: Warum wird ein und dasselbe Selbst (âtman) der «vierte» Stand (turîya) und «über den Vierten hinaus» (turîya-atîta) genannt?

Der Meister: Der «vierte» Stand heißt «turîya», die drei anderen, die wechselnd kommen und gehen: Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf — letzterer auch «vishva»: all, «taijasa»: strahlend, «prâjña»: erkennend, weise geheißen, — sind nicht das Selbst. Um anzudeuten, daß das Selbst von diesen dreien verschieden ist, ihnen als unberührter Zeuge, als schauendes Auge zusieht, heißt es der «Vierte» (turîya) oder der «zuschauende Zeuge» (sâkshin). Wer Vollendung im vierten Stande erreicht, ist über die drei anderen hinaus, darum kann das Selbst nicht länger als «Vierter» bezeichnet werden. Die Haltung des zuschauenden Zeugen am Selbst ist dann Nicht-Sein (abhâva): nicht-seiend samt den drei übrigen. In diesem Stande: über die drei anderen hinaus, rein in sich selber ruhend, heißt das Selbst «über den Vierten hinaus» (turîya-atîta), — mehr will die Unterscheidung zwischen «Viertem» und «über den Vierten hinaus» nicht besagen.

Der Schüler: Was nützen die Schriften heiliger Offenbarung einem, der Erkenntnis erlangt hat (jñânin)?

Der Meister: Der Erkennende strahlt den Besitz von alledem aus, was die heilige Offenbarung an Eigenschaften seines Standes verzeichnet. Darum haben die heiligen Schriften für ihn keinerlei Nutzen mehr.

Der Schüler: Besteht eine Wechselbeziehung zwischen Vollendung in Wunderkräften (siddhi) und Befreiung (mukti)?

Der Meister: Nur das Erforschen des Selbst (âtma-vichâra) führt zur Befreiung. Alle Wunderkräfte sind Schöpfungen der Mâyâ, der weltweit Schein schaffenden Kraft. Vollendung im Selbst (âtma-siddhi) allein ist die ewige und wahre Wunderkraft; die Betätigung der Mâyâ als zeitweilige wunderwirkende Kräfte ist überhaupt keine wunderkräftige Vollendung (siddhi). Solche Wunderkräfte (siddhi) werden angestrebt und erlangt, um Aufsehen zu erregen, Ruhm zu gewinnen und sinnlichen Wünschen

Befriedigung zu schenken. Aber manche Menschen besitzen sie rein auf Grund ihres angesponnenen Karman aus früheren Leben (prârabdha), ohne daß sie nach ihnen verlangt hätten. Wisse: die Einheit deines Selbst mit dem Unbedingten ist die wunderbarste Vollendung. Dies ist der höchste Stand des Eins-Seins (sâyujya): er ist Befreiung dank dem Erlebnis der wirklichen Einheit mit dem Unbedingten (aikya-mukti).

Der Schüler: Wenn das Erlebnis, daß wir völlig eines sind mit dem Unbedingten, als das wahre Wesen der Befreiung zu gelten hat, widerspricht das nicht manchen Sätzen der heiligen Überlieferung (shruti) und heiliger Weiser, daß Befreiung sich nur bei leiblichem Leben erreichen läßt, solange man die sterbliche Hülle nicht abgeworfen hat?

Der Meister: Alle Betrachtung über das Wesen der Befreiung und wie sie erlebt wird, setzt Bindung irgend einer Art und Gestalt voraus. Die Wirklichkeit aber liegt wo anders. Vom höchsten Blickpunkt aus betrachtet, vom reinen ewigen Geistwesen (purusha) her, hat es nie eine Bindung gegeben, noch gibt es eine jetzt oder künftig. Der Begriff «Bindung» ist völlig inhaltleer und bezieht sich auf nichts Wirkliches, — das ist die unzweideutige Feststellung eines Tatbestandes, den der Vedânta lehrt. Wie kann der Begriff «Befreiung», der nur in Entsprechung zu «Bindung» Sinn hat, irgend eine Kraft besitzen, wenn es etwas wie «Bindung» vom höchsten Blickpunkt der Wahrheit her gesehen gar nicht gibt? Daher der endlose Streit über das Wesen von Bindung und Lösung, — und keiner begreift: was dem Gebrauch beider Begriffe zugrunde liegt, ist so leer und sinnlos, wie der Streit über den schlechten Charakter des Sohnes einer Frau, die nie geboren hat, oder über Form und Farbe von Hasengeweihen, — Dinge, die es gar nicht gibt [8].

[8] «Der Sohn der Unfruchtbaren» und «Hasenhörner (Hasengeweih)» — im Englischen mit gleichem Sinn «a mare's nest» ein «Stutennest» — sind traditionelle Beispiele der indischen Schulphilosophie, um Dinge zu bezeichnen, die nicht wirklich sein können, weil sie Widerspruch in sich selber sind.

Der Schüler: Dann wäre was die heilige Überlieferung (shruti) und Weise alter Zeiten des langen und breiten über das Wesen von Bindung und Erlösung lehren, ungereimt, belanglos und ganz unwahr. War es recht, daß sie so falsche Dinge lehrten?

Der Meister: Nein, diese Lehren sind weder ungereimt noch belanglos, sie sind auch nicht falsch oder unwahr. Der Begriff «Befreiung» ist von Erkenntnis und Wissen geprägt, sein Gebrauch ist gerechtfertigt, denn er dient dazu, die falsche, scheinhafte Vorstellung der «Bindung» zu zerstören, die im Gemüt des Menschen von vielen Leben her seit Weltaltern kraft Nichtwissen Wurzel gefaßt hat. Der Gebrauch der Wörter «Bindung» und «Befreiung» besagt so viel und nicht mehr. Schon der Umstand, daß verschiedene Menschen das Wesen der Befreiung verschieden umschreiben, erlaubt den Schluß, daß die Vorstellung «Befreiung» ein reines Geschöpf der Einbildung ist.

Der Schüler: Wenn «Bindung» und «Befreiung» reine Einbildungen sind, ist doch alles Bemühen geistlicher Adepten, die den Lehren ihres Guru lauschen (shravana), über sie nachsinnen und sie in ihrem Gemüt bewegen (manana) und durch zäh vertiefte Schau ins höchste Wirkliche einzudringen suchen (nididhyâsana), eitel und ohne wirkliches Ziel?

Der Meister: Nein, ihr Bemühen ist nicht eitel. Zu wissen — ohne einen Schatten von Zweifel —, daß es so etwas wie «Bindung» und «Befreiung» gar nicht gibt, ist das höchste Ziel, das es mit allen Mitteln zu erreichen gilt. Nur durch die Verfahren (sâdhanâ), von denen wir sprachen, läßt es sich erreichen: wirklich zu erfahren, daß beide auf der Ebene höchster Erfahrung nicht existieren.

Der Schüler: So gibt es einen Bereich der Erfahrung, aus dem man sprechen kann: eigentlich gibt es weder Befreiung noch Erlösung?

Der Meister: Allerdings: allein im Bereich der Erfahrung ist diese Erkenntnis gewonnen. Sie beruht nicht bloß auf heiliger Überlieferung.

Der Schüler: Wie soll man das erfahren?

Der Meister: Die Vorstellungen «Bindung» und «Befreiung» sind nichts als Wandlungsformen, wechselnde Gestalten (vikâra) des Gemüts. Sie haben kein eigenes Wesen, keinen eigenen Bestand und können nicht aus eigener Kraft wirken. Sie sind nur Veränderungen an einem anderen; es muß eine Größe da sein, die unabhängig von ihnen ist, die ihre Quelle ist und sie trägt. Forscht man dieser Quelle nach, um zu wissen, von wem eigentlich Bindung und Befreiung gelten, so findet man, sie werden von «mir» ausgesagt: von einem selber. Wenn du dann ernstlich fragst «Wer bin ich?», so wirst du sehen: etwas wie «Ich» oder «mir» gibt es nicht. Was übrig bleibt, wenn man erfährt, daß kein Ich da ist, wird zweifelsfrei und lebendig als Licht in sich selbst und allein in sich ruhend erlebt. Dieses lebendige Erlebnis, geradezu und unmittelbar als Erfahrung der höchsten Wahrheit, kommt ganz lautlos und von selber und hat gar nichts Außergewöhnliches und Befremdendes an sich, kommt jedem, der nur eben stillhält in einwärts gewendeten Fragen und sein Gemüt keinen Augenblick nach außen fließen läßt oder eine Zeit mit Geschwätz verbringt. Es ist nicht der leiseste Zweifel: wer diese Wirklichkeit erlebt hat und so in völliger Einheit mit dem Selbst verharrt, — für den gibt es nicht Bindung noch Befreiung.

Der Schüler: Wenn es also beides in Wahrheit nicht gibt, woher dann die unmißverständliche Erfahrung des Leidens in der Welt und das ahnungslos nichtwissende, verblendete Hangen an der Welt?

Der Meister: Diese beiden, das Leiden und Hangen an der Welt, werden erlebt, als seien sie wirklich, wenn einer sich vom eingeborenen ursprünglichen Stand des reinen Selbst hinweg verliert und nie darin verweilt.

Der Schüler: Kann jeder zweifelsfrei und unmittelbar erfahren, was er erkennt, sei wirklich der eingeborene ursprüngliche Stand?

Der Meister: Ganz gewiß; das ist jedem ohne Zweifel möglich.

Der Schüler: Wie kann man sagen, diese Erfahrung sei in jedermanns Reichweite?

Der Meister: Jedermann erfährt, daß er nicht aufhört zu sein, auch wenn die ganze Welt, Lebendiges und Lebloses, aufhört, da zu sein, sobald er in traumlos tiefen Schlaf versinkt, in Ohnmacht fällt oder andere Zustände erfährt, in denen das Bewußtsein schwindet. Unser eigenes Da-Sein, zu allen Zeiten und unabhängig von allem Übrigen, ist ein Ding zweifelsfreier unmittelbarer Erfahrung. So ist das reine Sein, einig und gleich für alle, unmittelbar zu erfahren in ewiger Gegenwart als unser eingeborener ursprünglicher Stand. Alles Übrige, das vorderhand als Erfahrung der Erleuchtung oder des Nichtwissens umschrieben werden kann, sind bloße Veränderungen oder Wandlungsformen an der Zuständlichkeit des Gemüts (bhâva-vikâra). Alle diese Erfahrungen und Erlebnisse sind unserem eingeborenen ursprünglichen Wesen völlig fremd, — das ist der Weisheit letzter Schluß.

Index

C

D

E

G

H

I

J

K

L

M

N

Y

Quellen und Bibliographie

Zur Einführung

Self-Realisation, Life and Teachings of Ramana Marashi, by B. V. Narasimha Swami, published by Niranjananda Swami, Sravadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1936.

Ramana Maharshi, by Sri Rama Varma Appan Thampuran, Sri Ramanasramam (ohne Jahr).

Five Hymns to Sri Arunachala, translated into English from the original of Sri Ramana Maharshi, second and revised edition, published by Niranjananda Swami, Sarvadhikari, Sri Ramanasramam, South India 1938.

Sri Ramana Gita, translated from the Sanskrit redaction of Kavyakantha Ganapati Muni, second edition, published by Niranjananda Swami, Sravadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1938.
Dazu die Sanskrit-Originalausgabe:
Mahâkavi-Ganapati-muni-kritâ Shrî-Ramana-Gîtâ, Arunâchalastha-shrî-Raman Ashrama-sarvâdhikârinâ Shrî-Niranjânanda-svâmina Cennapuryâm Vâvillâ-mudrâlaye mudritâ 1937.

When the Call came from the Hill of Fire, — Artikel in "Sunday Times", Madras, Sunday, January 1, 1939, Vol. XI, No. 13, Shri Maharshi supplement.

Shri Maharshi, a short life-sketch, second edition, profusely illustrated, published by Niranjananda Swami, Sravadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1939.

The Mother, by Sri Sundara Krishna Vasishtha. Reprint of the article that appeared in the 22nd January issue of the "Sunday Times" (1939).

Begegnungen mit Shri Ramana Maharshi

Crumbs from his table, by Ramananda Swarnagiri, second edition, revised and enlarged, published by Sri K. S. Narayana-Swami Iyer, office superintendent C. T. S.'s Office, S. I. Ry. Trichinopoly, December 1937.

Die Kleinen Gespräche

Sat-Darshana-Bhâshya and Talks with Maharshi, by K., second edition, published by Sri Niranjananda Swami Sarvadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai.

Wer bin ich?

Who am I? Of Sri Ramana Maharshi, Tiruvannamalai, translated by Ramana Dasa S. Seshu Iyer, pleader, Tiruvannamalai. Published by Niranjananda Swami, Sravadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1937.
Fourth and revised edition, 1939.

Wirklichkeit
(40 Verse)

Sat-Darshana Bhâshya and Talks with Maharshi, by K., second edition, published by Sri Niranjananda Swami, Sarvadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1938, S. 51—126.

Truth Revealed, Sad-Vidyâ; translated from the original of Sri Ramana Maharshi, published by Niranjananda, Sarvadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai (1935), S. 10—28. Übersetzung von Grant Duff (Douglas Ainslie).

Reality in forty verses, a translation into English (with brief notes) of Bhagavan Shri Ramana Maharshi's "Ullathu Narpathu" by Ramana Dasa (S. Seshu Aiyar, pleader, Cocanada), published by Niranjananda Swami, Ramanasramam, Tiruvannamalai 1931.
Von Vâsishtha-Ganapati-muni verfaßte Sanskritfassung der von Shrî Ramana Maharshi in Tamil gedichteten 40 Strophen mit dem Sanskritkommentar des Bhâradvâja Kapâlin:

Shrîmad-bhagavad-Ramana-maharshi-viracita-Drâvida-granthasya Samskritânuvâdâtmakam SAD DARSHANAM Shri-Vâsishtha- Ganapati-muni-viracitam Bhâradvâjena kapâlinâ viracitena bhâshyena samyutam Arunâcalakshetrastha-Ramanâshramakâryanivâhakena Shrî Niranjânanda-svâminâ prakâshitam, Adyâr Shrî-Vasantâ-mudrâksharashâlyâm Shrî-Sîtârâmashâstribhir mudritam 1931.

Dreißig Merksprüche

Upadesa Sara of Sri Ramana Maharshi, with English translation and notes by V. N. Narasimhaswami, third edition, revised and enlarged, published by Niranjananda Swami, Sarvadhikari, Sri Ramanshram, Tiruvannamalai 1938 (Tamil, Sanskrit, English).

Arunâchalastha-Shrî-Bhagavad-Ramana-maharshi-proktha UPADESHA-SARAH Vâsishtha-Ganapati-muni-pranîta-bhâshya-yutah Kumbhagona Shri-Komalâmba-mudranayantrâlaye mudritah 1928.
(Sanskritfassung des Vorigen mit Vâsishtha-Ganapati's Kommentar.)

Volkstümliche Belehrung

Truth Revealed, Sad -Vidya usw. (s. oben): Anubandham, supplement to Sad-Vidya.

Knappe Anweisung

A Catechism of Enquiry, being a translation of the original instructions of Bhagavan Sri Ramana Maharshi, published by Niranajananda Swami Sravadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1939.

Vier Lehrgespräche

A Catechism of Instruction, being a translation of the original instructions of Sri Ramana Maharshi, published by Niranjananda Swami, Sravadhikari, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1939.