



James Tench
23.1.59



XI. Eines der letzten Bilder des Maharshi (Januar 1947)

K. LAKSHMA SARMA

MAHA YOGA

DIE LEHREN SRI RAMANA MAHARSHIS

e

PLE 140



1988. 1412

(L 1537)

»ATHARVA-VERLAG«

DR. GÜNTER ZOHLSDORF · FRANKFURT AM MAIN

TITEL DER ENGLISCHEN ORIGINAL-AUSGABE

MAHA YOGA
OR
THE UPANISHADIC LORE
IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF
BHAGAVAN SRI RAMANA

BY
„WHO“

*

Alle Rechte vorbehalten!

© 1958 by Dr. Günter Zühlsdorf, Frankfurt am Main
und Sri Venkataramam, Tiruvannamalai, Südindien
Herstellung: Buchdruckerei Dr. Günter Zühlsdorf, Frankfurt am Main

I N H A L T

	Seite
Vorwort	7
Erstes Kapitel: Der Weise von Arunachala	9
Zweites Kapitel: Sind wir glücklich?	25
Drittes Kapitel: Nichtwissen	31
Viertes Kapitel: Autorität	45
Fünftes Kapitel: Die Welt	57
Sechstes Kapitel: Die Seele	91
Siebentes Kapitel: Gott	110
Achtes Kapitel: Der egolose Zustand	118
Neuntes Kapitel: Die Suche	159
Zehntes Kapitel: Der Weise	179
Elftes Kapitel: Hingabe	197
Zwölftes Kapitel: So spricht Sri Ramana Maharishi	215

VORWORT

Maha Yoga ist die direkte Methode, die Wahrheit unseres Selbstes zu entdecken. Er hat nichts mit dem zu tun, was man gemeinhin unter „Yoga“ versteht; er ist ganz einfach, ohne alles Geheimnisvolle, denn er betrifft die letzte Wahrheit unseres Seins, die selbst außerordentlich einfach ist.

Maha Yoga befreit den, der ihn befolgt, von seinen Glaubensanschauungen, aber nicht, um ihn durch neue zu binden, sondern um ihn zu befähigen, erfolgreich nach dem wahren Selbst zu forschen, das alle Glaubensbekenntnisse überschreitet.

Man hat Maha Yoga als einen Vorgang des *Verlernens* bezeichnet. Wer ihn ausüben will, muß alle seine Kenntnisse aufgeben, da sie als relatives Wissen in einem höheren Sinne Nichtwissen und damit hinderlich sind.

Dieser wahre Yoga ist *das* Thema der Upanishaden. Die WAHRHEIT aber, die durch ihn gefunden werden kann, ist ewig, doch muß sie von Zeit zu Zeit durch *lebende* Zeugen bestätigt werden. Dieses Buch geht von der einleuchtenden Annahme aus, daß nur ein lebender Lehrer die WAHRHEIT der Upanishaden übermitteln kann, nicht die Upanishaden selbst, da sie wenig mehr als Worte sind, während der lebende Lehrer eine *Verkörperung* der WAHRHEIT ist, die wir suchen. Der lebende Lehrer unserer Tage war der Weise von Arunachala, Bhagavan Sri Ramana, dessen Leben im ersten Kapitel kurz umrissen wird. Seine Lehre wird in diesem Werk als *primäre* Autorität behandelt, die Überlieferung der Upanishaden, die die Lehren des Weisen erweitern und ergänzen, als *nächstfolgende*. Der Leser braucht jedoch nichts von dem hier Vorbrachten anzunehmen, bevor er es nicht in Einklang mit den wirklichen Lehren des Weisen gefunden hat.

ERSTES KAPITEL

DER WEISE VON ARUNACHALA

Eine tiefe WAHRHEIT ruht in uns; es ist die Wahrheit über uns selbst. Wenn wir sie erkennen, sind wir frei. Wer diese Freiheit ersehnt, wird sich auf die Suche begeben nach einem, der sie bereits besitzt, und ihn ehrfurchtsvoll darum befragen – so verlangt es die alte Überlieferung*. Sie betont damit die Notwendigkeit der Zuflucht zu einem *lebenden* Meister der Wahrheit vom wirklichen Selbst – falls ein solcher zu finden ist. Erkenntnisse aus dem Studium der heiligen Überlieferung sind von geringerem Wert; man lernt mehr und rascher aus dem *Schweigen* eines lebenden Meisters als aus Bücherstudium.

Der große Sri Ramakrishna Paramahansa hat von zwei Arten von Weisen gesprochen: von solchen, die mit dem Auftrage geboren werden, andere zu lehren und zu veredeln, und jenen, die keinen Auftrag haben. Die ersten sind von Geburt an unberührt von weltlichem Verlangen; sie erleben die Große Befreiung am Ausgang ihrer Knabenzeit, ohne nennenswerte Mühe. Die anderen sind geborene Opfer weltlicher Wünsche und Schwachheiten und erreichen das gleiche Ziel erst mittels langwieriger, ausdauernder und wohlgeleiteter Anstrengungen. Die erstbezeichnete Art Weiser ist natürlich sehr selten. Wenn jedoch ein solcher auftritt, dann zieht er viele Schüler und Verehrer an, die von seiner Gegenwart gefördert werden.

Bhagavan Sri Ramana war solch ein Lehrer. Er war der letzte einer langen Reihe großer Weiser, die die Lehren der alten Offenbarung erneuert und bestätigt haben.

* „Erkenne dieses durch Gehorsam, durch Fragen und durch Dienen. Die Weisen, die die Wahrheit verwirklicht haben, werden dich die Erkenntnis des Höchsten lehren.“
Bhagavad Gita IV, 34

Er wurde in Südindien, in dem Dorf Tiruchuzhi – etwa 30 Meilen von Madura entfernt – geboren und erhielt den Rufnamen Venkataramana. Sein Vater starb, als er zwölf Jahre alt war; danach wurde er von der Mutter und von Brüdern der Eltern erzogen. Der Knabe wurde zuerst nach Dindigul, später nach Madura, dem großen Wallfahrtsort, zur Schule geschickt. Seine Erzieher ahnten nichts von seiner späteren Bestimmung; sie taten ihr Bestes, ihn nach ihrer eigenen Vorstellung von seiner Zukunft zu formen, und suchten, ihn durch eine „gute Erziehung“ für ein Leben in der Welt vorzubereiten.

Es fehlte dem Knaben auch nicht an Intelligenz, doch blieb er seinen Schulaufgaben gegenüber unverbesserlich gleichgültig. Er strengte sich nicht im geringsten an, etwas zu lernen oder zu behalten; soweit er etwas aufnahm, geschah es ohne sein Zutun. Der Grund lag darin, daß er keinerlei Ehrgeiz besaß, „in der Welt voranzukommen“, den sonst jeder überdurchschnittliche Junge hat. Heute wissen wir, daß er zu jenen seltenen Menschen gehörte, die eine spirituelle Begabung mitbringen. Die Vollkommenheit, die ihn später zum verehrten Meister von Millionen machen sollte, schlummerte damals schon in ihm, und spirituelle Begabung pflegt mit Gleichgültigkeit gegen weltlichen Gewinn gepaart zu sein. Der Durchschnittsmensch fällt weltlichen Wünschen so leicht anheim, weil er in spirituellem Sinne minderbegabt ist; getrieben von irdischem Verlangen, macht er erhebliche Anstrengungen, um „im Leben Erfolg zu haben“, wie es so schön heißt. Von Sri Ramakrishna wissen wir, daß er eine unverbesserliche Abneigung gegen ein „Brotstudium“ besaß.

So erwarb also der Knabe Ramana auf der Schule kaum nennenswertes Wissen. Statt dessen spielte ihm das Schicksal ein altes Tamil-Buch mit eingehenden Berichten über die dreiundsechzig Heiligen des Shiva-Kultes in die Hand. Eifrig las er dieses Buch. Wir haben Grund zur Annahme, daß er damals

selbst schon ein Heiliger gleich hohen Grades gewesen ist und diese Stufe spiritueller Entwicklung bereits hinter sich gelassen hatte; in ihm war die Möglichkeit zu etwas weit Höherem: dem Stand eines Weisen. Im Kapitel „Hingabe“ werden wir den Unterschied zwischen einem Heiligen und einem Weisen ausführlich kennenlernen. An dieser Stelle mag die Feststellung genügen, daß der Weise sich von dem Heiligen unterscheidet wie die reife Frucht von der Blüte; im Heiligen ruht der Weise – die wirkliche Vollendung – erst als *Verheißung*. Als Jesus zu seinen Jüngern sprach: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, da hatte er den Weisen im Sinn, nicht den Heiligen.

Schon als kleiner Junge wußte Sri Ramana von etwas höchst Heiligem, das Arunachala hieß; wir erfahren es aus Versen, die er später für seine Schüler dichtete. So brachte er also aus vergangenen Leben eine ausgereifte Hingabe an das geheimnisvolle Wesen mit, das die meisten „Gott“ nennen, und das man als das spirituelle Zentrum des Lebens bezeichnen kann. Das zeigte sich auch bei einer anderen Gelegenheit: Als er in seiner Knabenzeit von einem Onkel hart angefahren wurde, lief er, um Trost und Ruhe zu suchen, nicht zu seiner irdischen Mutter, sondern zur Göttlichen Mutter in den Dorftempel. Manchmal fiel er auch in einen Zustand, den man für einen außergewöhnlich tiefen Schlaf halten mußte – einen Schlaf, aus dem ihn nichts aufwecken konnte. Wenn wir von der Vollkommenheit aus urteilen, die er später erreichte, so dürfen wir vermuten, daß dieser scheinbare Schlaf in Wirklichkeit eine spirituelle Erfahrung auf höherer Seinsebene war.

So verlief sein Leben, ein Doppelleben in parallelen Geleisen: eines in der Welt, das er mechanisch und interesselos führte, wie einer, der nicht wirklich der Welt angehört, ein anderes im Geist, von dem die Menschen um ihn nicht die leiseste Ahnung hatten. Das dauerte bis gegen Ende seines sechzehnten Lebens-

jahres. Damals besuchte er die oberste Klasse der höheren Schule, und man erwartete von ihm, daß er anschließend die Reifeprüfung für die Universität in Madras ablegen werde. Dazu sollte es jedoch nicht kommen; denn es geschah etwas, das die Schulzeit des Knaben plötzlich beendete.

Das Lebensalter der Sechzehn-, Siebzehnjährigen ist für alle kritisch. Der Geist des durchschnittlichen Jugendlichen wird um diese Zeit von Einbildungen und Wünschen überrannt, die um das Sexuelle kreisen. Nur für wenige Ausnahmeselen ist es die Zeit des Erwachens zum *wahren* Leben — mit dem verglichen unser sogenanntes Leben Tod ist —, zu dem Leben, das mit dem Erblühen der spirituellen Vollendung beginnt, die bisher in ihnen schlummerte. Wir finden dieses Geschehen in den Biographien aller Heiligen und Weisen der Welt.

Ebenso ist es eine Tatsache aus dem Leben der Weisen der Vergangenheit, daß dieses Erwachen in der Regel mit einer plötzlichen Todesangst einsetzt. Es ist richtig, daß die Todesvorstellung auch dem gewöhnlichen Menschen vertraut ist, denn sie wird oft genug in ihm aufgerufen; der Unterschied liegt nur in der Reaktion darauf. Der gewöhnliche Sterbliche macht sich nicht viel daraus; er denkt an den Tod, wenn er einem Trauerzuge begegnet; manchmal beginnt er darüber in mehr oder weniger überlieferten Vorstellungen zu philosophieren, aber diese Stimmung währt höchstens bis zur nächsten Mahlzeit; danach ist er wieder „normal“, das Leben läuft im alten Geleise weiter.

Der geborene Weise reagiert auf den Todesgedanken anders. Er beginnt kühl, aber mit der Kraft seiner ganzen Intelligenz über das Problem des Todes nachzudenken — und dieses Nachdenken ist der Ausgangspunkt einer konzentrierten Anstrengung, über das Reich des Todes hinauszugelangen. So war es bei Buddha Gautama; so geschah es auch Ramana.

Er überlegte: „Wer oder was ist es, das da stirbt? — Es ist

dieser sichtbare Leib; die Verwandten kommen, tragen ihn hinweg und verbrennen ihn zu Asche. Wenn aber dieser Leib stirbt — sterbe ‚ich‘ mit ihm? — — Das hängt davon ab, was ‚ich‘ wirklich bin. Bin ‚ich‘ dieser Leib, dann sterbe ‚ich‘ mit ihm; bin ‚ich‘ das aber nicht, dann überlebe ‚ich‘ ihn.“

Nun erwachte in ihm der überwältigende Wunsch, auf der Stelle herauszubekommen, ob er — sein wirkliches Selbst — nach dem Tode weiterleben werde. Ihm fiel als sicherster Weg dazu ein, sich den Todesvorgang vorzustellen. Dies tat er durch die intensive Vorstellung, daß sein Körper tot sei. Ein toter Leib spricht nicht, noch atmet er, noch hat er irgendwelches Empfinden; all dieses stellte der Knabe sich so wirklich vor, daß sein Körper empfindungslos und starr wie ein Leichnam wurde; die Lebenskräfte zogen sich aus ihm zurück und sammelten sich in seinem Geist, der sich jetzt einwärts wandte, beseelt von dem Willen, das *wahre* Selbst zu finden.

In diesem Augenblick erhob sich in seinem tiefsten Wesenskern eine geheimnisvolle Kraft, nahm von Geist und Leben vollkommen Besitz und zog sie nach innen. Was dann geschah, ist ein Mysterium; wir können uns nur eine ungefähre Vorstellung davon machen aus den Lehren des Weisen selbst. Wir müssen annehmen, daß der Geist — erfüllt von dieser Kraft, die identisch ist mit dem, was der Gläubige „Gnade“ nennt — tief in den *Ursprung* von Leben und Geist eintauchte und in Ihm aufging. All dieses geschah, während Ramana vollkommen wach war; so wurde er des eigenen wahren Selbstes gewahr — frei von allen Regungen des Denkens. Und dieses Selbst war ungebunden von Wünschen und Ängsten und daher voller Frieden und Seligkeit. Dieser Zustand war genau der „egolose Zustand“, wie er in einem späteren Kapitel beschrieben wird; der Zustand, in dem das wahre Selbst allein — in lichter Stille — herrscht. So wurde Ramana zum Weisen. Wir aber werden niemals wissen, was dies für ein Zustand ist, es sei

denn, wir erreichten ihn selbst und wohnten in ihm. Doch mit Hilfe der Offenbarung Ramanas werden wir verstehen können, was er nicht ist.

Aus diesem Geschehen ersehen wir, daß ein starker und zugespitzter Entschluß, das wahre Selbst zu finden — diese höchste und reinste Form der Hingabe — das Mittel ist, das Selbst zu erfahren. Übereinstimmend damit sagt ein Wort der alten Offenbarung: „Nur der wird dieses Selbst finden, der in vollkommener Hingabe machtvoll von Ihm angezogen wird; ihm offenbart sich das Selbst, wie Es wirklich ist.“*) Dies ist die höchste Wahrheit aller Religionen. Jesus drückte sie nur anders aus, als er sprach: „Bittet, so wird (Es!) euch gegeben; klopfet an, so wird (Es) euch aufgetan.“

Es ist eben dieser Pfad, den der Weise in seinen Antworten an Schüler und in seinen Schriften lehrt. In einer der letzteren nennt er ihn „den unmittelbaren Pfad für alle“, auf dem man über alle Lebensprobleme hinausgelangt. Der Zustand, den man auf diesem Pfade erreicht, wird *Sahajabhāva*, der „Natürliche Stand“, genannt. Er heißt deshalb so, weil in ihm das Selbst offenbar wird, wie Es wirklich ist, und nicht, wie Es dem Nichtwissenden vorschwebt. Er wird auch als „der egolose Zustand“ bezeichnet und als „Zustand ohne Geist“. Die Wahrheit über ihn, wie sie durch den Weisen und die alte Offenbarung aufgedeckt wird, ist Thema eines späteren Kapitels. Hier möge genügen zu sagen, daß der Natürliche Stand der höchste ist, den es gibt, und daß für den, der ihn erreicht hat, nichts anderes zu erstreben übrig bleibt. Für ihn ist die Pilgerfahrt des Lebens zu Ende.

Ramana war durch diese Erfahrung ein „Weiser“ geworden — genauer: der Weise, der immer in ihm war, hatte sich enthüllt. So konnte es für ihn eine weitere Entfaltung der Spiritualität nicht mehr geben. Geist und Körper werden durch diese Erfahrung vollkommen vom Selbst getrennt, d. h. der Geist

* Katha Upanishad II, 23.

identifiziert Körper und Selbst nicht mehr miteinander. Und da das Nichtwissen eben diese Identifizierung bedeutet, und der Geist selbst — wie sich später zeigen wird — ein Ergebnis dieses Nichtwissens ist, so wird das Große Erlebnis auch die Zerstörung oder Auflösung des Geistes genannt*. Damit besteht die Behauptung durchaus zu Recht, daß es für den Weisen weder Geist noch Körper noch Welt gibt. Das bedeutet allerdings nicht, daß Körper und Geist zerstört wären in dem Sinne, daß andere Menschen sie nicht mehr wahrnehmen könnten; für sie sind Körper und Geist des Weisen auch weiterhin vorhanden und werden scheinbar nach wie vor von Geschehnissen betroffen; daher geht auch die Geschichte des Weisen weiter. Er selbst scheint auf verschiedene Art tätig zu sein, doch sind diese Handlungen nicht wirklich die seinen. Und somit gehört nach dem Großen Erlebnis der Lauf der Ereignisse — einige werden hier noch erzählt werden — dem Weisen nicht mehr an; sie berühren ihn nicht mehr.

Da Ramana niemals von dem Namen- und Gestaltlosen, dem Unbeschreiblichen, gelesen oder gehört hatte — der Gelehrte nennt es das *Brahman* — so entstand keine Unsicherheit in ihm über das Wesen des Zustandes, den er durch jenes Ereignis gewonnen hatte. Als er später erfuhr, daß die heiligen Schriften den Stand der Großen Befreiung beschreiben als den, in dem das Selbst als identisch mit der Wirklichkeit erlebt wird, da hatte er nicht die geringste Schwierigkeit zu verstehen, daß er selbst diesen Zustand erreicht hatte**.

* Manonasa, d. h. Verlust des Verstandes: das Verschwinden des inneren Vermögens, das relatives Wissen sammelt und es für absolute Erkenntnis hält.

** Von einem früheren Weisen — Suka, dem Sohne Vyasas — wird erzählt, daß ihm das Große Erleben ohne jede Mühe zufiel, daß ihm aber nachträglich Zweifel kamen, ob dieser Zustand, den er erlangt hatte, wirklich das letzte Ziel wäre. Er fragte seinen Vater danach, der es ihm bestätigte. Da er aber sah, daß der Jüngling noch nicht überzeugt war, riet Vyasa ihm, zum Könige Janaka zu gehen, um sich von ihm seine Zweifel klären zu lassen. Von Janaka erfuhr der Jüngling, daß es für ihn nichts mehr gab, wonach er streben könne. Es ist bemerkenswert, daß Ramana dieser Zweifel nicht kam.

Was nach der großen Erfahrung noch im Dasein des Weisen geschah, betraf also nur Körper und Geist, die scheinbar das Ereignis überlebten, nicht den Weisen selbst. Die göttlichen Eigenschaften und Kräfte, die dem Natürlichen Stande innewohnen, wurden bald offenbar, da ihre Anwendung nötig wurde, um des Weisen Mission in der Welt zu erfüllen.

So geschah es, daß unmittelbar nach dem Großen Erleben sein Geist in den Zwischenräumen, in denen er nicht ganz im Natürlichen Stande aufging, die Notwendigkeit eines Gegenstandes empfand, um an ihm haften zu können. Der für ihn einzig annehmbare „Gegenstand“ aber war Gott, in dessen Liebe auch jene dreiundsechzig Shiva-Heiligen ihr höchstes Glück gefunden hatten.

Infolgedessen begann Ramana, die Tempel öfter als bisher aufzusuchen. Dort weilte er in der Gegenwart des Göttlichen, während ihm Tränen über die Wangen flossen — Tränen, wie sie nur den Augen der leidenschaftlichsten Gottesliebe entströmen. Immer geht das heißeste Gebet aller Gläubigen um eine so tiefe Hingabe wie diese; denn reichliche Tränen werden als eine Äußerung der höchsten Hingabe angesehen, die eine Frucht göttlicher Gnade ist. Wir können diese Äußerung bei Ramana nur verstehen, wenn wir annehmen, daß er schon in einem vergangenen Dasein von tiefer Hingabe beseelt war. Vielleicht aber erfüllten diese Tränenströme auch eine göttliche Absicht, denn die Tränen der Liebe zum Göttlichen läutern und erheben den, der sie vergießt; der Träger des Bewußtseins wird durch sie verwandelt, und wir können annehmen, daß auf diese Weise auch Ramanas Körper und Geist verwandelt wurden, so daß sie würdig wurden, Wohnstatt eines großen Meisters, eines Boten Gottes zu werden.

Zusammen mit diesen Anzeichen befahl ihm um dieselbe Zeit ein Empfinden heftiger Glut. Alle diese Äußerungen währten so lange, bis er in Tiruvannamalai ankam — wo er bis zu

seinem Ende blieb — und sich im dortigen Tempel in der Gegenwart des Göttlichen einfand. Von einem ähnlichen Hitzeempfinden wird auch bei Sri Ramakrishna berichtet.

Wir sahen, daß der Schüler Ramana peinlich zurückblieb. Jetzt wurde es schlimmer denn je, denn er versank oft in den geheimnisvollen Zustand, den er auf seiner mühelosen Suche nach dem wahren Selbst gewonnen hatte; aber auch wenn er nicht in ihm war, hatte er nicht die geringste Lust zu Schularbeiten. Seine Erzieher konnten nicht begreifen, was mit dem Knaben geschehen war. Sie hatten schon immer Anlaß, ihm wegen seiner Lernunlust zu zürnen; jetzt waren sie über ihn mehr denn je empört. Ramanas älterer Bruder, damals selbst noch ein Schüler, war besonders böse über diese neue Lebensart. Eines Tages, es war etwa sechs Wochen nach dem ersten Erlebnis des egolosen Zustandes, sah er, wie der jüngere in diesen Zustand versank, eben als er seine Aufgaben lernen sollte. Da machte er die beißende Bemerkung: „Was haben diese Dinge (Bücher und sonstige Schulsachen) für einen Wert für einen, der sich so aufführt wie du?“

Die Worte trafen. Aber sie erzielten eine andere Wirkung, als der Sprecher beabsichtigt hatte. Ramana lächelte nur und griff wieder zu seinem Schulbuch. Innerlich aber dachte er: „Er hat recht. Was bedeuten mir noch Schule und Bücher?“ Im Augenblick kam ihm die Idee, daß er das Haus verlassen müsse, um weit entfernt davon zu leben, unbekannt für die, die Ansprüche an ihn stellten.

Schon früher hatte er erfahren, daß sein geliebtes „Arunachala“ dasselbe sei wie Tiruvannamalai, eine berühmte Wallfahrtsstätte. Ein Verwandter, der eine Pilgerreise nach dort unternommen hatte, hatte ihm von Arunachala erzählt. Das war für den Knaben eine große Überraschung gewesen; ihn war niemals eingefallen, daß „Arunachala“ ein Ort auf dieser Erde sein könnte. Der Verwandte hatte ihm dann erklärt,

daß „Arunachala“* nur ein anderer Name für Tiruvannamalai wäre.

Dieser Ort war für seine augenblickliche Absicht von Madura weit genug entfernt, und doch nicht zu weit, um ihn erreichen zu können. So entschloß er sich, das Haus heimlich zu verlassen. dorthin zu gehen und sich weiterhin von der Vorsehung leiten zu lassen. Der Zufall begünstigte sein Vorhaben: Das Schulgeld des älteren Bruders war für den laufenden Monat noch nicht entrichtet. Der Bruder gab ihm fünf Rupien, die er in der Schule abliefern sollte. Er nahm drei Rupien davon an sich im Glauben, daß sie für die Bahnfahrt genügen müßten; den Rest ließ er mit einem Brief zurück, in dem er seinen Entschluß mitteilte, fortzugehen auf die Suche nach dem Göttlichen Vater, und die dringende Bitte hinzufügte, man möge nicht nach ihm fahnden.

Er erstand eine Fahrkarte und bestieg den Zug nach Madura; kaum saß er, als er auch schon in den egolosen Zustand einging und in ihm fast während der ganzen Fahrt verblieb. Er spürte keinen Hunger während dieser Reise und aß fast nichts. Aber sein Reiseplan enthielt einen Rechenfehler, der sich jedoch berichtigen ließ: Er mußte eine Strecke Weges zu Fuß gehen, da sein Geld nicht ausreichte. Unterwegs verschaffte er sich neues, indem er seine goldenen Ohrringe verpfändete; so erreichte er Tiruvannamalai mit der Bahn.

Sofort suchte er die Gottheit im Tempel auf und rief in Ekstase: „Vater, ich habe nur Dir gehorcht, da ich hierherkomme!“ In diesem Augenblick erlosch die Glut in seinem Leibe und damit das Gefühl, daß ihm etwas fehle. Auch die Tränenströme waren versiegt mit der einen Ausnahme, als er sehr viel später einen für seine Schüler bestimmten Gesang dichtete; es war eine seiner „Fünf Hymnen an den Arunachala“.

* „Arunachala“ ist der Sanskritname des Hügels, der als Symbol Shivas gilt; die Tamilform heißt „Annamalai“; Tiru“ ist Vorsilbe, die die Heiligkeit des Ortes bezeichnet; so ist also der Tamilname des Ortes „Tiru-Annamalai“, ausgesprochen „Tiruvannamalai“.

Dann verließ er den Tempel und veränderte sein Äußeres; doch tat er auch das mechanisch, gedankenlos und ohne besondere Absicht. Ein Barbier bot ihm seine Dienste an, und der Jüngling ließ sich den Kopf kahl scheren. Er legte seine Bekleidung ab bis auf das Lendentuch — und warf den Rest seines Geldes, Kleider und was er sonst noch auf seiner Reise mitgeführt hatte, auf die Stufen eines Wasserbeckens. Das alles tat er in der Überzeugung, daß der Körper nicht er selbst wäre und es daher auch nicht verdiente, wichtig genommen zu werden. Er verabsäumte sogar das Bad, das einer Rasur sonst unweigerlich zu folgen hat. Ein plötzlicher Regenguß durchnäßte ihn dafür auf seinem Rückwege zum Tempel.

Danach hatte er auf lange Zeit hinaus keinen festen Aufenthaltsort; er saß irgendwo, wo er im „egolosen Zustand“ verharren konnte, ohne durch neugieriges oder mutwilliges Volk gestört zu werden. Ganze Zeitspannen hindurch war er sich weder des Körpers noch dessen Umgebung bewußt. Leute, die ihn beobachteten, hielten ihn für einen Asketen, der Schweigen gelobt hatte; daher versuchten sie nicht, ihn zum Sprechen zu bringen; er wiederum tat nichts, um sie aufzuklären; er schwieg. Dieses unabsichtliche Schweigen währte viele Jahre, in deren Ablauf er die Fähigkeit zum Sprechen verlor. Als später Schüler zu ihm kamen, und er Fragen beantworten sollte, mußte er die Antworten niederschreiben. Erst nach geraumer Zeit gewann er die Sprache wieder, nicht ohne einige Mühe.

An Nahrung fehlte es ihm nie; die Menschen erkannten seine hohe Spiritualität und bemühten sich eifrig, ihn mit dem zu versehen, was er brauchte; sie erwarben sich damit das religiöse Verdienst, einem Heiligen zu dienen. Nur zu Anfang wurde er von mutwilligen Knaben angegriffen, die jedoch seinen inneren Frieden nicht zu stören vermochten.

Als Folge seiner ununterbrochenen Erfahrung des „egolosen Zustandes“ verwirklichte er bald nach seiner Ankunft in Tiru-

vannamalai die höchste Wahrheit der alten Offenbarung: „Ich und der Vater sind eins.“ So wurde er ein vollkommener Weiser. Jetzt brauchte er sich nicht länger in sich selbst zu versenken, um die Seligkeit des wahren Selbstes zu genießen; es war ihm jederzeit gegenwärtig, ob er nun die Welt gewahr wurde oder nicht. So wurde er fähig, seinen Auftrag in der Welt anzutreten: als ein Bote Gottes – oder vielmehr als ein Verkünder des wahren Selbstes, außer dem es keinen Gott gibt. Dieser Zustand ununterbrochener Erfahrung des wahren Selbstes ist *Sahajabhāva*, der Natürliche Stand*.

Die von der Familie nachdrücklich betriebene Suche nach dem Vermißten blieb erfolglos. Erst etliche Jahre nach seiner Flucht erfuhren seine Angehörigen durch einen reinen Zufall, daß er in Tiruvannamalai lebte. Erst kam sein Onkel, dann auch seine Mutter; sie bestürmten ihn, zurückzukehren und wenigstens in ihrer Nähe zu leben, wenn er schon nicht mit ihnen leben wollte. Ihre Vorstellungen machten keinen Eindruck auf ihn; er erkannte ihre Ansprüche auf ihn nicht an, da solche Ansprüche ja auf der Voraussetzung beruhten, daß sein Körper er selbst wäre.

Viel später erst kamen seine Mutter und der jüngere Bruder – um jene Zeit der einzige noch lebende Bruder –, um bei ihm zu bleiben, und er ließ sie gewähren. Er benutzte die Gelegenheit, seine Mutter zu unterweisen und auf den Pfad der spirituellen Vervollkommnung zu leiten.

Zu Beginn seines Aufenthaltes in Tiruvannamalai hatte er mancherlei Prüfungen zu bestehen; keine konnte jedoch den Frieden seines Herzens stören. Er diente als Beispiel für die

* Es ist fast unmöglich, sich bei dem Versuch, das wahre Wesen des Zustandes zu begreifen, nicht zu irren. Beschreibungen aus Büchern sind meist nur Versuche, die das Nichtwissen des Schülers mitenthalten; sie unterliegen der Berichtigung durch andere Beschreibungen. Bis zu einem gewissen Grade mag die Wahrheit über diesen Zustand durch seine Erörterung im achten Kapitel klar werden.

Wahrheit, die in der Gita und anderen heiligen Schriften ausgesprochen wird, daß der Mensch, der fest gegründet ist im egolosen Zustand, auch nicht durch schwerste Heimsuchung bewegt wird*. Die einzige Erklärung dafür scheint die zu sein, daß Ereignisse der äußeren Welt und alles, was dem Körper geschieht, für den Weisen nicht wirklich sind; er lebt in einem Zustand unveränderlichen Glücks, eines Glückes, so reich, daß es von ihm ausstrahlt und Jünger und Verehrer anzieht und lebenslang an ihn fesselt. Viele unter ihnen erblickten in ihm die Gottheit in Menschengestalt.

Merkwürdig ist, daß dieser Weise niemals ein Bücherwissen über das wahre Selbst besessen hatte. Die Überlieferung der Frühzeit, die soviel über die Wahrheit dieses Selbstes offenbart, wie sich in Worten ausdrücken läßt, kam ihm nicht zu Gesicht, noch wurde er je in die Geheimnisse dieser Lehren eingeführt. Daß es eine solche Tradition gibt, erfuhr er erst, nachdem er schon lange den Zustand erreicht hatte, der ihr Hauptthema bildet. Erst als sich ihm Schüler zugesellten und von ihm Aufklärung über gewisse dunkle Stellen der heiligen Überlieferung erwarteten, las er die betreffenden Werke. Und er verstand deren Sinn ohne weiteres, da sie eben den Zustand beschrieben, in dem er ununterbrochen lebte; so konnte er mühelos die genaue Bedeutung der betreffenden Stellen angeben und den tieferen Sinn erfassen, der sich dem Begreifen auch des eifrigsten Fachgelehrten entzieht. Damit ist Sri Ramana eine Ausnahme von der allgemeinen Regel dieser alten Tradition, der zufolge jeder zur Großen Befreiung Strebende der Schüler eines maßgebenden Lehrers – eines Guru – sein und durch ihn in die Geheimnisse eingeführt werden müsse.

Ein anderer aufschlußreicher Zug an ihm war, daß er mehr

* „Wenn man diesen Zustand gewonnen hat und sich bewußt ist, daß kein Gewinn darüber hinausreicht, kann man, darin verharrend, durch kein Leid mehr bewegt werden.“

durch Schweigen als durch Reden lehrte. Mit Bündeln von Fragen kamen die Besucher von fern und nah; saßen sie aber nach der entsprechenden Begrüßung zu seinen Füßen, dann vergaßen sie zu fragen, und bemerkten nach einiger Zeit, daß sich die Fragen verflüchtigt hatten. Sie entdeckten entweder, daß ihre Probleme unwichtig waren, oder sie fanden deren Lösung in sich selbst.

Im übrigen beantwortete Sri Ramana bereitwillig jede Frage, die nicht rein weltlichen Charakters war, in klaren, wenn auch kurzen Worten. In der Regel sind seine Lehren frei von Fachausdrücken, von denen die meisten Bücher wimmeln. Und er schreibt, wie er spricht. Das mag als Beweis dafür gelten, daß er aus eigener Erfahrung heraus, nicht nach Bücherwissen lehrte. Der Nur-Gelehrte kann kaum unabhängig von der Ausdrucksweise der von ihm durchgearbeiteten Werke reden; man kann geradezu behaupten, daß Bücher den Menschen meistern, nicht umgekehrt.

Sri Ramana hat nur wenige Bücher geschrieben, die alle sehr kurz, aber bedeutungsvoll sind. Und diese schrieb er nicht, weil er Bücher schreiben wollte, sondern weil er von bestimmten Schülern dringend darum gebeten worden war; sie wünschten sich eine Offenbarung des Weisen „aus eigener Hand“, zu der bereits vorliegenden heiligen Überlieferung. Er hat auch — ebenfalls auf Schülerbitten hin — einiges der alten Überlieferung aus dem Sanskrit ins Tamil, eine der Hauptsprachen Südindiens, übertragen. Seine Schüler sind also in einer stärkeren Position als andere, die sich allein auf die Überlieferung verlassen müssen. Überdies haben auch Schüler mündliche Antworten des Weisen mit den entsprechenden Fragen, denen sie galten, aufgezeichnet.

Menschen aus aller Welt haben den Weisen aufgesucht und sich dem Einfluß seines Schweigens und seines Lehrens hingegen, entsprechend der Tiefe ihres Verlangens nach Freiheit

aus dem Gebundensein. Sein Eindruck auf sie war verschieden, je nach ihren geistig-seelischen Anlagen. Alle aber anerkannten das Einzigartige seines Wesens, das der tiefsten Verehrung würdig war. Was war das Geheimnis dieser Macht? — Eben, daß er die Große Befreiung erreicht hatte, um die jeder mehr oder weniger ernstlich ringt; und manch einer erlebte in seiner Gegenwart eine Vorahnung jenes Seinszustandes.

Ein besonderer Zug, der seine Einzigkeit unterstreicht, ist die Tatsache, daß weder Zustimmung noch Kritik irgendeine Wirkung auf ihn ausübten; er fühlte sich weder geschmeichelt, wenn er bewundert wurde, noch verletzt von Worten der Kritik oder der Herabsetzung. Das mag auf den ersten Blick nicht sehr wichtig scheinen; und doch ist es eine Sache der Erfahrung, daß man zwar Charaktervorteile unterschiedlichen Grades bei jedem anständigen Menschen findet, gerade diesen Zug aber sehr selten. Es ist tatsächlich der *e i n e* Zug, an dem man den Weisen erkennen kann; denn selbst die ausgezeichnetsten Menschen reagieren auf Lob und Tadel ähnlich wie der Durchschnitt — wenn sie den egolosen Zustand noch nicht gewonnen haben. So lange auch nur eine Spur des „Ich“ zurückbleibt, ist es unmöglich, Zustimmung oder Ablehnung gegenüber unberührt zu bleiben; allein der Weise im egolosen Zustand ist dazu fähig.

Sri Ramana lebte „ohne Ich“, daher sah er weder einen Unterschied zwischen sich und anderen, noch einen solchen zwischen dem einen und dem anderen Menschen. Für ihn gab es weder Geschlecht, noch Vermögen, noch soziale Stellung; sein Gefühl für Gleichheit war absolut. Selbst Tiere — Hunde, Katzen, Vögel, Eichhörnchen — behandelte er wie menschliche Wesen. Und niemand war in seinen Augen unwissend oder ein Sünder.

Manchmal wird der Standpunkt vertreten, daß nur der Weise den Weisen erkennen könne, und daher niemand bestimmt behaupten dürfe, daß dieser oder jener ein Weiser wäre. Das stimmt nicht ganz. Wer auf der ernstlichen Suche nach einem

maßgebenden Führer auf dem Pfade zur Befreiung ist, nach dem Guru, der muß ja irgendwie entscheiden, ob der von ihm schließlich Erwählte ein Weiser ist oder nicht; und ist er reinen, demütigen Herzens, dann hilft ihm göttliche Gnade, den rechten zu wählen. Auch das Verstehen der tiefen Wahrheiten in Sri Ramanas Offenbarung kann ihm dabei nützen; einige Kennzeichen des wahren Weisen haben wir schon erwähnt; einige andere werden noch folgen.

Die Mission des geborenen Weisen oder Gottesboten ist zweifach. Einmal erneuert und bestätigt er das Wesentliche der alten Offenbarungen. Zum anderen ist er für seine Schüler ein Brennpunkt der göttlichen Gnade, ganz besonders für die, die ihn intuitiv oder durch Begreifen der heiligen Lehre als Verkörperung des Göttlichen ansehen und ihm die gleiche Hingabe entgegenbringen, die sie vordem dem Göttlichen zuwandten, da sie keinen Unterschied zwischen beiden sehen. Das ist durchaus in Einklang mit dem Geist der alten heiligen Lehre, die da sagt:

„Gehorsam gegenüber dem Herrn der Göttlichen Weisheit, der unendlich ist wie der Himmelsraum, und Eins in Dreien: als Gott, der Guru und das Wahre Selbst.“ Es scheint, daß der, der diese Wahrheit begreift und Jünger und Verehrer eines wahren Weisen wird, nicht unbedingt zu ihm wandern und stets bei ihm leben muß. Der Weise hat Zeit und Raum überschritten und ist allgegenwärtig.

Wir wollen nun die allen Weisen gemeinsamen Lehren studieren, die des Weisen von Arunachala aber immer besonders hervorheben*.

* Die Gründe, die uns dabei leiten, werden im Kapitel über Autorität eingehend erörtert.

SIND WIR GLÜCKLICH?

Diese Welt ist uns Mittel zu einem Zweck, nämlich zum Glück; wenigstens dürfte das auf die meisten von uns zutreffen. Es gibt zwar Menschen, die behaupten, wir wären um der Welt willen, nicht um unserer selbst willen da. Sie meinen damit, wir sollten nicht für uns, sondern für die anderen leben. Tatsache ist, daß wir in erster Linie für uns leben, für die Welt dagegen nur so weit, wie das Beste der Welt zufällig auch unser eigenes Bestes ist. Wenn dem so ist, dann wird früher oder später eine Stunde kommen, in der wir überlegen, ob wir das Glück gefunden haben, und wenn nicht, warum das nicht der Fall ist; wir werden über die Frage nachdenken, ob wir auf der Suche nach dem Glück dieser Welt nicht vielleicht von falschen Voraussetzungen ausgegangen sind.

Wir beginnen das Leben in der Annahme, daß „Glück“ in dieser Welt – und durch sie – erworben werden kann. Die meisten Menschen glauben das bis an ihr Ende. Sie legen niemals eine Pause ein, um nachzudenken; sie nehmen gar keine Notiz von der Tatsache, daß ihre Hoffnungen auf Glück sich nicht verwirklicht haben. Wie sollten sie da auf den Gedanken kommen, w e s h a l b diese Hoffnungen enttäuscht werden mußten?

Alle Religionen und Philosophien der Welt zusammen können nicht das für uns tun, was w i r selbst für uns tun können, w e n n wir eine Denkpause einlegen; denn was wir ihnen entnehmen können, ist in der Hauptsache geistiger Plunder, ein Spielen mit Worten und Gedanken, die nicht zu dem passen, was wir wirklich sind. Nur das, was wir selbst erfahren, hat für uns Wert. Wir können aber nichts von wirklichem Wert finden – selbst nicht aus der eigenen Erfahrung –, wenn wir nicht

innehalten und nachdenken. Wenn Religionen und Philosophien den Tag, an dem das wirklich geschieht, beschleunigt heraufführen, dann haben sie genug für uns getan.

Was uns abhält, eine Denkpause einzulegen, ist der Glaube, daß es das *L e b e n* ist, von dem wir das Glück erwarten. Das einzige, das diesen Glauben vielleicht erschüttern kann, sind tragische Ereignisse. Der Weise von Arunachala sagt uns, daß dies natürlich sei. Als Beweis gibt er den Vergleich mit dem Traum: Träumen wir angenehm, dann erwachen wir nicht davon; dies geschieht aber, sobald wir etwas Schreckliches erleben. Ein Leben friedlichen Genusses ist auf natürliche Weise dem ernststen Nachdenken über ernste Dinge feind, und die religiös Veranlagten fahren dabei nicht besser als die übrigen.

Wir wollen einmal annehmen, daß das Leben für uns enttäuschend, wenn nicht gar unerträglich ist, sei es für uns allein oder für die Menschheit im ganzen. Wir wollen dies deshalb unterstellen, weil nur die weiterforschen werden, die zu diesem Ergebnis gekommen sind. Im Grunde haben viele von uns tragische Erfahrungen gemacht, und das nicht einmal, sondern immer und immer wieder.

Wie haben wir uns danach verhalten? — Wir haben die Kirche oder die Astrologie zu Rate gezogen, oder wir haben gebetet; das sind so die üblichen Patentmedizinen gegen die Krankheit, an der wir alle leiden. Sie haben die Krisis nur aufgeschoben; und das wird solange geschehen, bis wir innehalten und nachdenken.

Alle diese schwierigen Jahre hindurch suchten wir das Glück; immer wieder waren wir gerade dabei, es zu erobern und uns auf immer zu eigen zu machen. Und jedesmal hatten wir uns getäuscht — weil wir ohne Denkpause einfach auf dem gleichen Wege geblieben waren. Wenn wir jetzt innehalten und überlegen, dann wird uns zum Bewußtsein kommen, daß wir auf die Suche nach dem Glück auszogen ohne eine richtige Vorstellung seines wahren Wesens und Ursprungs.

Blicken wir zunächst auf das Glück selbst, um herauszubekommen, was es *i s t*. Mit „Glück“ *m e i n e n* wir etwas Beständiges — etwas, das bei uns bleiben soll, neu und rein, solange wir leben. Statt dessen hat uns die Welt nur etwas Vorübergehendes und Veränderliches geboten, dessen richtiger Name „Genuß“ ist. Glück und Genuß sind aber zwei ganz verschiedene Dinge. Wir suchen jedoch das Glück im Genuß und glauben, wenn wir uns einen ununterbrochenen Strom des Vergnügens schaffen könnten, dann wären wir des Glückes sicher.

Nun gehört es aber zum Wesen des Genusses, unbeständig zu sein; denn er ist nichts anderes als unsere Reaktion auf einen Anreiz von außen. Gewisse Dinge bereiten uns Genuß, und wir suchen, sie zu erwerben und festzuhalten; aber die gleichen Gegenstände bereiten nicht zu jeder Zeit das gleiche Vergnügen; bisweilen bereiten sie sogar Schmerz. Und oft genug werden wir gerade um den Genuß betrogen, den wir erwartet haben, und finden gar statt seiner das Gegenteil, sind doch Lust und Leid in Wirklichkeit unzertrennliche Gefährten.

Der Weise von Arunachala aber sagt uns, daß nicht einmal der Genuß an die Dinge gebunden ist. Könnte er, so wie wir ihn erleben, wirklich *a u s d e n D i n g e n*, dann müßte er zunehmen, wenn man mehr Dinge besitzt, abnehmen bei weniger Dingen; er müßte ganz fehlen, wenn man nichts besitzt. So ist es aber nicht. Der Reiche im Besitz einer Fülle von Dingen ist nicht wirklich glücklich, noch ist der Arme, der wenig sein eigen nennt, wirklich unglücklich. Und wenn sie tief und traumlos schlafen, dann werden alle eines großen Glückes in gleichem Maße teilhaftig. Um den Schlaf ungestört genießen zu können, nehmen wir allerlei künstliche Hilfen in Anspruch: weiche Betten und Kissen, Moskitonetze, warme Decken oder Ventilatoren usw. Schlaflosigkeit wird als schmerzliches Übel betrachtet; um des Schlafes willen ist der Mensch bereit, selbst ein so

wichtiges Lebensorgan wie das Gehirn mit Verderben bringenden Drogen zu vergiften. All dieses zeigt, wie sehr wir den Schlaf lieben, und wir lieben ihn, weil wir in ihm glücklich sind.

Somit ist die Annahme berechtigt, daß wahres Glück — wie uns schon viele Weise gesagt haben — etwas ist, was unserem eigenen inneren Wesen angehört. Die Weisen haben stets gelehrt, daß dem Genuß kein unabhängiges Dasein zugesprochen werden kann, und daß er schon gar nicht an äußeren Gegenständen haftet; dieser Anschein wird nur durch ein bloßes Zusammentreffen hervorgerufen. Genuß entsteht aus der Befreiung unseres eigenen Glückes, das in den innersten Tiefen unseres Wesens liegt; das geschieht, wenn nach heißem Bemühen etwas Ersehntes erreicht oder etwas Verabscheutes beseitigt wird. Und wie ein hungriger Straßenkötter, der beim Nagen an einem blanken Knochen, sein eigenes Blut kostend, glauben mag, der Geschmack gehe vom Knochen aus, so meinen wir, daß der Genuß an den Dingen hänge, die wir suchen und festhalten. *V e r l a n g e n* heißt also die Ursache unserer Verbannung aus dem uns innewohnenden Glück, und nur das kurze Schweigen des Verlangens erlaubt uns, für den Augenblick einen Bruchteil Glückes zu kosten.

Da wir jedoch meistens irgend etwas haben oder loswerden möchten, so sind wir meistens nicht glücklich. Der Wunsch, etwas loszuwerden, beruht auf Angst. So sind Verlangen und Furcht die beiden Feinde des Glückes, und so lange wir damit einverstanden sind, ihnen untertan zu bleiben, werden wir niemals wirklich glücklich sein. Opfer von Verlangen oder Furcht zu sein, bedeutet schon an sich glücklos zu leben, und je heftiger Wunsch oder Angst sind, um so quälender ist das Empfinden des Unglücklichseins.

Jedesmal gaukelt der Wunsch uns vor: „Wenn du *d i e s e s* hast, dann wirst du wirklich glücklich sein!“ Wir glauben ihm blindlings und machen uns daran, „*dies*“ zu erreichen. Wir sind

unglücklich, weil es uns fehlt, vergessen dieses Mißbehagen aber während der Bemühung. Erreichen wir unser Ziel nicht, dann leiden wir darunter. Wir sind aber nicht glücklich, *w e n n* wir Erfolg haben; denn dann wird unser Begehren alsbald *e t w a s a n d e r e s* finden, um uns darauf zu hetzen, und wir merken bei alledem gar nicht, wie es uns die ganze Zeit narrt. Es gleicht wirklich einem Faß ohne Boden, das sich nicht füllen läßt, oder dem allesverzehrenden Feuer, das um so heftiger lodert, je mehr wir es nähren*.

Und wie das Begehren ohne Ende ist, so ist es auch die Furcht und damit die Dinge, die die Furcht uns zu meiden rät.

Es ergibt sich der Schluß: Solange Wunsch und Angst Einfluß auf uns haben, werden wir das Glück nicht erreichen. Sind wir damit einverstanden, an sie gebunden zu bleiben, dann müssen wir als logisch denkende Wesen aller Hoffnung auf Glück entsagen.

Wenn wir aber wissen, daß Wunsch und Angst unsere Feinde sind, können wir sie dann nicht einfach durch unsere Willenskraft beseitigen? Die Erfahrung antwortet „Nein“. Wir können, wie die Stoiker, mit ihnen ringen und sie zeitweilig überwinden. Aber der Sieg hält nicht vor, und schließlich geben wir den Kampf auf. Wir fühlen: Ohne Hilfe können wir nicht auf dauernde Befreiung hoffen. Und wer anders kann uns helfen als einer, der selbst Wunsch und Angst besiegt und vollkommenes Glück erworben hat?

Ihn müssen wir suchen und finden, wenn wir ernst und aufrichtig entschlossen sind, dieser unserer Feinde ledig zu werden, der Feinde unseres Glückes. Er allein kann uns den Weg dazu weisen und uns die Kraft verleihen, ihn zu gehen; denn er kennt beides, Weg und Ziel. Auch die Überlieferung rät uns — wir sehen jetzt die Berechtigung dieses Rates ein —, daß einer, der

* „Die Lust wird nie dadurch gestillt, daß man sie befriedigt, sondern wächst nur noch mehr — wie das Feuer durch die Opfertgabe.“ (Mahabharata)

ernstlich um Freiheit bemüht ist, den suchen und ihn ehrfürchtig nahen muß, der diese Freiheit fand. Wer wirklich die Notwendigkeit eines Heilmittels gegen die vom Leben unzertrennlichen Leiden spürt, der kann nicht anders; er sucht den, der berufen ist, ihn richtig zu leiten, so unvermeidlich, wie der Kranke den Arzt.

Auch in der Vergangenheit hat es Menschen gegeben, die das wahre Glück gefunden haben und so auch anderen dazu verhelfen konnten; was sie ihre Jünger lehrten, ist — mehr oder weniger zuverlässig — in den heiligen Schriften der betreffenden Religionen aufgezeichnet, als deren Gründer sie gelten. Die Berichte, wie wir sie heute besitzen, sind unvollständig und zum Teil entstellt durch die Unklarheit derer, die sie niederschrieben oder übersetzten. Die Lehren wurden mündlich erteilt und erst lange nach dem Tode der Meister aufgezeichnet*. Sie können für uns nicht den gleichen Wert haben wie die Worte von den Lippen eines lebenden Meisters, und dies nicht nur, weil wir sicher sein können, daß seine Lehre unverfälscht ist, sondern hauptsächlich deshalb, weil der lebende Lehrer ein Brennpunkt jener spirituellen Kraft ist, die uns mangelt. Ein solcher Lehrer war der Weise von Arunachala.

* Die Unvollständigkeit der christlichen Evangelien erhellt daraus, daß in dieser Offenbarung fast nichts über die Befreiung und den Weg zu ihr enthalten ist; es gibt nur einen einzigen Satz, der beweist, daß Jesus wenigstens einem Jünger eine solche Lehre gegeben haben muß. Als Antwort auf die Frage, wie man frei werden könne, sagte der Meister: „Erkenne die Wahrheit, und sie wird dich frei machen!“ Sonst aber gibt es in allen vier Evangelien und dem übrigen Neuen Testament nichts, das dem Sucher nach Befreiung irgendwie nützen könnte. Offenbar waren die Jünger, die Jesus diese Weisheit lehrte, an der Abfassung der Evangelien nicht beteiligt.

NICHTWISSEN

Nur der Weise vermag die Diagnose unserer Übel richtig zu stellen und das richtige Heilmittel zu verordnen; er allein vermag das Knäuel aus rechtem und falschem Wissen zu entwirren, das unseren Geist erfüllt.

Das erste, was er uns zu sagen hat, ist, daß die Ursache zu all unseren Leiden ausschließlich in uns selbst liegt. Vom Buddha wird der Ausspruch berichtet: „Du leidest nur aus dir selbst; niemand zwingt dich dazu.“ Der Weise von Arunachala sagt dasselbe; auf eine Frage, ob nicht irgend etwas am Weltenplane selbst falsch wäre, antwortete er: „Die Welt ist richtig, so wie sie ist; die Schuld liegt bei u n s , und zwar in unserem fehlerhaften Denken; wir müssen den Ausgangsirrtrum auf dem Grunde unseres Geistes aufspüren und zerstören, dann ist alles in Ordnung.“

Dieses Finden und Vernichten des Grundirrtums ist die einzige Radikalkur, die es gibt; alle anderen Heilmittel lindern nur die Symptome; das beste, was man allenfalls zu ihren Gunsten sagen kann, ist, daß sie uns manchmal an das richtige Heilmittel heranzuführen. Die Glaubensbekenntnisse, die unsere Welt aufspalten, sind nur in diesem Sinne von Wert. Oft genug unterjochen und schwächen sie nur den Geist und schieben so den Tag der Befreiung hinaus.

Von diesem Blickpunkt aus gesehen, kann ein aufrichtiger und ernster Skeptiker weit besser daran sein als ein fanatisch Gläubiger, der nicht einzusehen vermag, daß die Religion für den Menschen, nicht der Mensch für die Religion da ist. Ein solcher „Gläubiger“ hält seine Überzeugungen nicht für einen Weg zur Wahrheit, auf dem sich vielleicht durch Erfahrung auch

dieser oder jener Irrtum noch herausstellen könnte, sondern für die WAHRHEIT selbst. Der sogenannte Skeptiker ist in Wirklichkeit gar keiner, wenn er zugibt, daß es ein Wahres gibt und dieses allein gilt. Und ganz sicher ist der der frömmste der Frommen, der an die Wahrheit glaubt.

Wer dagegen nicht einzusehen vermag, daß es auf die Wahrheit allein ankommt, und daß Glaubensbekenntnisse heilig sein sollten allein um der Wahrheit, nicht um ihrer selbst willen, der ist nicht gläubig. Ein solcher Mensch ist in weit ungünstigerer Lage als der ehrliche und ernste Zweifler, da er zunächst einmal ungeeignet ist, dem Forschungsvorgang zu folgen, der in diesen Kapiteln umrissen wird. Befragt er hinwiederum einen lebenden Weisen um Rat, dann wird er immer in Gefahr sein, mißzuverstehen, was ihm gesagt wird. Aus diesem Grunde pflegen Weise sich in der Regel keineswegs allen Fragern gegenüber in gleicher Weise auszugeben; sie halten tieferes Wissen vor unerschlossenen Gemütern zurück, denn eine mißverständene Wahrheit ist schlechter als bares Nichtwissen*. Wer daher durch einen Weisen uneingeschränkt unterwiesen werden will, der muß darauf vorbereitet sein, seine eigenen Glaubensanschauungen zunächst beiseite zu lassen; er darf keiner Überzeugung fanatisch anhängen. Der aufgeschlossene Schüler mit geringem oder gar keinem Bücherwissen ist daher besser daran als der gebildete, dessen Geist in den Fesseln der Überzeugungen liegt.

Wir kommen also aufgeschlossenen Sinnes zu dem Weisen und fragen ihn, wieso wir derartig durch Verlangen und Furcht verhaftet sind. Er antwortet: Weil wir uns selbst nicht richtig kennen und uns für etwas halten, das wir nicht sind.

* Die Oberlieferung berichtet, daß der Buddha Gautama einmal eine Antwort gegeben habe, die den Fragesteller an seinem Glauben irrewerden ließ, da er nicht reif genug war, sie richtig zu verstehen. Bei einer anderen Gelegenheit, als der Buddha von einem anderen nicht sehr aufnahmefähigen Besucher befragt wurde, schwieg er. Später erklärte er einem Jünger, daß er so gehandelt habe, weil jede Antwort, die er hätte geben können, mißdeutet worden wäre.

Auf den ersten Blick scheint diese Antwort nach beiden Richtungen hin falsch zu sein. Einmal können wir nicht einsehen, wieso eine rechte Selbsterkenntnis für die Angelegenheiten des Lebens nötig sein sollte; wir möchten vielmehr wissen, wie wir die Welt unter unseren Willen zwingen können, oder, als nächstbestes, wie wir uns ihr anpassen müssen, um aus dieser Welt, so schlecht sie auch ist, das Beste herausholen zu können. Wir verstehen nicht, wie uns bei alledem eine richtige Selbsterkenntnis von Nutzen sein kann. Nach der anderen Richtung hin sind wir aber durchaus überzeugt, uns recht gut zu kennen.

Wir halten Wissen für sehr wertvoll und versuchen, die Wahrheit über alles zu erfahren, dem wir im Leben vielleicht einmal begegnen werden, wir sind darin sogar so fanatisch, daß wir alle zu solchem Wissenserwerb verpflichten möchten. Und dieses ganze Forschen und Finden betrifft die Welt — nicht uns. Im Laufe der Jahrhunderte hat jede einzelne Nation gewaltige Mengen von Wissensstoff angehäuft: in Geschichte, Geographie, Astronomie, Chemie, Physik, Ethik, Theologie, Biologie, Soziologie und was den stolzen Namen Philosophie oder Metaphysik führt. Wenn das alles rechte Erkenntnis wäre, dann müßte entsprechend dem Anwachsen dieser Berge von Wissen ein stetes Anwachsen menschlichen Glücks zu verzeichnen gewesen sein. Das ist aber nicht der Fall.

Man mag behaupten, daß uns die Vermehrung des Wissens die blinden Naturkräfte zu meistern gelehrt hat und daß dies alles zum Guten diene. Aber auch das stimmt nicht. Denn diese Meisterschaft ist von einem launischen Geschick in die Hände einiger weniger gelegt worden, und je größer ihr Anwendungsgebiet wird, um so tiefer versinken die Massen in Entartung und Hoffnungslosigkeit. Und das Gefühl für dieses ungelinderte Elend kann den Becher des Glücks — des scheinbaren Glücks! — nur vergiften, wenigstens für diejenigen unter den

wenigen Begünstigten, die nicht ganz egoistisch sind*. Das tausendjährige Reich, das die Wissenschaftler eines inzwischen schon wieder vergessenen Jahrhunderts prophezeit haben, ist uns ferner denn je, da die Wissenschaft die Welt tatsächlich schon so weit gebracht hat, daß selbst das nackte Leben der Menschheit ernstlich bedroht ist.

Nein, wo es nicht Blindheit ist, da ist es böser Wille — unwürdig eines jeden, der ein reines und makellooses Glück erstrebt — zu behaupten, daß all dieses Wissen uns wirklich vorangebracht hätte. Und das sollte uns zu der Vermutung führen, daß es überhaupt kein Wissen ist. Wir werden eingestehen müssen, daß durch diese Art Erkenntnis kein Glück errungen werden kann. Die Lehre der Weisen bestätigt es, und der Weise von Arunachala geht sogar so weit, dieses ganze Wissen als Nichtwissen zu bezeichnen.

Ein junger Mann kam einmal, frisch von der Universität — er hatte die Naturwissenschaften als Spezialstudium gewählt — zu dem Weisen und befragte ihn über die „Mauer des Nichtwissens“, der sich der Wissenschaftler in seinem Forschen nach der letzten Wahrheit über das All gegenübersehe. Untersucht er das unendlich Kleine, dann kann er zwar gewisse Schlüsse ziehen über Vorhandensein und Verhaltensweise gewisser Wesenheiten, die er Elektronen, Protonen, Positronen und Neutronen nennt, er gelangt aber nicht zu diesen selbst, kann sie also nicht unmittelbar erkennen, ganz zu schweigen von einem Auffinden der einen, letzten Substanz, der Ursache von

* An dieser Stelle wird mancher westliche Leser zögern, dem Verfasser zu folgen; seine Behauptung scheint nur für sozial „unentwickelte“ Völker zuzutreffen. Hat nicht die Zivilisation, dieses legitime Kind der wissenschaftlichen Errungenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, den Lebensstandard auch der großen Masse wesentlich gehoben? — Gewiß. Aber die Frage, von der hier ausgegangen wird, heißt: Ist der Mensch von heute — der Mensch eben dieser Zivilisation — durch sie glücklicher geworden? — Das unruhig-leidvolle Suchen nach „dem ganz anderen“, das immer mehr Nachdenkliche in seinen Strom zieht, gibt die Antwort. (Anm. d. Übers.)

alle m. Geht er aber in seinem Forschen dem unendlich Großen nach, dann gelangt er nicht über die Sternennebel hinaus, die als Rohmaterial der Schöpfung gelten, noch kommt er dem Geheimnis der Grundlagen alles Gegenständlichen näher, dem Rätsel von Zeit und Raum.

Der Weise antwortete, daß ein Erforschen der Außenwelt nur zu Nichtwissen führen könne, und daß, wenn man irgend etwas anderes zu erkennen versuche, ohne sich um ein Erkennen der Wahrheit seiner selbst zu kümmern, die dadurch erlangte Erkenntnis keine rechte Erkenntnis sein könne.

Es scheint ein etwas merkwürdiger Grund zu sein, aus dem hier alles menschliche Wissen mit einem Schlage in Frage gestellt wird. Unbefangenes Nachdenken wird dem Weisen jedoch recht geben. Erstens ist objektives Wissen — also Wissen um das Außen —, wie wir oben gesehen haben, schon deshalb verdächtig, weil es ihm nicht gelungen ist, das menschliche Glück zu fördern. Zweitens aber besteht durchaus nicht etwa Übereinstimmung unter den Fachwissenschaftlern. Vielfach kommt dieser Mangel an Übereinstimmung nicht zur Kenntnis der Öffentlichkeit, da die Mehrheit der Fachleute, die sich zu einer bestimmten Theorie bekennt, den Lärm macht, während andere, deren Meinung von der der Mehrheit erheblich abweicht, praktisch nicht zu Worte kommen, und es geschieht ebensooft, daß sie recht haben und nicht die Mehrheit, die meist aus mittelmäßigen Geistern besteht. Der Laie glaubt, es gäbe so etwas wie eine Wissenschaft, die vom Wissenschaftler zu trennen sei. Aber wie in Religion oder Philosophie, so entstehen auch auf den wissenschaftlichen Fachgebieten Meinungsverschiedenheiten auf Grund der natürlichen Unterschiede an Intelligenz und Charakter der Menschen. Bernard Shaw hat die Bemerkung gemacht, daß die Bekehrung eines Wilden zum Christentum in Wirklichkeit die Bekehrung des Christentums zur Barbarei bedeute; denn der Wilde höre darum noch nicht auf, ein

Wilder zu sein, weil er getauft worden sei und den Katechismus gelernt habe. Das Forschen nach Wahrheit verlangt vom Forschenden bestimmte hohe Eigenschaften von Kopf und Herz, die gewiß selten sind; es ist in dem allgemein üblichen Studiengang noch keineswegs gelungen, den Prozentsatz der wirklich fähigen Forscher zu erhöhen. So kommt es, daß aus gleichen Gegebenheiten verschiedene Leute verschiedene Schlüsse ziehen, und wir müssen schon zugeben, daß der Weise nach all dem wohl recht haben mag.

Er stellt also fest, daß, wer die Wahrheit irgendeines Objektes (das „Ding an sich“), erkennen will, zunächst sich selbst kennen muß, da der, der sich nicht kennt, mit einem Grundirrtum einsetzt, der alle Erkenntnis, die er durch sein Forschen gewinnt, verfälschen muß. Von diesem Irrtum ist der, der das Selbst kennt, frei, und damit ist er der einzige, der fähig ist, die Wahrheit der Welt oder ihrer Dinge zu entdecken. Die Eigenart dessen, der ein Wissender sein möchte, bildet ein unausweichliches Element in der von ihm gewonnenen Erkenntnis; es wird nur dann rechte Erkenntnis sein, wenn er für die Suche nach der Erkenntnis richtig ausgerüstet ist.

Dies ist die wahre Erklärung des Tatbestandes — den vielleicht mancher noch ableugnen wird —, daß die Wissenschaft fehlgegangen ist. Der Wissenschaftler setzt voraus, daß er sich selbst nicht zu kennen braucht. Auf jeden Fall begibt er sich an die Erforschung der objektiven Wirklichkeit mit gewissen Ansichten über das Ich, die falsch sind.

Sollten wir uns wirklich nicht kennen? — Der Durchschnittsmensch ist durchaus davon überzeugt, sich richtig zu sehen, und er wird das Gegenteil kaum einsehen können, selbst wenn er einem Weisen lauscht. Denn es erfordert einen bereits recht fortgeschrittenen und geläuterten Geist, um die Tatsache, daß wir uns nicht kennen, auch nur zu bemerken und anzuerkennen, daß die Anschauungen, die wir über uns hegen, allesamt

falsch sein könnten. Die Weisen behaupten, daß sie eine Mischung aus Wahrheit und Irrtum darstellen.

Anhänger einer Glaubensrichtung, die die Anbetung von „Idolen“ heftig verurteilt, kamen eines Tages zu dem Weisen von Arunachala und begannen, ihn auszufragen. Sie erwarteten natürlich von ihm eine Bestätigung, daß es falsch wäre, Gott in einem Bildnis zu verehren. Ihr Sprecher fragte: „Hat Gott Gestalt?“ — Der Weise fragte zurück: „Wer sagt, daß Gott Gestalt hätte?“ — Der Besucher, der dieser Gegenfrage bereits die Bestätigung der eigenen Ansicht entnahm, fuhr fort: „Wenn Gott gestaltlos ist, ist es dann nicht Unrecht, Ihn im Bilde anzubeten?“ — Darauf sagte der Weise: „Laß jetzt einmal Gott; sage mir, ob du eine Gestalt hast oder nicht.“ — Der andere antwortete prompt: „Gewiß habe ich eine, wie Ihr seht!“ — Sprach der Weise: „Wie! Du bist dieser Körper, der etwa dreieinhalb Ellen groß, von dunkler Hautfarbe ist und einen Bart trägt?“ — „Gewiß“, kam die Antwort. — „Bist du das auch in traumlos tiefem Schlaf?“ — „Natürlich; denn wenn ich erwache, finde ich mich als derselbe wieder vor.“ — „Auch, wenn der Körper sterben wird?“ — „Ja.“ — „Warum sagt dann aber nicht der Körper den Leuten, die ihn zur Einäscherung forttragen wollen: ‚Nein, ihr dürft mich nicht wegtragen! Dieses Haus gehört mir, und ich möchte hierbleiben!‘?“ — Da erkannte der Besucher endlich seinen Irrtum; er sprach: „Ich hatte unrecht; ich bin nicht der Körper. Ich bin das Leben, das in ihm wohnt.“ Der Weise erklärte: „Gib acht. Bislang hast du ganz ernstlich geglaubt, daß ‚du‘ dieser Körper bist; jetzt erkennst du, daß du dich darin geirrt hast. Begreife, daß dies der Grundirrtum ist, aus dem unausweichlich aller Irrtum erwächst, der die Menschen verklavt. So lange dieses Ur-Nichtwissen währt, bedeutet es nicht viel, ob du Gott als gestaltig oder gestaltlos ansiehst. Verschwindet aber dieses grundlegende Nichtwissen, dann wird mit ihm alles übrige verschwinden.“ Wir sehen dar-

genteil, immer sind sie es. Die Verhaftung an Verlangen und Furcht ist durchaus nicht geringer denn zuvor, eher fester geworden — durch die hinzugekommene Hochachtung vor sich selbst.

Die Weisen lehren, daß wir erst aufhören, uns mit dem Leibe zu identifizieren — und damit ein für allemal von allen durch ihn bedingten Leiden freiwerden —, wenn wir das wahre Selbst unmittelbar erfahren. Genau so unmittelbar, wie wir jetzt den Körper als „Selbst“ erleben, müssen wir jenes Selbst erleben, wie es wirklich ist*. Das Nichtwissen ist eine tief eingewurzelte Denkgewohnheit, die der Geist im Laufe langwährenden falschen Handelns und Denkens gezüchtet hat. Aus ihr hat sich die Verhaftung an zahllose Dinge entwickelt. Diese Denkgewohnheit bildet geradezu die Struktur des Geistes, und die bloße Einführung eines entgegengesetzten Denkens, das so schwach sein würde wie ein Neugeborenes, kann nur eine ebenso schwache Wirkung zeitigen. Der Geist wird in den gleichen alten Gewohnheitsgeleisen weiterdenken, wird den gleichen Neigungen und Abneigungen unterliegen. Denn wenn es dem Fachphilosophen selbst gelingen sollte, zeitweilig zu empfinden, er wäre nicht der Körper, so wird es ihm doch nicht glücken, sein Ich-Gefühl vom Geist zu trennen. Dieses doppelseitige Nichtwissen wird erst aufhören, wenn das wahre Selbst nicht nur theoretisch, sondern praktisch, d. h. durch die tatsächliche Erfahrung erkannt wird.

Bis diese Verwirklichung heraufdämmert, kann auch der Philosoph nicht behaupten, er habe das Nichtwissen abgeworfen; es lebt in seiner ganzen Wirkungskraft weiter. Es ist schon so, wie der Weise sagt: Der Fachphilosoph ist in einer ungünstigeren Lage als andere; seine Ichhaftigkeit ist noch geschwellt

* „Wenn jemand des Selbstes gewahr wird durch die Erfahrung ‚Ich bin Es‘ — aus welchem Anlaß und um welches Begehrens willen sollte der Körper ihn noch erregen können?“
Brihadaranyaka Upanishad IV, iv, 12

durch den Stolz auf sein Wissen, sein Herz besonderen Neigungen verhaftet — solchen, von denen der Ungebildete frei ist —; sie lassen ihm keine Zeit, das wahre Selbst auch nur zu suchen. Und noch weniger wird er die dringende Notwendigkeit einsehen, daß er sich zu diesem Vorhaben vorbereiten müsse, indem er die Inhalte seines Bewußtseins in Harmonie zueinanderzubringen und dessen Blickrichtung nach innen, statt nach außen, zu richten hat. Daraus folgt, daß der, der das Selbst nur aus Büchern kennt, es nicht besser kennt als bescheidenere Leute. Deswegen vergleicht der Weise ihn einem Grammophon: Er wiederholt nur sein Bücherwissen, wie jenes seine Platten abspielt.

Wir sollten uns merken, daß Bücher nichts anderes sind als Wegweiser zur Weisheit, die uns frei macht; sie ist aber nicht in den Büchern selbst enthalten. Denn das Selbst, das es zu erkennen gilt, ist in uns, nicht außer uns. Wem sich das Auge der Weisheit öffnet, der findet das Selbst, in all seiner Herrlichkeit strahlend, direkt und unvermittelt, während Bücherstudium das Gefühl hervorruft, als wäre das Selbst etwas außer uns, das — durch Vermittlung des Geistes — als Objekt erkannt werden müßte.

Das Nichtwissen erklärt der Weise für schuld auch an der allgemeinen Verwirrung, die in philosophischen und theologischen Spekulationen zu herrschen pflegt. Jedermann ist vollkommen überzeugt davon, daß die ungelösten Probleme um Welt, Seele und Gott schließlich doch einmal zufriedenstellend durch die intellektuelle Spekulation gelöst werden könnten, gestützt durch eine Beweisführung, die aus der allgemein-menschlichen Erfahrung abgeleitet wird — der Erfahrung, die gerade aus diesem Nichtwissen heraus so ist, wie sie ist. Von Anbeginn der Schöpfung — wenn es eine gegeben haben sollte —, haben Philosophen und Theologen über eine Erste Ursache, über Art und Weise der Schöpfung, über das Wesen von Zeit und Raum

und über die Wahrheit gestritten, und weiterhin über die Welt, über den Zwiespalt zwischen Willensfreiheit und Schicksalszwang, den Zustand der Befreiung, und so weiter ohne Ende, ohne etwas Endgültiges gefunden zu haben. Der Weise erklärt dazu, daß eine endgültige Schlußfolgerung, die nicht durch neue, oder scheinbar neue Begründungen umgestoßen werden könne, unmöglich sei ohne die Verwirklichung des wahren Selbstes. Nur für den, der das Selbst verwirklichte, enden diese Diskussionen; für die anderen gehen sie weiter; bis sie dem Rat des Weisen folgen: alle anderen Fragen beiseite zu lassen und sich aus ganzem Herzen der Suche nach dem Selbst zu widmen.

Wir müssen – und sei es zunächst versuchsweise – annehmen, was die Weisen über diese Dinge zu sagen haben, um nicht mehr durch leere Diskussionen von einer zielbewußten Suche abgelenkt zu werden, es sei denn, wir erkennen die tiefe Wahrheit, daß diese Fragen überhaupt unwichtig sind und gar keiner Antwort bedürfen; daß das Eine, das zu finden nottut, das Selbst ist. Denn jene sogenannten Probleme stellen sich nur denen, die Geist und Körper für das Selbst halten.

Wir gehen also so weit mit, daß an all unseren Leiden unser Nichtwissen über das wahre Selbst schuld ist. Dieses Nichtwissen muß beseitigt werden, wollen wir jemals wahres Glück finden. Die Ausmerzungen der Ursache ist hier die einzige Radikalkur, die es gibt; alles andere ist nur Linderungsmittel, das auf längere Sicht sogar neues Leiden dem alten hinzufügt. Das Nichtwissen können wir nur durch direktes Erleben des Selbstes wirklich loswerden.

Das ist keine leichte Aufgabe, denn unser Werkzeug dazu ist der Geist, der von allem anderen abgezogen und auf das wahre Selbst gerichtet werden muß, und er läßt nicht gern von seiner gewohnten Beschäftigung; wird er aber dazu gezwungen, dann hält das nicht vor, er läuft bald wieder im alten Geleise.

Er ist voller Vorurteile, die Kinder des Nichtwissens sind; sie stehen in Waffen auf, das Leben des Vaters zu verteidigen, ist doch sein Leben auch das ihre. Und erst über ihre Leichen geht der Weg zu ihm.

Als Kinder des Ur-Nichtwissens sind sie also sicherlich falsch, und es wird einleuchten, daß Falschwissen dem Aufdämmern der Wahrheit feindlich entgegensteht. So müssen wir diese verdächtigen Anschauungen nachprüfen und hinauswerfen, was sich als unrichtig oder auch nur zweifelhaft erweist; nur so können wir uns während unserer Suche nach dem wahren Selbst vor verräterischen Überfällen im Rücken schützen.

Bei dieser Nachprüfung darf uns nur die absolute Hingabe an die Wahrheit leiten; wie die Gita sagt: „Wer die Wahrheit liebt, und sein ganzes Leben ihr unterwirft, der wird Sie finden*.“ Diese Bedingung ist sehr wichtig. Eine eingeschränkte Liebe zur Wahrheit kann es nicht geben; sie würde ja Neigung zur Unwahrheit in größerem oder geringerem Grade einschließen. Vollkommene Liebe zur Wahrheit bedeutet vollkommene Bereitschaft, auf alles zu verzichten, was sich jeweils im Verlauf unparteiischer Prüfung als unrichtig herausstellen sollte. Sie umschließt aber auch die Bereitschaft, alle Glaubensmeinungen, die wir jetzt über Welt, Seele und Gott hegen, einer solchen Nachprüfung zu unterziehen – ohne Verhaftung an sie. Es ist geradezu ein Kennzeichen dessen, der die Wahrheit liebt, daß er nicht stärker an den eigenen Überzeugungen hängt als an denen anderer; er hält seine Anschauungen versuchsweise aufrecht, ohne die Möglichkeit aus den Augen zu verlieren, sie könnten unhaltbar sein, und müßten demzufolge fallen. Nur dieses Freisein von Verhaftung den eigenen Meinungen gegenüber setzt uns in die Lage, ihre Gültigkeit unparteiisch zu prüfen. Werden sie infolge solcher Nachprüfung als ungültig erfunden, dann hat man nicht nur auf sie

* Bhagavad Gita IV, 30.

zu verzichten, sondern muß weiterhin vor der Möglichkeit ihrer Rückkehr auf der Hut sein, bis sie ihre alte Macht verloren haben. Es gilt die Hingabe an die Wahrheit, und nur an sie! Um ihretwillen haben wir auf die Liebe zu mancherlei gegenwärtige Ansichten zu verzichten, auf daß die Wahrheit in unseren Herzen höchste Herrscherin werde — wenn wir sie erst gefunden haben.

Nur diese unparteiische Prüfung all unserer Anschauungen — des Gesamtinhalts unseres Geistes — ist wahre Philosophie, alles andere Pseudo-Philosophie; und man geht nicht fehl, wenn man behauptet, daß Pseudo-Philosophen die sind, die entweder die Tatsache nicht verstanden haben, daß sie das Selbst nicht kennen, oder sich ganz damit zufriedengeben, dieser Unwissenheit unterworfen zu bleiben.

Wir werden weiterhin erfahren, wie wir bei unserem Philosophieren die Fallen vermeiden können, die auf unserem Wege liegen, und wie wir zu Anschauungen vorzudringen vermögen, die unserer Suche nach dem wahren Selbst nicht hinderlich sind.

VIERTES KAPITEL

AUTORITÄT

Wir haben also gesehen, daß wir uns auf die Suche nach dem wahren Selbst vorbereiten müssen durch eine Überprüfung unserer Vorstellungen, und daß wir die ausmerzen müssen, die uns bei dieser Suche behindern könnten. Diese Generalüberholung unserer gegenwärtigen Vorstellungen heißt Philosophie; sie ist Mittel, nicht Selbstzweck.

Philosophien können sehr verschiedener Art sein. Ist eine aber nicht von rechter Art, dann wird sie, statt uns auf die richtige Fährte zu setzen, uns nur tiefer in das Nichtwissen führen, diese Ursache all unserer Übel. Wahre Philosophie ist unparteiische Kritik aller unserer gegenwärtigen Ansichten über die Dreiheit Welt, Seele, Gott. Philosophien, deren Ziel es ist, diese Ansichten zu bestätigen, sind dem Erfolg unserer Suche feind; sie sind zu meiden.

Wenn Philosophie uns wirklich helfen soll, dann muß sie mit der Anerkennung des grundlegenden Nichtwissens einsetzen, das im vorigen Kapitel behandelt worden ist. Das bedeutet, daß alle unsere gegenwärtigen Vorstellungen aus dem von dem Weisen gegebenen Grunde verdächtig sind. Sie müssen also einer gründlichen Kritik unterzogen und durch andere Vorstellungen ersetzt werden, die nicht nur kein Hindernis, sondern eine Hilfe bei unserer Suche sein sollen. Im Laufe einer solchen Kritik werden wir auch die Beweisführung für oder gegen die Gültigkeit unserer Vorstellungen zu untersuchen haben; auch sie muß von rechter Art sein, wenn wir uns auf sie verlassen sollen.

Wie aber sieht ein stichhaltiger Beweis aus? Kann er aus allgemein-menschlicher Erfahrung abgeleitet werden, wenn

diese Erfahrung Ergebnis des grundlegenden Nichtwissens ist? Sich auf einen solchen Beweis zu stützen, würde nur ergeben, daß wir eben jene Ideen, die wir prüfen wollen, zur philosophischen Wahrheit stempeln. Wir verlangen Beweise anderer Art.

Aber wir verstehen jetzt vielleicht, weshalb Philosophie für eine unfruchtbare Beschäftigung gehalten wird. Es ist nicht zu leugnen, daß es den Philosophien in der Regel mißlungen ist, uns bei der Lösung der Lebensrätsel irgendeine wirkliche Hilfe zu bieten; das gilt besonders von denen der westlichen Völker*. An diesem Mißerfolg ist offensichtlich die Anwendung einer nicht stichhaltigen Beweisführung schuld. Es wurde dazu die allgemein-menschliche Erfahrung herangezogen, die, wie wir gesehen haben, als Abkömmling unseres Nichtwissens dazu untauglich ist. Man kam aber auf diese Beweisführung, weil alle diese Philosophien ohne die Erkenntnis des Nichtwissens arbeiten. So mußten sie zu Schlußfolgerungen kommen, die das Nichtwissen stärkten und den Weg zur Großen Befreiung verlegten.

Einige dieser Systeme halten den Körper, andere den Geist für das Ich. Sie stimmen in der Versicherung überein, daß die Welt wirklich und das Ich ein individuelles Ich unter einer ungeheuren Menge anderer wäre. Einige sprechen von einem Selbst, das weder Körper noch Geist sei, wie wir sie kennen, sondern eine höhere Art Geist. Alle diese Anschauungen stimmen in der einen überein, daß das Selbst endlich sei. Endlichkeit aber ist die Ursache des Gebundenseins. Wenn das Selbst wirklich endlich wäre — seinem Wesen nach endlich —, dann müß-

* Zur Rechtfertigung unserer westlichen Philosophie muß hier angemerkt werden, daß sie nirgends den Anspruch erhebt, Lebenshilfe, d. h. Heilslehre zu sein; sie lehnt dies sogar ausdrücklich als nicht zu ihrem Aufgabengebiet gehörend ab. Eine solche Geistes- oder vielmehr „Seelen“-Haltung ist dem philosophierenden Inder allerdings so wesensfremd, daß er sie nicht ohne weiteres in Erwägung zu ziehen vermag. (Anm. d. Übers.)

ten wir alle Hoffnung auf Freiheit verabschieden. Es besteht also kein wesentlicher Unterschied zwischen solchen Anschauungen. Diese Philosophien können uns nicht dabei helfen, das Ur-Nichtwissen loszuwerden.

Wer richtig philosophieren will, muß die Fehler dieser Systeme vermeiden; d. h. er muß die Beweisführung aus einer Erfahrung, die nicht dem Nichtwissen entstammt, suchen und finden. Diese ist aber nicht dem Durchschnitt, sondern nur den Weisen gegeben, die sich von dem Nichtwissen völlig befreit haben. Nur auf der Grundlage ihrer Erfahrung können wir eine Philosophie errichten, die den Griff, mit dem uns das Nichtwissen noch festhält, lockert, und es uns so ermöglicht, unsere Suche zu beginnen und bis zu dem Ziel zu verfolgen, an dem wir die gleiche Erfahrung machen können*.

Es gibt in der Hauptsache drei Klassen von Ausnahmemenschen, die allerdings nicht alle auf gleicher Höhe stehen: Yogis, Heilige und Weise. Sie sind es, die ihre Beweisführung von außergewöhnlichen Erfahrungen ableiten. Es muß jedoch zwischen ihnen unterschieden und festgestellt werden, welche die maßgebenden Zeugen für unsere Untersuchungen sein können.

Das Zeugnis der Yogis ist unzuverlässig; viele von ihnen haben das Reich des Nichtwissens nicht überschritten; das geht schon aus der Tatsache hervor, daß sie in ihren Ergebnissen untereinander abweichen. Das gleiche ist der Fall bei den Heiligen. Nur die Lehren der Weisen stimmen miteinander über-

* Daß die Wahrheit nicht nur aus der allgemein-menschlichen Erfahrung zu erfassen ist, empfand Prof. James aus Amerika. Er versuchte, diesem Mangel nach besten Kräften in seinem Buch „Varieties of Religious Experience“ (Über die Möglichkeiten religiöser Erfahrung) abzuwehren, indem er ein anderes Buch, nämlich „Cosmic Consciousness“ (Kosmisches Bewußtsein) von Dr. Bucke, frei benützte. Der in diesen beiden Büchern erbrachte Beweis bezieht sich auf Ausnahmemenschen. Aber diese ganze Beweisführung ist unkritisch behandelt worden, weil die Verfasser keine klare Vorstellung von der grundlegenden Unwissenheit hatten.

ein; sie haben das Nichtwissen hinter sich gelassen. Nirgendwo widerspricht ein Weiser dem andern. Die Offenbarung lehrt, daß alle eins sind; die Stichhaltigkeit dieser Feststellung werden wir später kennenlernen.

Was nun Yogis und Heilige betrifft, so sollte man eher den letzten folgen, obgleich auch zwischen Heiligen unterschieden werden muß; wir werden im Kapitel über die Hingabe sehen, daß ihre Ansichten ihrem jeweiligen Reifegrad entsprechend voneinander abweichen: je näher sie dem Stande der Weisheit sind, um so tiefer sind ihre Äußerungen. Es gibt sogar Heilige, deren Lehren sich in schädlicher Richtung bewegen. Wir wissen auch, daß Heilige Stimmungen haben — oder vielmehr, daß die Stimmungen s i e haben; das kommt bei Weisen nicht vor.

Die Erfahrungen der Yogis sind sehr vielfältiger Art; daher üben deren Beschreibungen einen fast unwiderstehlichen Zauber auf uns aus. In Wirklichkeit jedoch sind sich Yogis nicht einmal der Herrschaft bewußt, die das Nichtwissen über sie ausübt. Ihr Ziel ist n i c h t, das Nichtwissen zu beenden, sondern in dessen Reich einen hoch über dem Durchschnitt erhabenen Zustand zu gewinnen; diesem gilt all ihr Mühen. Sie sind überzeugt, daß der G e i s t das Selbst ist; das ist selbst dann der Fall, wenn sie es ableugnen. Sie glauben an ein seliges Sein, in dem der Geist weiterlebt, wenn auch unendlich verfeinert und mit wunderbaren Kräften begabt. Dies halten sie für das höchstmögliche Ziel. Einige gehen in ihrem Ehrgeiz noch weiter. Sie erhoffen sich nach Erwerb der Kräfte — die sie irrtümlich für die Große Befreiung halten — die Herrschaft über die Welt, um diese dann so zu verwandeln, daß wir sie nicht wiedererkennen würden; sie möchten einen greifbaren Himmel auf Erden errichten. Die Heiligen hegen einen derartigen Ehrgeiz nicht.

Daß weder Yogis noch Heilige eine rechte Wahrheitsschau haben können, hat der Weise Śankara deutlich nachgewiesen. Er sagt in seinem „Vivekachudāmani“ (Vers 366), daß Wahr-

heitsschau der Nicht-Weisen durch Einmischung des Denkens in Gefahr ist, entstellt zu werden; eine Gefahr, die bei Weisen nicht besteht*.

Nach Aussage dieser Weisen ist der verfeinerte Geist der Yogis nur ein Leib subtilerer Art, und die Meinung, es handle sich dabei um das Selbst, ist einfach das Ur-Nichtwissen in gefährlicherer Form. Insofern ist der Durchschnittsmensch in günstigerer Lage als der Yogi; ist doch der letzte nur tiefer in das Nichtwissen geraten und hat damit den Tag der Großen Befreiung hinausgezögert.

Bei aller Hochachtung vor der Leistung der Yogis müssen wir ihre Zeugenschaft ablehnen. Die Heiligen als Klasse für sich sind der Verehrung würdig. Zunächst jedoch müssen wir auch deren Zeugnis beiseite lassen und unsere Philosophie allein auf den Aussagen der Weisen aufbauen. Wenn wir das getan haben, mögen wir auf das Zeugnis der Heiligen zurückkommen und es im Lichte der Lehren der Weisen betrachten. Solch ein Studium hat seinen großen Wert, wie wir sehen werden.

Weise hat es in jedem Zeitalter gegeben bis in unsere Gegenwart hinein. Ihr ältestes Zeugnis ist im Gewande der Upanishaden oder des Vedānta auf uns herabgekommen. Diese Bücher enthalten viele Abschnitte, die das Herz unmittelbar überzeugen; denn es ist wirklich das „Herz“ alles Lebens, das wahre Selbst, das aus ihnen zu uns spricht. So erkennt der Suchende gleichzeitig zweierlei: daß die Lehre wahr und daß der sie Verkündende ein Weiser ist.

Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der ernste Schüler diesen Büchern die Worte eines lebenden Weisen vorzieht, wenn er einen finden kann. Daß die ursprüngliche alte Offenbarung unentstellt erhalten geblieben ist, wird man stel-

* „Nur durch Nirvikalpa Samadhi wird die wesenhafte Wirklichkeit Brahman klar erkannt, nicht durch irgendein anderes Mittel; denn durch die Unbeständigkeit der Bewegungen des Manas (Denkorgans) wird sie mit anderen Vorstellungen vermischt.“

lenweise bezweifeln müssen; daß die Lehre eines lebenden Weisen rein ist, steht außer Frage. Und noch fester ist der Grund, der uns trägt, wenn der Weise selbst seine Lehren niedergeschrieben hat. Noch ein anderer sehr wesentlicher Umstand spricht zugunsten des Lebenden: Sind wir über die genaue Bedeutung einer seiner Aussagen im Zweifel, dann können wir den bestmöglichen Erläuterer der Offenbarung anrufen, den Weisen selbst.

Demnach sind auch die Jünger des Weisen von Arunachala in viel günstigerer Lage als der Suchende, der sich auf die alte Literatur verlassen muß, auf die Gelehrten, die diese studiert haben. Der Weise hat seine Lehren niedergeschrieben und die Bedeutung bestimmter Stellen selbst erklärt. Er hat viele Fragen beantwortet, die von Zeit zu Zeit an ihn gestellt worden sind, und auch diese Antworten sind durch Jünger getreu aufgezeichnet worden*. Von diesen Erwägungen abgesehen, ist es natürlich etwas Großes, sich einem lebenden Weisen anzuschließen, wie es uns die ältere Offenbarung vorschreibt. Wer dies versäumt, verliert eine große Gelegenheit. Ein Lehrer, der kein Weiser ist —, der nur ein Pandit, ein Gelehrter ist und sonst nichts — wird den Geist der alten Offenbarung nicht verstehen können. Noch weniger wird es ihm möglich sein, die geistigen Kräfte zu wecken, die in dem Schüler verborgen sind; aus dem einfachen Grunde, weil er sie selbst nicht geweckt hat. Der Guru oder Meister, der uns lehren soll, muß unbedingt selbst die Verkörperung der Weisheit sein, die er uns vermitteln soll. So wird die Lehre unseres Weisen für uns zu einer neuen Offenbarung, und zwar aus den angegebenen Gründen zu einer höchstgültigen. Sie ist es, die wir zur Grundlage unserer Philosophie machen wollen, wobei wir die alte Offenbarung heranziehen, so weit sie zur Erläuterung und Ergänzung dienen kann. Dem steht als ungeschriebenes Gesetz die Ansicht des ortho-

* Siehe „Die Botschaft des Maharishi“, Atharva Verlag, Frankfurt a. M. 1954.

doxen Theologen gegenüber, daß der alte n Offenbarung der erste Platz gebühre und die Worte eines lebenden Weisen nur so weit Anspruch auf Autorität erheben könnten, als sie eine Wiederholung jener Offenbarung sind. Wir kommen noch darauf zurück. Zunächst werden wir uns eine klare und vernünftige Anschauung darüber zu bilden suchen, was man unter Autorität zu verstehen hat.

Autorität bedeutet, für eine Aussage Gewähr leisten; eben dieses tut für uns die Zeugenschaft der Weisen, wenn sie von ihrer eigenen Erfahrung des wahren Selbstes und ihrem Überschreiten des Nichtwissens berichten. Dies ist uns Autorität, da es der einzige zuverlässige Beweis ist, den wir über das wahre Selbst und den Zustand der Befreiung haben, so lange wir selbst noch dem Nichtwissen unterliegen.

Zwischen Autorität und Vernunft scheint ein gewisser Zwiespalt zu bestehen. Ein europäischer Gelehrter der Philosophie, der einige Jahre zu Füßen des Weisen von Arunachala verbrachte, bemerkte einmal, daß wir historisch „im Zeitalter der Vernunft“ leben und daß daher die Lehren, die wir hören und annehmen sollen, mit der Vernunft übereinstimmen müssen. Der Weise antwortete:

„Wessen Vernunft ist es? — Sie müssen darauf antworten: *Meine Vernunft*“. So ist also die Vernunft *Ihr* Werkzeug; Sie benutzen sie als Meßinstrument. Sie sind es nicht selbst, noch ist sie etwas von Ihnen Unabhängiges. Sie aber sind die dauernde Wirklichkeit, während die Vernunft nur eine Erscheinungsform ist. Sie müssen *sich selbst* finden und festhalten. Im traumlosen Schlaf gibt es keine Vernunft; auch das kleine Kind besitzt sie nicht. Vernunft entwickelt sich erst mit den Jahren. Wie aber kann es eine Entwicklung oder ein Offenbarwerden der Vernunft geben, ohne daß in Schlaf oder Kindheit bereits ein Same dazu vorhanden wäre? — Müssen wir die Geschichte zu Hilfe nehmen, um diese Grundtatsache zu entdecken? — Die

Geschichte birgt Wahrheit nur in dem Maße, in dem sie im Geschichtswissenschaftler vorhanden ist.“

Anders ausgedrückt: Der Nutzen der Vernunft ist durch ihren Ursprung begrenzt — das Ur-Nichtwissen. Für die, die nicht sehen, daß sie diesem unterworfen sind, und jene anderen, die einverstanden damit sind, ihm untertan zu bleiben, genügt die Vernunft als Werkzeug durchaus für alle Zwecke, sie ist ein ausgezeichnetes Instrument im Dienste des Nichtwissens. Um dieses zu überschreiten, kann sie wenig nützen. Das Äußerste, was sie für uns tun kann, ist, daß sie ihre Grenzen erkennt und aufhört, unsere Suche nach der Wahrheit zu behindern. Das kann sie aber erst, wenn sie die Tatsache ihres belasteten Ursprungs einsieht und die Notwendigkeit, sich auf die Beweisführung der Weisen zu verlassen als ein Sprungbrett zu jener Suche, durch die eine gültige Offenbarung des wahren Selbstes gewonnen werden kann. Der Zwiespalt zwischen Vernunft und Offenbarung ist also nur ein scheinbarer.

Unser Vertrauen auf das Zeugnis der Weisen ist auch schon deshalb nicht unvernünftig, weil es nur als *Versuch* gedacht ist. Die Weisen sprechen über das wahre Selbst und den Weg zu dessen unmittelbarer *Erfahrung*; sie verlangen *nicht*, daß wir blindlings glauben, was sie uns berichten, sondern daß wir ihre Lehren auf ihre Richtigkeit hin prüfen durch die eigene Erfahrung der Wahrheit des Selbstes. Der wesentliche Teil ihrer Lehre ist nicht, was sie uns über den Zustand der Großen Befreiung oder das wahre Wesen des Selbstes berichten, sondern was sie über *die Methode* sagen, durch die dieser Zustand *erreicht* wird. Daher stand bei dem Weisen von Arunachala zu Beginn jeder Unterrichtung die Forderung an den Schüler, dem Selbst nachzuforschen mittels der Suchfrage, wie er sie lehrte. Alles, was er sonst sagte, ist nur Hilfsmittel bei dieser Suche; wir brauchen es uns nur unter Vorbehalt anzueignen, um die Suche aufzunehmen und sie bis zum Erfolg durchführen zu können.

Jeder Eindruck eines Zwiespalts zwischen der Vernunft und dem Glauben an den Lehrer wird verschwinden, sobald wir im Studium seiner Lehre vorankommen. In der Regel rufen auch die Weisen unsere Erfahrung als Weltmenschen auf, und der Weise von Arunachala ist dabei keine Ausnahme. Es stimmt zwar, daß diese Erfahrung als Sprößling des Ur-Nichtwissens höchst zweifelhaften Charakters ist. Doch selbst in ihr finden die Weisen noch Möglichkeiten, die es uns erleichtern, der Lehre zu folgen, die bei fast jedem Schritt so revolutionär zu sein scheint. Das Licht, das sie über unsere eigenen früheren Erfahrungen werfen, läßt uns erkennen, daß es einen wirklichen Zwiespalt zwischen Glaube und Vernunft nicht gibt.

Bezeichnet dies alles aber das wahre Wesen der Autorität, dann folgt daraus, daß am Ende jeder seine eigene Autorität ist. Schon bevor er die Lehre eines Weisen für zuverlässig hält und sich zu eigen macht, muß er selbst entscheiden, ob sein Gewährsmann ein Weiser ist oder nicht, ein Mensch also mit eingehender Erfahrung über das wirkliche Selbst und durch solche Erfahrung fest gegründet im Zustand der Großen Befreiung, den er selbst erreichen möchte. Er muß selbst zu dem Schluß kommen, daß die Persönlichkeit, um die es geht, sich eines echten und ununterbrochenen Glücks erfreut, das er dem Freisein von Verlangen und Furcht, diesen beiden Glücksfeinden, verdankt. Von keinem wird das Opfer der Vernunft verlangt, er finde denn einen, dem er sie mit der Aussicht auf unschätzbaren Gewinn opfern kann. Der Weise, dem er sie überantwortet, wird sein Guru, sein Meister.

Es gibt keine klaren Richtlinien, die den Novizen bei dem heiklen Unterfangen, einen Weisen zu erkennen, führen könnten. Und man darf sagen, daß diese auch nicht nötig sind. Wem es bestimmt ist, einen Weisen zu finden und sein Schüler zu werden, der wird keinerlei Schwierigkeiten haben, ihn zu erkennen, wenn er ihn gefunden hat; anderen werden auch Richt-

linien wenig nützen. In dem Vorgang, durch den ein Weiser als solcher erkannt und als Guru erwählt wird, spielt die göttliche Gnade eine entscheidende Rolle. Ist die Wahl aber einmal getroffen, dann kann der Schüler die vorhandenen Prüfungsmethoden anwenden, um seine Wahl zu *bestätigen*. Das vornehmste Kennzeichen der Weisheit ist heitere Ruhe und gelassenes Glück, also vollkommener Friede. Ein anderes Merkmal ist Ichlosigkeit; sie wird, wie schon erwähnt, in erster Linie durch Gleichmut gegenüber Bewunderung und Kritik bewiesen.

Wir wollen nun den Begriff Autorität erörtern, wie er von den orthodoxen Gelehrten vertreten wird, die nicht zu Füßen eines Weisen gesessen haben. Sie stellen fest: Es gibt gewisse Bücher, die im ganzen unbestreitbar maßgebend sein müssen, da sie göttlichen Ursprungs sind. Jeder Satz, jeder Satzteil in ihnen ist göttlich; wir dürfen weder ihre Echtheit noch ihre Vollmacht in Zweifel ziehen. Diese Schriften werden als *svatahpramānam* bezeichnet, d. h. „die sich selbst beweisen“. Autorität in diesem Sinne ist eine Art von außen her aufgezwungene geistige Diktatur. Die Unterwerfung des Wahrheitssuchers hat aber noch weiterzugehen. Er muß sich nicht nur der heiligen Überlieferung als maßgebend beugen, sondern ist von vornherein verpflichtet, bei strittigen Stellen die Auslegung dieser Gelehrten anzuerkennen.

Diese Auffassung von Autorität ist eine der mancherlei ungünstigen Auswirkungen, die entstehen, wenn Religion organisiert und damit zu Kirche und Priesterschaft wird. Sie mag dem genügen, der bereit ist, im Nichtwissen zu leben und zu sterben; wer über dieses hinaus will, braucht Autorität anderer Art.

Selbst die heilige Überlieferung besitzt nur relative Gültigkeit und bedarf eines Zeugnisses, um ihren Wert zu beweisen. Es gibt nur eines, das „sich selbst beweist“: das Selbst.

Die Vertreter der orthodoxen Anschauung erkennen dem Zeugnis eines lebenden Weisen eine unabhängige Autorität

nicht zu. Sie halten daran fest, daß der alten Überlieferung eine besondere Heiligkeit anhafte, und daß ihr nichts hinzugefügt werden könne.

Dabei ist es gerade umgekehrt: Die Autorität der alten Überlieferung beruht auf der Tatsache, daß sie Stellen enthält, die mehr oder weniger getreue Berichte über Zeugenaussagen von Weisen sind, die damals lebten. Und Weise sind die gleichen zu allen Zeiten. Wie die Überlieferung selbst feststellt, sind sie zeitlos, da sie die Zeit überschritten haben. Fernerhin enthält eben diese heilige Überlieferung die Aufforderung, uns durch einen lebenden Weisen lehren zu lassen. Ist doch der Weise in Wirklichkeit nicht „Person“, sondern Verkörperung der Gottheit. Die Gita verkündet es in den Worten: „Der Weise bin Ich“*. Diese grundlegende Lehre der alten Überlieferung scheint von den Theologen nicht ganz richtig eingeschätzt zu werden.

Mit der Lehre eines lebenden Weisen zu beginnen, ist auch der natürlichere Weg; denn wir können durch unsere intuitive Wahrnehmung beurteilen, ob der Lehrer wirklich ein Weiser ist oder nicht; der Weise der Vergangenheit ist dem entzogen.

Abgesehen von all diesem aber können wir niemals ganz sicher sein, daß die Schriften, wie sie uns heute vorliegen, die getreue Wiedergabe dessen sind, was die alten Weisen gesagt haben. Es ist viel wahrscheinlicher, daß sie sich zusammensetzen aus tatsächlichen Äußerungen Weiser und denen anderer, die Philosophen, aber keine Weisen waren. Wesentliche Texte sind anscheinend lange Zeit, bevor sie schriftlich niedergelegt wurden, nur in mündlicher Tradition bewahrt worden; dafür spricht auch die Tatsache, daß die gleichen Stellen sich zwar in den verschiedenen Schriften wiederfinden, aber voneinander abweichen.

Der Anspruch auf höhere Autorität für die alte Überlieferung gründet sich auf ihren zeitlichen Vorrang. Dieser aber kann

* Bhagavad Gita VII, 18.

keine Berücksichtigung in einer Untersuchung verlangen, in der die Zeit selbst – in ihrer Gültigkeit als objektive Wirklichkeit – in Frage steht, wie wir bald sehen werden. –

Unser höchstes Vertrauen wird daher der Zeugenaussage des Weisen von Arunachala gelten; die Überlieferung werden wir nur zur Erweiterung und Erläuterung heranziehen.

DIE WELT

Die Wahrheit des Selbstes wird sich offenbaren, wenn der Geist nicht nachläßt, nach ihm zu suchen, getrieben von dem festen Entschluß, die Wahrheit zu finden. Das kann der Geist aber nur dann, wenn er nicht durch Gedanken von außen abgelenkt wird; nur dann ist er ein geeignetes Werkzeug zur Entdeckung des Selbstes. Der Geist des Weisen von Arunachala war ein solches geeignetes Instrument, da er aller Wünsche und Neigungen ledig war; sie sind es, die sonst den Gedankenstrom erzeugen, der den Geist von der Suche ablenkt. Weise wie Sri Ramana sehen keine Notwendigkeit, sich in Diskussionen über die Welt einzulassen. Er hat einmal geantwortet:

„Was nützen Gespräche über die Welt: ob diese wirklich oder täuschender Schein ist, ob sie Bewußtsein besitzt oder nicht, ob sie glücklich oder elend ist? – Alle Menschen sind sich einig in der Liebe zum egolosen Zustand, den man nur erreicht, wenn man sich von der Welt abwendet und das makellose wahre Selbst erkennt, das alle Behauptungen – Es sei eins oder vielfältig – hinter sich läßt.“

Der Weise macht hier eine Feststellung, die zunächst unrichtig zu sein scheint. Er behauptet: wir lieben alle den egolosen Zustand, der nur durch Abwendung von der Welt zu gewinnen ist, und es sei für uns nicht wichtig, was die Welt sein könne, da wir ihr ja schließlich den Rücken zuwenden müßten. Es gibt aber nicht viele Menschen, die von diesem Zustand auch nur gehört hätten, und noch weit weniger, die ihn sich wünschen. Was meint also Sri Ramana damit, daß alle Menschen ohne Ausnahme ihn lieben?

Er selbst hat eine Erklärung dazu gegeben, die in vollkom-

mener Übereinstimmung mit den Lehren der alten Überlieferung ist. Sie lautet folgendermaßen: Es stimmt, daß sich nicht alle *bewußt* sind, den *ichlosen* Zustand zu lieben; sie tun es unwissentlich. Sie beweisen es durch ihre Vorliebe zu jenem anderen Zustande, der dem *ichlosen* sehr ähnelt – dem traumlosen Tiefschlaf. Er ist allerdings dem *ichlosen* Zustand weit unterlegen, wie wir noch sehen werden; aber auch in ihm sind wir glücklich, wenn man dieses Glück auch dem des *ichlosen* Zustandes nicht vergleichen kann. In dem einen jedoch entspricht er diesem durchaus: Er ist ohne Ich und ohne Welt – und er ist ohne Welt, weil er ohne Ich ist; das läßt ihn uns als Glück empfinden. Demnach, so schließt Sri Ramana, kann jemand, der den Schlaf trotz dessen Unvollkommenheit liebt, nicht sagen, er liebe den *egolosen* Zustand *nicht*. Wenn wir also erkennen, was wir *wirklich* wünschen, dann brauchen wir nicht über die Welt zu reden. Dann muß uns das Selbst interessieren, nicht das Nichtselbst. Das Nichtselbst erforschen zu wollen, sagt der Weise, ist ebenso absurd, als wenn der Barbier die Haufen geschorenen Haars untersuchen würde, statt sie in den Abfallkübel zu werfen.

Alle Untersuchungen über das Nichtselbst sind eitel, wenn nicht schädlich, da sie das entscheidende Unterfangen, die Suche nach dem Selbst, verzögern. Das trifft selbst dann zu, wenn man zur richtigen Schlußfolgerung über das Wesen der Welt gekommen ist – und nicht wenigstens *dann* jene Suche aufnimmt.

In einem Falle allerdings ist dieses Forschen über die Welt weder unnötig noch unerwünscht: Für alle, die zwar ernsthaft bemüht sind, das Selbst zu finden, ohne jedoch fähig zu sein, die Suche mit einem ganz auf dieses Eine gerichteten Geist durchzuhalten, erhebt sich nämlich die Notwendigkeit, auch über die Welt nachzudenken, weil die meisten Menschen, auch wenn sie sich ernstlich aus dem Gebundensein befreien möch-

ten, durch unerwünschte Gedanken, die unvermutet auftauchen und den Geist ausfüllen, an der Suche behindert werden.

Gewohnheitsmäßig ist der Gedankenstrom auf die Welt gerichtet, nicht auf das Selbst; sogar wenn es einem gelingt, den Geist von der Welt abzuwenden und auf das Selbst zu konzentrieren, bricht er aus und wandert zurück.

Aber weshalb drängen sich Gedanken dem Geist selbst dann auf, wenn sie unerwünscht sind? – Die Weisen antworten: Weil wir die Welt für *wirklich* halten.

Sri Ramana sagt in einem seiner Aufsätze, daß ohne diesen unseren Aberglauben an die Wirklichkeit der Welt das Selbst sich uns ganz leicht offenbaren würde. Das größte aller Wunder sei *unser* Ringen, mit dem wahren Selbst *eins zu werden*, da wir *Es* doch immer *sind*. Es werde ein Tag kommen, an dem wir über unser jetziges Bemühen lachen werden. Am Tage des Lachens wird das verwirklicht werden, was eben jetzt als die Wahrheit existiert. Denn wir brauchen das Selbst nicht *zu werden*; wir *sind* *Es*.

Was aber hat ein solcher Glaube – oder Aberglaube! – mit unserer Suche zu tun? – Alles was wir für *wirklich* halten, nimmt sich das unbestreitbare Recht, in unser Bewußtsein einzugehen; Gedanken, die sich auf Wirklichkeiten richten, kann der Zutritt nicht einfach durch einen Machtspruch des Willens verboten werden. Jetzt sehen wir die Welt als *wirklich* an in einem Sinne, in dem sie es nicht ist. Durch diese Einstellung aber machen wir es uns unmöglich, das Selbst zu verwirklichen – bis wir unseren Aberglauben aufgeben. So kommt es, daß das, was uns das Selbst verdeckt, eben die Welt ist.

Wie kann das geschehen? – Die Weisen lehren, daß das Selbst die Wirklichkeit (Realität) ist, die der Welt zugrunde liegt. Und wie in dem Irrtum, der ein Seil für eine Schlange hält, die Schlange das Seil verdeckt, so verdeckt die Welt das Selbst. Es gibt nur *eine* Wirklichkeit; sie erscheint uns in unserem

Nichtwissen als Welt und wird uns als das erscheinen, was sie wirklich ist — das Selbst —, wenn wir das Nichtwissen hinter uns lassen. Wenn wir die Wahrheit *e r l e b e n*, dann werden wir finden, daß das, was uns jetzt als diese vielfältige Welt der Namen und Gestalten in Zeit und Raum erscheint, eben das wahre Selbst ist, die unteilbare Wirklichkeit, namenlos, gestaltlos, zeitlos, raumlos und wandellos.

Es steht als Grundsatz fest, daß der Schein die Wirklichkeit ausschließt. So lange das Seil für eine Schlange gehalten wird, kann es nicht als das Seil erscheinen, das es wirklich ist; die falsche Schlange verbirgt tatsächlich das echte Seil. Das gleiche gilt für das Selbst. So lange das Selbst uns als die Welt erscheint, werden wir Es nicht als das Selbst verwirklichen; die Schein-Welt verbirgt tatsächlich das Selbst und wird das weiterhin tun, bis wir diesen Schein los werden. Und das gelingt uns erst, wenn wir die Unwirklichkeit der Schein-Welt begriffen haben. Aus diesem Grunde ist die Wirklichkeit — die zugleich das Selbst ist — praktisch für den nicht vorhanden, der die Welt für wirklich hält, wie das Seil für den nicht vorhanden ist, der es als Schlange ansieht. Er ist *nāstika* (Atheist), selbst wenn er ehrlich glaubt, daß es eine Wirklichkeit gibt.

So geht uns also auf Grund dieses Aberglaubens das unendlich große, selige Selbst, unser kostbarster Besitz — wenn wir es einmal so nennen dürfen —, für den Augenblick verloren. Und welcher Verlust könnte größer sein?!

Die Idee eines „Selbstes“ aber ist uns eingeboren. Wir könnten das Vorhandensein einer Art „Selbst“ nicht einmal bezweifeln, wenn wir es *w o l l e n*. Das Selbst ist die einzige unbestreitbare Wirklichkeit, die es gibt; würde jemand dessen Wirklichkeit in Zweifel ziehen, dann würde er sich damit auf der Stelle „selbst“ ausschalten: Um überhaupt Zweifel zu äußern, muß er zunächst zugeben, daß er „selbst“ existiert. So füllen wir die Leere, die durch das Verdecktwerden des wirk-

lichen Selbstes entsteht — und die wir als solche empfinden! — mit einem falschen „Selbst“ aus, dem Ich.

Da jedoch die Welt als wirklich angesehen wird und wir uns irgendeine Wirklichkeit außerhalb ihrer nicht vorstellen können, so sind wir auch gezwungen, dieses angenommene „Selbst“ — unser Ich — in die Welt zu versetzen. Das können wir nur, indem wir es mit dem Körper identifizieren. Da es deren zwei gibt, den grobmateriellen und den subtileren Geistleib, so können wir nicht umhin, den einen oder den andern — oder beide! — für das Ich oder gar das Selbst zu halten. In jedem Falle spricht hier Nichtwissen; das wirkliche Selbst ist weder der Körper noch der Geist, wie wir noch sehen werden. Es ist Nichtwissen, das uns unfähig macht, ein wirkliches Selbst zu begreifen, das sowohl Körper wie Geist überschreitet. Und so werden wir niemals das wahre Selbst verwirklichen, das die Weisen bezeugt haben, es sei denn, wir verzichten auf den Aberglauben, daß die Welt *a l s s o l c h e* — d. h. als *W e l t* — wirklich wäre. Um also das Ur-Nichtwissen loszuwerden, müssen wir auf den Aberglauben verzichten, daß die Welt wirklich ist — es sei denn, unser Geist wäre eine solche Ausnahme an Lauterkeit und Harmonie, daß wir alles Denken an Welt und Leib ausschalten könnten, während wir mit der Suche nach dem Selbst beschäftigt sind. Andernfalls müssen wir hören, was die Weisen uns über die Welt zu sagen haben, und uns ihre Lehre wenigstens versuchsweise zu eigen machen.

Der Weise von Arunachala erklärt die Welt für beides, für wirklich und unwirklich, und zeigt, daß solche Feststellung keinen Widerspruch in sich selbst enthält: Die Welt ist wirklich in einem bestimmten Sinne, und unwirklich in einem andern. Sie ist wirklich, weil das, was als Welt *e r s c h e i n t*, die Wirklichkeit, das wahre Selbst, *i s t*; sie ist unwirklich, da sie, als *W e l t* betrachtet, nur eine Erscheinungsform der Wirklichkeit darstellt. Getrennt von der Wirklichkeit besitzt die

Welt kein Sein. Ihre Erscheinung als Welt aber berührt die Wirklichkeit nicht; denn diese wurde niemals wirklich zur Welt, wie das Seil niemals wirklich zur Schlange wurde.

Wir hören also, daß die Welt als solche unwirklich ist. Sie ist nicht *aus sich* unwirklich; denn es gibt ein Etwas – die Wirklichkeit, das Selbst – hinter dem täuschenden Schein. Das bedeutet, daß die Wirklichkeit, verdeckt durch die Welt, uns nicht so erscheint, wie sie tatsächlich ist. Diese Lehre wird kurz *māyā-vada* genannt: Die Welt wird zu *maya* erklärt, einer täuschenden Erscheinungsform der Wirklichkeit. *Māyā* kann gekennzeichnet werden als die geheimnisvolle Macht, die das Wirkliche als etwas erscheinen läßt, was Es nicht ist.

Diese Lehre ist viel und heftig angegriffen worden; es wird behauptet, sie fände sich nicht in den Upanishaden, sondern wäre erst eine Erfindung späterer Autoren und von Bhagavan Sri Shankara übernommen. Für uns ist der Streit darüber durch die Zeugenschaft des Weisen von Arunachala erledigt.

Im übrigen behauptet die Lehre, die Welt wäre *māyā*, nur einen Grundsatz, der allen bekannt ist und dem von allen zugestimmt wird: daß die Dinge nicht das sind, was sie zu sein scheinen. Die moderne Wissenschaft, besonders die Physik, kommt dem weitgehend entgegen, wenn sie bestätigend feststellt, daß eben dies für die Materie grundsätzlich gilt. Während die Wirklichkeit (Realität) Eines ist, unteilbar, unwandelbar, makellos, gestaltlos, zeitlos und raumlos, malt unser Geist sie als vielfältig, zerlegt in eine unendliche Anzahl von Bruchstücken, unterworfen dem Wandel, belastet von Wunsch, Angst und Leid, gefangen in Gestalten und begrenzt durch Zeit und Raum. Diese ziemlich ausführliche und komplizierte Aufzählung wird zusammengefaßt in dem Satz: *Das alles ist māyā*. Die Philosophie des Vedānta, die diese Lehre vertritt, nennt sie Advaita, Non-dualismus, Nicht-Zweiheit. Wer sich von dieser Auffassung abgestoßen fühlt, braucht

sie sich nicht zu eigen zu machen. Sie bietet sich nur denen, die bereits eingesehen haben, daß Nichtwissen die Ursache des Gebundenseins ist, und die ehrlich wünschen, es loszuwerden. Ihr Standpunkt ist grundsätzlich von dem anderer Leute verschieden, und natürlich ist auch die für sie bestimmte Philosophie ganz anders.

Das Verdienstliche dieser Lehre beruht darauf, daß sie uns eine Synthese bietet zwischen zwei anscheinend unvereinbaren Lehren der alten Überlieferung: Einmal, daß die Wirklichkeit (Realität) die materielle Ursache der Welt ist, zum andern, daß sie selbst unberührt davon bleibt, jenseits aller Zweiheit. Diejenigen, die entschieden glauben, daß die Realität wirklich zu all dieser Vielfalt geworden ist, sollen nicht veranlaßt werden, diese Lehre anzunehmen; für sie sind andere Wege zu spirituellem Fortschritt vorgesehen, von der Überlieferung wie von Weisen. Und die Weisen sind nicht im geringsten verstimmt, wenn diese Menschen versichern, daß ihr Weg der allein richtige ist. Für den, der das Nichtwissen überwinden will, gibt es allerdings kein Ausweichen, denn wenn die Welt als solche wirklich wäre, dann gäbe es keine unwandelbare Realität und damit keine Befreiung.

Die Lehre über die Welt zeigt uns tatsächlich zwei Gesichter, die sich jedoch auseinanderhalten lassen und von uns auch getrennt behandelt werden sollen. Es ist vorteilhafter, mit der Hälfte zu beginnen, die da lehrt, daß die Welt als solche unwirklich ist, da sie das Gegenmittel bietet gegen den Aberglauben von der Wirklichkeit der Welt. Die andere Hälfte ist schwieriger zu begreifen. Daher empfehlen die Weisen die Pflege der Vorstellung von der Unwirklichkeit der Welt, obgleich diese nicht die ganze Wahrheit über sie vermittelt. Auch diejenigen, die das Ganze nicht verarbeiten können, gehen auf jeden Fall sicher, wenn sie wenigstens diese Hälfte – die Lehre von der Unwirklichkeit der Welt – annehmen.

Sie gehen sicher, weil die Alternative zu dieser Anschauung oft die ist, daß die Welt als solche wirklich wäre. Es ist eine Eigenart des Durchschnittsgeistes, daß er kein Problem in der Schwebe lassen kann; jede Frage, die sich überhaupt erhebt, verlangt auf die eine oder die andere Weise Antwort.

Gründe für die Ansicht, daß die Welt als solche unwirklich ist, gibt es in reichem Maße. Den ersten bietet die Tatsache, daß das Nichtwissen die Wurzel unserer Erfahrung ist. Jemand fragte einmal den Weisen von Arunachala: „Wie kann ich die Lehre annehmen, daß die Welt nicht wirklich ist, da ich sie doch die ganze Zeit auf so vielerlei Weise erlebe?!“

Der Weise antwortete: „Die Welt, die du als wirklich zu beweisen versuchst, narrt dich die ganze Zeit, weil du sie zu erkennen suchst, ohne zunächst dich selbst zu erkennen!“

Haben wir erst einmal eingesehen, daß wir uns selbst nicht richtig kennen, wie können wir dann noch annehmen, wir könnten die Welt erkennen? Sri Ramana hat das folgendermaßen ausgedrückt:

„Wie kann ein Wissen über Dinge im relativen Sein wahre Erkenntnis sein für jemand, der nicht die Wahrheit über sich selbst, den Erkennenden, weiß? Erkennt jemand die Wahrheit über den, den er ‚Ich‘ nennt, und in dem sowohl Wissen wie auch dessen Gegenteil ist, dann endet mit dem Nichtwissen auch das (relative) Wissen.“

Wem die volle Kraft dieser Begründung einleuchtet, bedarf keiner weiteren Erörterung. Die Lehre von der Unwirklichkeit der Welt als solcher wird zur Selbstverständlichkeit, sobald man empfindet, daß das Nichtwissen über das Selbst die einzige Quelle alles weltlichen Wissens ist. Inzwischen mag eine weiter ins einzelne gehende Erörterung dieser Frage angebracht sein.

Ein anderer Grund: Unser Glaube an die Wirklichkeit der Welt stützt sich auf keinerlei zuverlässiges Zeugnis. Die

Stichhaltigkeit der angebotenen Beweise werden wir gleich prüfen; zuvor müssen wir jedoch noch einem anderen möglichen Einwand entgegenen.

Man kann uns vorwerfen, daß wir mit unserer Behauptung, es gäbe keinen ausreichenden Beweis für die Wirklichkeit der Welt, einfach nur die Last der Beweisführung der Gegenseite zuschöben. Die Antwort darauf lautet, daß die Aufgabe der Beweisführung wirklich bei dem liegt, der die Existenz der Welt behauptet, nicht bei dem, der sie leugnet. Auch vor Gericht gilt die Regel, daß die Beweisführung bei dem liegt, der etwas behauptet, nicht bei dem, der diese Behauptung verneint. Das ist eine gesunde Rechtsregel, und es ist kein Grund zu ersehen, warum man in der Philosophie von ihr abweichen sollte. Sie ist begründet in der Sachlage selbst: Eine Verneinung läßt sich nicht beweisen, während eine Behauptung etwas Positivem gilt – also etwas, was vorhanden ist – und somit beweisfähig ist. Der Ableugnende gewinnt seinen Prozeß mit Recht, wenn der Behauptende nicht in der Lage ist, den klaren Nachweis über das zu führen, was er behauptet. Mißlingt es ihm, klare und unwiderlegliche Beweise für seinen Fall beizubringen, dann wird das Urteil gegen ihn ergehen. Wir schieben also die Last der Beweisführung mit Recht denen zu, die behaupten, die Welt wäre als solche wirklich. Und nun wollen wir den Beweis prüfen, der von ihnen beigebracht wird; sollte er sich als nicht überzeugend herausstellen, dann werden wir daraus schließen müssen, daß die Behauptung der Grundlage entbehrt.

Wir besitzen natürlich die klare Zeugenaussage der Weisen als Entscheidung; für den Augenblick brauchen wir uns jedoch nicht darauf zu berufen.

Bevor wir in die Erörterung eintreten, müssen wir einen Maßstab für Wirklichkeit finden, der streng eingehalten werden muß. Den allgemein benutzten Maßstab, die Sinneserfahrung, können wir nicht anwenden, da er ein Instrument des

Ur-Nichtwissens ist, dieses Verderbers unseres ganzen Wissens. Einen Wirklichkeits-Maßstab, der uns richtig führen soll, müssen wir uns schon bei den Weisen holen.

Wir finden ihn in der Formulierung: *Wirklich ist nur das, was unverändert und ununterbrochen existiert.* Das bedeutet, daß Dinge, deren Existenz durch Zeit und Raum begrenzt ist, nicht wirklich sind. Dieser Prüfstein für Wirklichkeit ist bereits unvorstellbar alt; die Bhagavad Gītā erwähnt ihn (II, 16) in folgendem Vers: „Sein ist niemals dem Unwirklichen eigen, noch Nichtsein dem Wirklichen.“

Derselbe Maßstab wird in der Chhāndogya-Upanishad angelegt an einer Stelle, an der Wirklichkeit und Schein einander gegenübergestellt werden. Āchārya Gaudapāda, der von dem Weisen Shankara als Kenner in Fragen der heiligen Überlieferung verehrt wird, formuliert den Maßstab für Wirklichkeit etwas anders: „Das, was nicht auch vorher und nachher existiert, existiert auch jetzt nicht.“ (Māndukya Kārika II, 7). Beide Feststellungen bedeuten dasselbe. Der Gītā-Vers besagt, daß ein Ding noch nicht wirklich ist, weil es irgendwann zu existieren scheint; denn ein Ding, das wirklich ist (existiert), ist niemals nichtseiend. Gaudapāda wendet einfach diesen Grundsatz an und nennt das Ergebnis: Ein Ding, das irgendwann zu erscheinen anfängt und später damit aufhört, ist in Wirklichkeit die ganze Zeit nichtseiend.

Somit ist also Prüfungsmaßstab für Wirklichkeit die *ununterbrochene Fortdauer eines Seins ohne Veränderung.* Eine solche ununterbrochene Fortdauer beweist jedoch nur, daß die Zeit und die anderen Elemente der Relativität überschritten wurden. *Wirklichkeit ist weder in der Zeit noch im Raum, noch steht sie zu irgend etwas anderem in Form von Ursache oder Wirkung in Beziehung.* Dies ist

die genaue philosophische Definition der Wirklichkeit, wie sie die Weisen gegeben haben.

Das Überschreiten der Kausalität (der Beziehung zwischen Ursache und Folge) ist sehr wichtig. Es enthält die *Unveränderlichkeit* als unabdingbare Eigenschaft des Wirklichen. Und das ist so in Ordnung; denn ein Ding, mit dem eine wirkliche Veränderung vorgegangen ist, ist nicht länger dasselbe Ding. Die Tatsache, daß es sich verändert hat, zeigt, daß es niemals wirklich war.

Die Dinge in Zeit und Raum sind dem Wandel unterworfen, weil sie teilbar sind. Man kann z. B. aus Erde — eben wegen ihrer Teilbarkeit — eine große Vielfalt von Dingen herstellen; sie ist also nicht wirklich. Demnach ist auch *Unenteilbarkeit* ein Maßstab für Wirklichkeit. Wir werden noch sehen, wie dieser angewandt wird.

Außerdem ist das Wirkliche grundsätzlich etwas, was aus sich selbst existiert, *unabhängig* von anderem. Alles, was eine abhängige Existenz besitzt, ist unwirklich. So sind alle Dinge, die aus einem Rohstoff wie Erde, Holz oder Metall hergestellt sind, unwirklich. Verglichen mit den Dingen, die aus ihm gemacht wurden, kann man sagen, der Rohstoff wäre wirklich; auf dieser Basis erläutern Überlieferung und Weise gleich unbefangen die Unwirklichkeit der Welt, indem sie diese mit den aus Rohstoff hergestellten Gegenständen, und die Wirklichkeit — den Weltgrund — mit dem Rohstoff vergleichen.

Zum Beispiel: Ein irdener Topf ist aus Erde hergestellt, er besitzt also kein unabhängiges Sein. Das Sein, das wir ihm zuschreiben, rührt von der Erde her. Daher — so schließt die Überlieferung — ist der Topf nur herkömmlicherweise ein Topf; in Wirklichkeit ist er nur Erde. Bevor er geformt wurde, war er Erde, und wenn er zerbrochen ist, wird er wieder Erde sein; selbst jetzt ist er nur Erde mit Namen und Gestalt eines „Topfes“: Also ist er die ganze Zeit nur Erde. Da seine Er-

scheinungsform als Topf vergänglich ist, ist er als Topf unwirklich, ob er gleich als Erde wirklich sein könnte; diese Wirklichkeit als Erde ist aber nur eine abhängige (relative), nicht nur, weil Erde teilbar und damit veränderlich ist, sondern auch, weil sie — als in Zeit und Raum befindlich — kein dauerndes Sein besitzt.

In gleicher Weise ist die Welt, die eine Erscheinung im Wirklichen (Realen) darstellt, nur herkömmlicherweise die Welt; sie besitzt kein eigenes Sein, das unabhängig vom Wirklichen wäre; daher ist sie als Welt unwirklich, denn sie ist die ganze Zeit nichts als das Wirkliche.

Aber die Lehre darf nicht durch Vergleiche begrenzt werden, weil der wesentliche Unterschied darin liegt, daß die Wirklichkeit sich niemals tatsäclich verändert.

Der Weise von Arunachala gibt uns drei Vergleiche an die Hand, mit deren Hilfe wir die Unwirklichkeit der Welt begreifen können: Das Seil, das für eine Schlange gehalten wird, die Luftspiegelung in der Wüste und den Traum, und weist darauf hin, daß alle drei notwendig sind und zusammen angewandt werden müßten. Ist doch die Wahrheit, die wir suchen, transzendent und kann nicht mittels eines einzelnen Vergleiches ausreichend erklärt werden*.

Den ersten Vergleich kennen wir bereits: Das Seil wurde zunächst irrtümlich für eine Schlange gehalten; als aber das Seil als solches richtig erkannt wurde, hörte es damit auf, als Schlange zu erscheinen. Das ist mit der Welt aber nicht der Fall: Selbst wenn man erkennt, daß die Welt nur eine Erscheinung des wirklichen Selbstes ist, so erscheint sie trotzdem auch weiterhin als Welt. Dieser Einwand wird von denen erhoben, die die Lehre gehört haben und mehr oder weniger überzeugt sind.

* Vergleiche sind keine Beweise; kein Weiser will durch Vergleiche irgend etwas beweisen. Ihre Lehren sind maßgebend, weil sie Weise sind. Vergleiche werden von ihnen nur als Hilfsmittel zum Verständnis herangezogen.

Die richtige Erklärung dafür lautet, daß eine nur theoretische Erkenntnis die Schein-Welt noch nicht auflöst, sondern erst die wirkliche Erfahrung des Selbstes. Diese Erklärung kommt aber in diesem Stadium zu früh. Daher versucht der Weise uns davon zu überzeugen, daß auch eine Täuschung andauern kann, nachdem sie als solche erkannt worden ist. Das Beispiel dafür ergibt der Vergleich mit der Luftspiegelung in der Wüste. Die Fata Morgana ist täuschender Schein, genau wie die Schlange. Wir erblicken sie aber auch weiterhin, nachdem wir erkannt haben, daß dort kein Wasser ist, wo sie es uns vorspiegelt. Wir ersehen also daraus, daß die bloße Tatsache, daß eine Erscheinung andauert, noch kein Beweis für ihre Wirklichkeit ist. Es erhebt sich aber auch hierbei ein Einwand. Der Schüler meint, auch die Luftspiegelung unterscheide sich von der Welt. Es läßt sich leicht erkennen, daß das Wasser der Fata Morgana unwirklich ist; denn wenn es auch nicht aufhöre, uns zu erscheinen, obgleich wir seine wahre Natur erkannt haben, so ist seine Unwirklichkeit doch damit erwiesen, daß man es nicht benutzen kann, um seinen Durst zu löschen. Anders die Welt: sie erfüllt auch weiterhin unzählige Zwecke.

Diesen Einwand zertreibt der Weise, indem er die Erfahrung der Träume aufruft. Im Traum erblickte Dinge erfüllen durchaus ihren Zweck: Traumnahrung stillt den Traumhunger. In dieser Hinsicht ist der Wachzustand dem Traumzustand keineswegs überlegen; der Nutzen von Traumobjekten erscheint im Traum ebenso gültig wie der Nutzen von Wachobjekten während des Wachens.

Jedoch: Ein Mensch, der soeben eine ganze Mahlzeit zu sich genommen hat, geht schlafen und träumt, er wäre hungrig; und der Träumende, der eine ganze Traumahlzeit gegessen hat, erwacht ebenfalls hungrig. Beide Male hat sich das Traumbild als falsch erwiesen. So mögen wir dem Traum-Vergleich entnehmen, daß ein Ding, das ein Verlangen zu befriedigen scheint,

doch eine Täuschung sein kann. Tatsache ist, daß beide, sowohl der Mangel wie dessen Befriedigung, *g l e i c h* unwirklich sind.

Wir dürfen also schließen, daß die Welt als solche nicht wirklich ist, da sie dem Maßstab, den die Weisen für die Wirklichkeit aufgestellt haben, nicht entspricht.

Diese Lehre, die den Wahrheitssucher aus dem Sumpf des Nichtwissens, dem er gern entfliehen möchte, herausziehen kann, wird von vielen Religionen nicht anerkannt. Jedes dieser Glaubensbekenntnisse gründet sich auf eine Serie von Überzeugungen oder Glaubenssätzen, in denen sich mehr oder weniger das Nichtwissen verkörpert, welches das Gebundensein aufrechterhält. Das ist der Grund, weshalb die Anhänger solcher Glaubensrichtungen sich diese Lehre nicht zu eigen machen können. Sie suchen sie also zu widerlegen, geraten dabei aber in Widerspruch zu dem Maßstab der Wirklichkeit, den uns die Weisen geliefert haben. Diese Schwierigkeit suchen sie auf zweierlei Weise zu überwinden. Einerseits lehnen sie den Maßstab selbst ab. Andererseits aber spüren sie doch, daß er richtig ist, und suchen zu beweisen, daß auch an ihm gemessen die Welt wirklich ist. Da sie sich aber bei ihrer natürlich nicht zureichenden Begründung unbehaglich fühlen, so beruhigen sie ihr Gewissen, indem sie eine graduell abgestufte Wirklichkeit erfinden, ein höchst unphilosophischer Kunstbegriff, der von allen Weisen verurteilt wird.

Doch die Weisen selbst sind es, die der menschlichen Schwäche entgegenkommen, indem sie feststellen: Vom Standpunkt der absoluten Wahrheit aus ist und bleibt die Welt zwar unwirklich; aber sie ist so gut wie wirklich, so lange Nichtwissen seinen Einfluß auf unseren Geist aufrecht erhält.*

* Die Wahrheit, die die Weisen lehren, ist *paramartha*; die Wahrheit, wie sie vom Nichtwissen begriffen wird, ist *vyavaharika*; die letzte ist natürlich Unwahrheit im streng philosophischen Sinne.

So haben also diese Gläubigen keinen wirklichen Grund zur Klage gegen die Weisen. Deren Lehre bedeutet *n i c h t*, daß die Welt für die nicht wirklich wäre, die überzeugt davon sind, daß Körper oder Geist das ‚Selbst‘ sind; die nicht das Nichtwissen darin erfüllen, und es erst recht nicht loswerden wollen. Die alte Überlieferung ist zwiefach. Ein Teil richtet sich an die, die sich des Nichtwissens *n i c h t* bewußt sind und daher auch keine Verwendung haben für die Lehre, die es zu zerstreuen bezweckt. Der andere Teil der Überlieferung ist für diejenigen bestimmt, die sich des Nichtwissens bewußt sind und sich ihm unbedingt entziehen möchten. Beide Teile sind deutlich voneinander abgesetzt. Dieser Grundzug der alten Offenbarung ist vielen orthodoxen Gläubigen nicht geläufig. Werden sie aber darauf aufmerksam gemacht, dann fühlen sie sich durch die unausweichliche Folgerung daraus verletzt, daß sie die tiefere Stufe dabei einnehmen sollen; sie empfinden es auch als Kränkung, daß die Welt, die sie für wirklich halten, als unwirklich aufgegeben werden soll, und möchten mit uns, — die wir den Weisen folgen —, darüber streiten. Wir suchen keinen Streit mit ihnen, weil wir einsehen, daß ihr Glaube für sie richtig ist, und daß es daher ebenso richtig ist, wenn sie aus dieser Überzeugung heraus das Beste aus der Welt zu machen suchen, so lange sie währt. Sie sind wie Träumende, die von der Wirklichkeit ihrer Träume durchdrungen sind und gar nicht erwachen möchten. Wir dagegen haben angefangen einzusehen, daß dieses weltliche Leben nur ein Traum ist, weil die Weisen uns dessen versichern; daher möchten wir erwachen.

Daß die Welt kein eigenes Sein besitzt, stellt der Weise folgendermaßen fest:

„Welt und Geist gehen zusammen auf und unter: von den beiden aber verdankt die Welt ihr Erscheinen nur dem Geist. Wirklich ist Das allein, in dem dieses (unzertrennliche) Paar — Welt und Geist — aufgeht und untergeht: Jene Wirk-

lichkeit aber ist das eine, unendliche Bewußtsein, das weder Aufgang noch Untergang kennt.“

Damit werden wir an eine Tatsache erinnert, die uns zwar nicht unbekannt ist, deren Wichtigkeit uns jedoch bis jetzt entgangen sein dürfte: Die Welt beginnt genau dann zu erscheinen, wenn der Geist, der in Schlaf versunken und verlorengegangen war, erwacht; sie ist fortlaufend vorhanden genauso lange, wie der Geist fortlaufend tätig ist; sie verschwindet mit dem Geist, wenn er sich im Schlaf auflöst — und wird erst wiedergesehen, wenn er im Erwachen wieder da ist. Ist der Geist in Schlaf versunken, dann erscheint keine Welt. Daraus folgt, daß weder Geist noch Welt wirklich sind. Sie sind unwirklich nicht nur, weil sie nicht unterbrochen erscheinen, sondern auch, weil sie kein eigenes Sein besitzen, unabhängig von der Wirklichkeit, in der sie auf- und untergehen. Mit dieser Feststellung wird ebenfalls der von den alten Weisen geforderte Wirklichkeitsmaßstab scharfsinnig aufgenommen und angelegt.

Es mag eingewandt werden, daß in diesem Falle die Welt nur deshalb nicht erscheint, weil kein Geist und keine Sinne da sind, sie wahrzunehmen. Die Antwort ist sehr einfach. Es ist richtig, daß im Schlaf kein Geist da ist; aber wir sind da! Wenn die Welt wirklich wäre — was hindert sie denn, uns zu erscheinen? Daß im Schlaf weder Geist noch Sinnesorgane da sind, ist noch kein Grund, die Welt nicht zu sehen. Das wirkliche Selbst bedarf keines Mittlers, um alles zu sehen, was wirklich ist. Die heilige Überlieferung sagt uns, daß das Selbst das Bewußtsein ist*, durch das Geist und Sinne überhaupt erst fähig werden, wahrzunehmen; Seine Macht, der Wirklichkeit gewahr zu werden, geht niemals verloren, wie alle Upanishaden wissen. Wir sehen die Welt im Schlaf deshalb nicht, weil sie — in Wahrheit — nicht existiert.

* Diese Lehre wird weiter unten entwickelt werden, wenn sich zeigen wird, daß Gestalten unwirklich sind.

Auch Sri Ramana hat das gleiche in anderer Form gesagt: „Die Welt ist nicht verschieden vom Körper, der Körper nicht verschieden vom Geist; der Geist ist nicht verschieden vom Ur-Bewußtsein; das Ur-Bewußtsein nicht verschieden von der Wirklichkeit. Dieses existiert wandellos, in Frieden.“

Vielleicht wird hier die Frage gestellt, wie wir des Vorhandenseins der Wirklichkeit sicher sein können, die hier als Ursprung behauptet wird, in dem Geist und Welt auf- und untergehen sollen. Die Antwort heißt, daß dieses unwirkliche Paar nicht erscheinen und verschwinden könnte ohne etwas Wirkliches, in dem dieses vorgeht.

Die Hauptschwierigkeit, diese Lehre zu fassen, ist die folgende. Wir sind an den Gedanken gewöhnt, daß die Welt außer uns ist, und daß wir selbst der Körper sind oder der Geist im Körper. Wir hegen auch die Vorstellung, daß der Geist, gemessen an der Welt, winzig klein ist. Das erschwert uns das Begreifen, wie diese weite Welt im Geist enthalten oder mit ihm eins sein könnte. Diese Schwierigkeit ist mit einer anderen falschen Annahme verbunden: daß nämlich Zeit und Raum wirklich wären; Zeit und Raum sind dagegen Elemente, die sich vom Erscheinen der Welt nicht trennen lassen. Erscheint die Welt, dann erscheinen Zeit und Raum mit ihr; verschwindet sie im Schlaf oder im egolosen Zustand, dann bleiben Zeit und Raum nicht zurück.

Die einfache Lösung der Schwierigkeit liegt darin, daß alle diese Annahmen Sprößlinge des Ur-Nichtwissens, des Ich-Sinnes, sind und daher nichts taugen.

Weil wir die Welt als außerhalb unser selbst annehmen, bestehend aus den durch die Sinnesorgane wahrgenommenen Objekten, halten wir sie für eine objektive Wirklichkeit gegenüber einer bloßen Gedankenwelt, die für subjektiv und damit für unwirklich gehalten wird.

Die Weisen erklären diese Objektivität für eine völlig un-

begründete Vermutung und stellen fest, daß die Welt tatsächlich nur im Geist existiert. Sri Ramana beschreibt die Sachlage mit den Worten:

„Die Welt ist nichts als die fünf Sinnesempfindungen, nämlich Schall und alles übrige der Art; auf solche Weise besteht die Welt aus den Gegenständen der fünf Sinnesorgane; der Geist nimmt durch die fünf Sinne diese fünf Empfindungen wahr. Wenn das aber der Fall ist, wie kann dann die Welt vom Geist verschieden sein?“

Hier lenkt der Weise unsere Aufmerksamkeit auf eine Tatsache, über die sich heute die Philosophen aller Richtungen dank der von Immanuel Kant entwickelten Beweisführung einig sind: daß das, was wir alle wahrnehmen, nicht die Welt selbst ist, deren Wirklichkeit durchaus zweifelhaft sei, sondern eine ständig wechselnde Masse von Sinneseindrücken wie Geräuschen, Berührungen, Gestalten, Geschmacks- und Geruchsempfindungen. Diese Sinneswahrnehmungen liegen unlegbar nicht außer uns — wenn es überhaupt ein Außen geben sollte —, sondern ausschließlich in uns, d. h. im Geist. Dieser Feststellung wird uneingeschränkt zugestimmt auch von Wissenschaftlern, die nicht beanspruchen, als Philosophen angesehen zu werden. Es sind Gedanken, die im Geist auftauchen. Gleichzeitig mit ihnen erhebt sich die Vorstellung von einem ‚Außen‘, in dem Dinge als Ursprung dieser Sinnesempfindungen vorhanden sein müssen; dazu mag aber bemerkt sein, daß genau die gleiche Überzeugung auch im Traum entsteht und in voller Kraft andauert, bis der Traum endet. Wer die objektive Wirklichkeit der Welt aufrechterhalten will, der muß den unwiderleglichen Beweis erbringen, daß diese Sinnesempfindungen wirklich durch Gegenstände von außen hervorgerufen werden. Die Wahrscheinlichkeit ist gegen ihn, aus dem von den Weisen gegebenen Grunde.

Man behauptet, die Welt würde nicht einfach deshalb un-

wirklich sein, weil sie für den Schlafenden nicht da wäre, und weist darauf hin, daß in der Zeit, in der die einen schliefen, doch andere wachten und die Welt sähen; so würde die Welt also die ganze Zeit von den einen oder den andern wahrgenommen. Man addiert den Wachzustand aller Menschen — von denen angenommen wird, daß sie als unterschiedliche Einzelwesen vorhanden wären —, und schließt daraus auf ein fortgesetztes Vorhandensein der Welt. Das beweise also deren Wirklichkeit. Und wenn jemand sich, aus dem Schlaf erwachend, entsänne, daß er während des Schlafes die Welt nicht gesehen habe und daher zweifle, ob sie vorhanden gewesen sei, dann brauche er nur jemanden danach zu fragen, der unterdessen wach gewesen wäre, und könne von diesem erfahren, daß er die Welt in der fraglichen Zeit gesehen habe.

Dieser Beweis kann als solcher nicht überzeugen: in Wirklichkeit ist es überhaupt keiner. Nehmen wir einen Schlafenden an, der sich, erwachend, durch einen unanfechtbaren Beweis vergewissern möchte, ob während der Zeit, in der er schlief, die Welt weiter bestanden hat oder nicht. Gestehen wir dem Schläfer selbst die Annahme zu, daß eine Zeit existiert habe, während er schlief, und sie daher wirklich wäre. Von diesem Schläfer wird also verlangt, daß er das Zeugnis derer annehme, die zur fraglichen Zeit nicht geschlafen haben. Aber diese ‚Zeugen‘ sind ja selbst Teil der Welt, deren Wirklichkeit in Frage steht! Der Schläfer bezweifelt die Wirklichkeit der Welt, weil er sie im Schlaf nicht gesehen hat, obgleich sie ihm mit dem Erwachen wieder erschienen ist. Erstreckt sich dieser Zweifel nicht auch gleichzeitig auf die ‚Zeugen‘?

Sri Ramana weist einen solchen Gegner darauf hin, daß der Schläfer doch auch sie im Schlaf nicht wahrgenommen habe, und demnach ihre Wirklichkeit für ihn ebenso zweifelhaft sein muß wie die Wirklichkeit der Welt als Ganzes. Wie kann dieser Zweifel beseitigt werden? Damit der erwachte Schläfer

jene anderen als Zeugen bejahen könnte, müßte erst ein u n - a b h ä n g i g e r Beweis erbracht werden, daß sie wirklich wären. Solch ein Beweis fehlt; es wird vielmehr von dem Schläfer erwartet, daß er von der Wirklichkeit der Zeugen überzeugt sei, weil er sie sieht.

Aber nicht einmal die Tatsache, daß er sie v o r dem Schlafe gesehen hat, bessert die Lage; denn dasselbe ist ja mit der Welt der Fall. Demnach ist dieses Argument einfach eine Spitzfindigkeit, die dem Sachverhalt ausweicht. Die Wahrscheinlichkeit, daß die Welt unwirklich ist, bleibt nicht nur unangetastet, sondern wird noch verstärkt; sie kommt jetzt einem schlüssigen Beweis sehr nahe.

Ein anderes Argument für die Objektivität der Welt ist, daß sie allen Beobachtern als die gleiche erscheine. Daran kann man nun füglich zweifeln; die ganz gewöhnliche Alltagserfahrung schon ergibt erhebliche Unterschiede unter den Menschen in ihrer Weltauffassung. Aber nehmen wir selbst eine grundsätzliche Übereinstimmung unter allen Beobachtern an, dann stellt der Weise dazu fest, daß dieses Argument gegenstandslos ist, da es unter der irrigen Voraussetzung entstanden ist, es gäbe verschiedene Beobachter. Er erklärt: Der scheinbaren ‚Übereinstimmung unter allen Beobachtern‘ liegt die Tatsache zugrunde, daß es nur einen Beobachter in ihnen allen gibt; die Einheitlichkeit in der Erscheinung der Welt ist demnach nicht Folge ihrer Wirklichkeit. Damit fällt auch dieses Argument.

Die Wahrheit ist: Durch eigene Selbsttäuschung erschafft der Geist sich eine mutmaßliche Welt, wie sie seinen Sinnesempfindungen entspricht, gleichzeitig mit einem Behälter ‚Außen‘ – und projiziert sie in dieses ‚Außen‘. Diese Schöpfung und Projektion sind unwillkürliche und unbewußte Vorgänge; aus diesem Grunde bezweifelt der Geist niemals das Vorhandensein eines ‚Außen‘ und einer objektiven Welt in diesem

‚Außen‘. Erschüffe der Geist die Welt bewußt und mit Vorbedacht, dann würde und könnte es eine sehr viel erfreulichere sein; das ist ihm nicht möglich, da der Vorgang dieser Schöpfung unbewußt bleibt. Und wieder finden wir die Parallele im Traum: Der Geist erschafft sich eine eigene Traumwelt; aber sie ist nicht erfreulicher als diese Wachwelt, und oft noch schlimmer in Gestalt des Alpdrucks.

Daß dem Geiste eine Kraft der Selbsttäuschung innewohnt, die ihn eine Welt erschaffen läßt, um sich dann durch sie täuschen zu lassen, ist unmittelbare Erfahrung aller: Eben diese Kraft ist die Ursache der Träume. Die Traumwelt scheint wirklich zu sein, solange der Traum währt; bezweifelt der Träumer während des Traumes die Wirklichkeit dessen, was er sieht, und versucht er dabei, die Wahrheit herauszubekommen, dann glaubt er immer, hellwach zu sein – nicht etwa, zu träumen! Tatsächlich erlaubt die Natur keinem, weiterzuträumen und sich gleichzeitig für träumend zu halten.

Diese Kraft kann man jedoch auch wachend am Werk sehen; wir nennen sie dann Abstraktion. Durch sie vermag der Geist allem, was er sich einbildet, den Anschein der Wirklichkeit zu verleihen, durch die er sich dann zeitweilig selbst täuschen läßt, wie im Traum. Das Empfinden einer solchen selbstgeschaffenen Wirklichkeit wechselt entsprechend der geistigen Konzentration und der daraus folgenden Lebendigkeit der so geschaffenen geistigen Bilder. Als Zuschauer vor einem gut erdachten, gut gespielten Bühnenwerk lassen wir uns in eine kurzlebige Überzeugung hineintäuschen, das Geschaute wäre wirklich; das gleiche geschieht, wenn wir einen Roman aus der Feder eines bedeutenden Schriftstellers lesen. Beide Male sind Personen und Ereignisse nicht wirklich, und doch rufen sie tiefgehende Gemütsbewegungen in uns hervor – durch die Vortäuschung einer Wirklichkeit, die erst der Künstler, unterstützt durch unsere eigene Einbildungskraft, erschuf. Reichen die

Fähigkeiten des Künstlers nicht aus, dann schwingen auch die Gemütsbewegungen nur schwach mit, und es kommt nicht zur Täuschung. Tatsächlich sind im Hinblick auf u n a b s i c h t l i c h e Schöpfung alle lebenden Wesen künstlerisch höher begabt als alle ausübenden Künstler, die je gelebt haben.

Kinder besitzen diese Kraft in weit höherem Grade als Erwachsene. Die gleiche Kraft, die wir im kindlichen Spiel beobachten können, ist in uns selbst am Werk. Auf diesen Gedanken kommen wir deshalb nicht, weil unsere geistigen Schöpfungen durch den Drill der Schule und die Plackerei des Alltagslebens in eine gewisse Gleichförmigkeit mit den Schöpfungen anderer Geister hineinerzogen wurden – deren bloßes Vorhandensein schon eine solche Geistesschöpfung ist. Wir werden dieser Selbsttäuschung in jedem Falle inne, indem sie ein Ende hat, wie beim Erwachen aus einem Traum, oder wenn wir den Roman aus der Hand legen, oder der Vorhang vor dem Bühnenbilde fällt. Wird die Illusion jedoch nicht aufgehoben, dann können wir natürlich nicht einsehen, daß wir getäuscht wurden. Die einzige Möglichkeit, diese Selbsttäuschung zu beenden, liegt in der unmittelbaren Erfahrung des wahren Selbstes. Es gibt keinen anderen Weg. Wenn wir die drei Stadien unseres Nichtwissens in ihrem Gegensatz zum egolosen Zustand erörtern werden, dann werden wir sehen, daß diese unmittelbare Erfahrung nichts anderes ist als das Erwachen aus dem Traum der Relativität und Bindung.

Sri Ramana gibt uns noch weitere Beweise für die Unhaltbarkeit eines Glaubens an die Wirklichkeit der Welt als solche.

Unterscheidung und Mannigfaltigkeit sind geradezu Leben und Seele der Erscheinungswelt. Sri Ramana nennt sie die Brut des Ur-Nichtwissens. Unter diesen Unterscheidungen finden wir Zeit und Raum.

Haben wir irgendeinen Beweis, daß Zeit und Raum objektive Wirklichkeiten sind? Wenn es dafür keinen Beweis gibt, dann

ist die Behauptung, die Welt als solche wäre wirklich, lächerlich. Die Philosophen des Westens sind seit Kant* mit der Theorie vertraut, daß Zeit, Raum und Kausalität (die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung) lediglich Vorstellungen, also mentale Schöpfungen sind. Die jüngste Entwicklung der Physik, beginnend mit der durch Einstein formulierten Relativitätstheorie, unterstreicht dies noch wesentlich. Das stärkste Argument jedoch gegen die Wirklichkeit von Zeit und Raum hat uns der Weise von Arunachala an die Hand gegeben; wir werden zu gegebener Zeit darauf kommen.

Nach Einstein sind Zeit und Raum nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten; es gibt nur ein Ding, von dem man sagen kann, daß es existiere, nämlich ‚Raumzeit‘, nicht zwei Dinge, Raum und Zeit. Diese ‚Raumzeit‘ wird jedoch niemals unmittelbar e r f a h r e n ; es ist nur eine angenommene Wesenheit (hypothetische Entität), die dem Physiker behilflich sein soll, bestimmte physische Erscheinungen zu begreifen – oder zu g l a u b e n , daß er sie begreift. Kein Laie – keiner, der nicht ein mathematisch geschulter Physiker ist –, kann jemals diese ‚Raumzeit‘ verstehen. Und die mit ihrer Hilfe ausgedrückte Welt ist keine objektive Wirklichkeit mehr, sondern eine Abstraktion, dargestellt durch eine mathematische Gleichung**.

So hat uns die Wissenschaft bewiesen, daß Zeit und Raum Illusionen sind, die sich in einem Etwas erheben, das von ihr ‚Raumzeit‘ genannt wird. Aber dieses neue Etwas kann nicht

* Man kann von Kant sagen, er habe den logischen Beweis für das philosophische Prinzip der R e l a t i v i t ä t erbracht. Das Prinzip selbst ist nicht neu; es ist Ausgangspunkt der vedantischen Philosophie.

** Wenn der Ausdruck Relativitäts-Theorie überhaupt einen Sinn hat, dann ist es der, daß weder Zeit noch Raum irgendein eigenes Sein besitzen; jedes von ihnen existiert – oder scheint zu existieren – nur in ständiger Beziehung zum andern und in Verbindung mit ihm. Diese Theorie erhärtet also die Advaita-Lehre, nach der Zeit und Raum nur mental sind.

einmal das Zeugnis der Sinneserfahrung zu seinen Gunsten vorbringen.

Der Weise von Arunachala legt höchsten Nachdruck darauf, daß weder Zeit noch Raum wirklich sind. Er sagt:

„Wo gibt es Zeit und Raum getrennt vom ‚Ich‘=Sinn? Wären wir dasselbe wie der Leib, dann könnte behauptet werden, wir wären in Zeit und Raum. Aber sind wir Leiber? – Wir sind das gleiche zu allen Zeiten und an allen Orten; daher sind wir jene Wirklichkeit, die Zeit und Raum überschreitet.“

Zeit und Raum sind mentale Schöpfungen, die nach dem Auftauchen des ‚Ich‘-Empfindens entstehen. Im Schlaf gibt es weder Zeit noch Raum. Mit dem Erwachen keimt das Ich auf und sagt: ‚Ich bin der Körper‘, erschafft so Zeit und Raum und versetzt Körper und Welt hinein. Geht das Ich im Schlaf unter, dann hört auch all dieses auf. Daher heißt es, daß *Zeit und Raum getrennt vom Ich nicht existieren*; und Ich und Geist sind praktisch dasselbe. Jene sind also geistiger Natur. Wenn dem entgegengehalten wird, daß wir uns *erfahrungsgemäß* in Zeit und Raum gebunden fühlen, dann entgegnet der Weise darauf, daß dies Täuschung ist auf Grund der Meinung ‚Ich bin der Körper‘; nur der Leib befindet sich in Zeit und Raum. – Was sind wir dann aber? Was ist unser wahres Wesen? – Darauf antwortet der Weise, daß wir weder Leib noch Geist sind, sondern das ewige ‚Ich bin‘, das unwandelbar ist und wie eine Schnur durch die Folge der Gedanken läuft; in jedem Gedanken findet sich dieses ‚Ich bin‘. ‚Ich bin jung‘, ‚Ich bin erwachsen‘, ‚Ich bin ein Mann‘, ‚Ich bin wohl‘, ‚Ich bin krank‘, ‚Ich bin glücklich‘, ‚Ich bin elend‘, ‚Ich bin rechtschaffen‘, ‚Ich bin ein Sünder‘ – in all diesen Gedanken ist das ‚Ich bin‘ der beständige Faktor. Niemals ändert es sein Wesen; es *scheint* dies nur zu tun, weil wir das wahre Selbst – das sich in diesem ‚Ich bin‘ ausdrückt – mit dem Körper verwechseln, und diese Verwechslung ist es, die das ‚Ich‘-Empfinden

hervorrufft; Zeit und Raum erscheinen in diesem und durch dieses ‚Ich bin‘, berühren es jedoch nicht. Dieses ‚Ich bin‘ ist *kein* Gedanke, keine Schöpfung des Geistes. Es ist das wirkliche Selbst, das Zeit und Raum überschreitet. Wir müssen die vorüberziehenden wechselnden Gedanken zurückweisen und das reine ‚Ich-bin‘ herausarbeiten, das das Selbst ist. Gelingt uns das, dann erkennen wir, daß Es wirklich zeitlos und raumlos ist, wie der Weise sagt. Und da diese also den Tod des ‚Ich‘ nicht überleben, so sind sie unwirklich. Wir wollen es uns hier schon merken: *Wirklichkeit ist das, was im egolosen Zustand existiert.*

Mancher wird vielleicht von diesen Betrachtungen eher verwirrt als überzeugt sein. Aber nur ein sehr beschränkter Geist wird der Schlußfolgerung widerstehen können, daß es *kein* klaren Beweis dafür gibt, daß Zeit und Raum und die Welt, die sie ausfüllt, objektive Wirklichkeiten wären, die unabhängig vom Geist existieren; er ‚bildet‘ sich das nur ‚ein‘.

Vielleicht hilft auch die folgende Betrachtung etwas weiter. Zeit und Raum werden stets für unendlich gehalten; wir können gar nicht anders. Aber es gibt keinen Beweis dafür, daß sie es *sind*. Wenn wir träumen, dann finden wir Zeit und Raum vor, und da unser Traum ja irgendwann begonnen hat, so müßten wir eigentlich – wäre das Geschaute *Wirklichkeit* – imstande sein, zu irgendeinem Zeitpunkt im Traum den Beginn des Traumes erkennen zu können. Das können wir aber *nicht*. Erst, wenn wir erwachen, erkennen wir, daß alles Irrtum – Traum war. In dieser Beziehung besteht kein wesenhafter Unterschied zwischen Traum=Zeit und Wach=Zeit.

Da also die Zeit nicht wirklich existiert, so gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft – noch selbst eine Gegenwart – noch kann es jemals etwas wie eine Weltschöpfung gegeben haben. Ebenso sind alle Dinge, die die Zeit zur Voraussetzung haben,

unwirklich. Es gibt also keine früheren Geburten noch zukünftige, noch sind wir jetzt verkörpert — noch kann der Tod wirklich sein. Weder kann es ein vergangenes Tun geben, dessen Früchte wir heute ernten, noch sind wir jetzt die Täter von Handlungen, deren Früchte von uns in Zukunft geerntet werden müßten. Dies ist die absolute, unverfälschte Wahrheit, wie sie von allen Weisen erfahren wurde — die aber nicht die relative Gültigkeit der Glaubensüberzeugungen anderer angreifen will.

Da auch der Raum Illusion ist, wird ebenfalls der Unterschied zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘ unwirklich — ohne den die Welt keine objektive Wirklichkeit sein kann. Damit werden aber auch alle die zahlreichen Begrenzungen, die stets zu uns zu gehören scheinen, als Täuschung aufgedeckt.

Da es kein „Außen“ gibt, kann es in diesem „Außen“ nicht nur keine unbelebten Gegenstände, sondern auch keine anderen Menschen geben. Wir haben gesehen, daß viele Argumente, die für die Wirklichkeit der Welt vorgebracht wurden, eine Vielzahl von Menschen voraussetzen, die sich im Raum befinden. Diese Vorstellung ist offensichtlich dem ‚Ich‘-Sinn entsprungen. Da der ‚Ich‘-Sinn vom Körper begrenzt ist, so kann das sehende ‚Ich‘ nicht umhin, sich in jedem Körper, den es erblickt, eine Person einzubilden, woraus sich wieder die Vorstellung eines ‚du‘ und ‚er‘ ergibt; diese Vorstellung ist aber Nichtwissen.

In den Worten des Weisen von Arunachala ausgedrückt: *„Erhebt sich das Empfinden ‚Ich bin der Körper‘, dann erhebt sich mit ihm die Vorstellung von ‚du‘ und ‚er‘. Entfällt jedoch das ‚Ich‘-Empfinden — infolge der Suche nach der Wahrheit, die dem ‚Ich‘ zugrunde liegt —, dann sinken mit ihm auch die Vorstellungen von „du“ und „er“ dahin. Das, was dann allein aufleuchtet, ist das wahre Selbst.“*

Die folgende Episode — dem Vishnu Purnā entnommen — ist

geeignet, die ganze Frage etwas aufzuhellen; Sri Ramana selbst hat auf sie verwiesen. Sie spielt zwischen dem Weisen Ribhu und dessen Schüler Nidagha. Nidagha hatte sich trotz hoher Begabung und ehrlichen Bemühens nicht bis zur letzten Wahrheit durchringen können und war schließlich zu seinem Alltag in die Stadt zurückgekehrt. Dort suchte ihn der Weise nach einiger Zeit verkleidet auf. Der Schüler erkannte den Meister nicht; er hielt ihn für einen Bauern, der schaulustig die Stadt besuchte.

Da kam gerade der König mit großem Gefolge vorüber, und der Weise erkundigte sich nach Sinn und Anlaß des Vorganges. Nidagha antwortete ihm: „Es ist unser König und sein Gefolge.“ — „Welches ist aber der Elefant und welches der König?“ — Der Schüler stutzte. „Der oben ist der König, der unten der Elefant.“ — Der vermeintliche Bauer aber schien noch nicht befriedigt. „Verzeiht“, sprach er, „aber ich verstehe euch immer noch nicht ganz. Bitte erklärt mir doch, was meint ihr mit ‚oben‘ und ‚unten‘?“

Nidagha erstaunte über die abgrundtiefe Dummheit des Bauern, hieß ihn sich bücken, sprang ihm ungeduldig und übermütig zugleich auf den Rücken und sprach: „Gib acht — jetzt bin ich oben wie der König, und du bist unten wie der Elefant.“ Bat der Weise: „Wenn ihr, wie ihr sagt, oben seid gleich dem Könige, und ich unten, gleich dem Elefanten, dann sagt mir bitte nur noch, was ihr unter ‚ich‘ und ‚du‘ versteht.“

Da sprang Nidagha schleunigst wieder herab, fiel dem Weisen zu Füßen und rief aus: „Ihr könnt nur Ribhu sein, mein heiliger Meister; denn niemand sonst besitzt eine so unfehlbare Kenntnis der tiefen Wahrheit der Nicht-Zweiheit.“ Der weise Ribhu aber bedeutete ihm, daß es eben diese Einsicht in die Nicht-Zweiheit gewesen sei, die ihm noch gefehlt habe, und ging wieder davon. So war Nidagha Schritt für Schritt herangeführt worden an die letzte Einsicht, daß der Unterschied zwi-

schen einem und dem andern Menschen unwirklich ist, und es nur ein wahres Selbst gibt. Individualität und Vielfalt der Seelen sind Täuschung, entsprossen dem Nichtwissen „Ich bin der Leib“. Und dieses Nichtwissen ist die einzige Wurzel alles Empfindens von Unterschieden. „Oben“ und „unten“ schienen dem Schüler dieser Geschichte nur deshalb noch wirklich zu sein, weil er sich mit einem Körper identifizierte und den Weisen mit einem andern; die Körper waren „oben“ und „unten“, nicht das Selbst, das alle Unterschiede hinter sich läßt.

Eine Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ ist nicht wirklicher als die zwischen „oben“ und „unten“; ohne sie aber gibt es keine Welt.

Dieses Nichtwissen ist es auch, das uns veranlaßt, den Geist für winzig klein zu halten und in einen Winkel des Körpers – das Gehirn – einzusperren. Dieser Aberglaube erschwert es uns, zu begreifen, wie diese weite Welt im Geist sein kann; wir finden eine solche Ansicht geradezu lächerlich. Der Weise von Arunachala aber sagt uns, daß unsere Anschauung eine Umkehrung der Wahrheit ist, daß der Geist das ungeheure Weite wäre, nicht die Welt: *„Der Erkennende ist immer größer als das Erkannte; der Seher größer als das Gesehene.“* Das, was erkannt wird, ist im Erkennenden, das, was geschaut wird, im Sehenden; die ungeheure Ausdehnung des Himmelsraumes ist im Geist, nicht draußen, weil der Geist überall ist und es für ihn kein „außen“ gibt. Auch das unendliche All, das dieser scheinbar äußere Himmelsraum enthält, befindet sich im Geist; selbst die großen Gottheiten*, die von den Frommen verehrt werden, und die diesen entsprechenden himmlischen Welten

* „Gottheiten“ sind die verschiedenen Göttergestalten, die von den Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse verehrt werden. All diese Gestalten sind geistige Bildnisse des Einen, Gestaltlosen. „Götter“ dagegen sind Himmelsbewohner, die etwa den Engeln der christlichen Vorstellung entsprechen. Deren Götterhimmel stellt eine andere Sphäre dar als der der „Gottheiten“.

sind nur im Geist vorhanden*; eine Gottheit, die als verschieden von ihrem Anbeter empfunden wird, ist nur relativ wirklich; die wahre Gottheit ist die Wirklichkeit, in der Anbeter und Angebetetes eins sind, da der Geist, der sie unterscheidet, dort nicht mehr mitspricht. Auf solche Weise ist alles, an was der Geist denkt, oder was er zu sehen glaubt – Körper, Sinnesobjekte, andere Körper, die er für andere Menschen hält, Himmel, Hölle und andere Regionen oder Welten –, alles ist innen, nicht außen. Die Wurzel dieses ganzen Aberglaubens ist der Ausgangsirrthum, der als gegeben annimmt, daß ein einzelner Körper das Selbst wäre und alles übrige Nichtselbst. Und wegen dieses Nichtwissens kommt es uns nicht einmal in den Sinn, die Richtigkeit dieser oder irgendeiner anderen Annahme anzuzweifeln, die dem Nichtwissen entstammt. Sind wir jedoch erst einmal zu der Tatsache erwacht, daß wir uns über die Wahrheit des Selbstes getäuscht haben – als wir die Illusion, der Körper wäre das Selbst, für wahr hielten –, dann wird es uns nicht schwer werden, wenigstens versuchsweise die Lehre anzunehmen, daß die Welt keine objektive Wirklichkeit ist.

Wir haben von den Weisen erfahren, daß die Welt unwirklich ist, weil sie nichts anderes ist als die fünf Arten der Sinneswahrnehmungen. Unter diesen nun ist eine, die besondere Beachtung verlangt; die „Gestalt“. Ohne die Sinneserfahrung von Formen würden wir dem Ur-Nichtwissen, dem „Ich“-Empfinden, nicht unterliegen; das Ich entsteht erst, wenn es Halt an einer Form – dem Körper – findet, indem es diese Gestalt mit dem Selbst verwechselt und so das wirkliche Selbst begrenzt. Daher wird die Frage, ob Gestalten wirklich wären, von den Weisen gesondert behandelt. Er bemerkt dazu:

„Wenn das ‚Ich-selbst‘ Gestalt hätte, dann hätten Gott und

* „Erkenne nur das als Brahman, was der Verstand nicht denken kann, was vielmehr den Verstand erst denken läßt – nicht aber das, was zu verehren ist.“ (Kena Upanishad I, 5.)

Welt sie auch. Ist aber das ‚Ich-selbst‘ gestaltlos, auf welche Weise und von wem werden dann Gestalten gesehen? Ist das Geschaute jemals verschieden von dem sehenden Auge? – Das Wirkliche ist eben das wirkliche Selbst. Es ist unendliches Bewußtsein, ohne Gestalt und ohne Welt.“

Der Weise selbst hat dies noch weiter erläutert:

„Wenn das, was sieht, das leibliche Auge ist, dann werden grobe Gestalten erblickt; wird dieses Auge durch Linsen unterstützt, dann sehen wir, daß sogar sonst unsichtbare Dinge Gestalt haben; ist der Geist das Auge, dann erblicken wir subtile Gestalten. Das schauende Auge und die geschauten Objekte sind also immer von gleicher Art; d. h. wenn das Auge selbst ‚Gestalt‘ ist, dann sieht es nichts als Gestalten. Aber weder das leibliche Auge noch der Geist besitzen e i g e n e Schaukraft; das w a h r e Auge ist das Selbst; und da dieses gestaltlos ist als das reine und unendliche Bewußtsein-an-sich, die Wirklichkeit, so sieht Es keine Gestalten.“

„Formen“ werden erst durch den Seh=Akt erschaffen.

Dem entnehmen wir, daß Gestalten nur als Folge des Ich-Sinnes, des Ur-Nichtwissens erscheinen.

Den, der sich immer noch der unausweichlichen Schlußfolgerung – daß die Welt keine objektive Wirklichkeit besitzt – entziehen möchte, erinnern die Weisen wiederum an die Traum-erfahrung. Sie hat uns gelehrt, daß Zweckdienlichkeit noch nicht Wirklichkeit beweist. Wenn wir jetzt erkennen wollen, wie die Vorstellung einer Außenwelt und einer Gegenständlichkeit täuschen können, dann kann uns dabei wieder der Traum nützlich werden.

Im Traum glauben wir fest daran, daß das Geschaute eine Außenwelt ist, zusammengesetzt aus Menschen und Dingen, ausgebreitet in Zeit und Raum, und im wesentlichen der Wachwelt ähnlich. Diese Vorstellung des „außer uns“ aber ist die eigentliche Ursache dessen, daß wir die Traumwelt für wirklich

halten; diese Überzeugung besteht genauso lange, wie der Traum andauert. Träumend hegen wir nicht den geringsten Zweifel, daß die Traumwelt außer uns und wirklich ist; werden wir infolge einer Außergewöhnlichkeit dennoch irre daran – etwa, wenn wir plötzlich fliegen können, oder jemand, den wir tot wissen, lebend auftritt –, und uns ein Verdacht kommt, das Ganze könnte nur geträumt sein, dann wird diese Ungewißheit irgendwie beseitigt und der Traum auch weiterhin für wirklich gehalten – bis wir erwachen. Tatsächlich hängt die ununterbrochene Fortdauer des Traumes davon ab, daß wir ihn für wirklich halten. Diese Illusion hält an, solange wir träumen. Erst wenn wir erwachen, können wir das Ganze als Traum erkennen: daß gar keine Außenwelt vorhanden war, sondern nur eine Bilderfolge im Geist, so lebendig, daß die Illusion von Außenwelt und Wirklichkeit entstand.

Hier dürfte auf den Unterschied hingewiesen werden, der darin liegt, daß wir aus dem Traum erwachen und so seine Unwirklichkeit erkennen können, daß unsere Wacherfahrungen jedoch ke i n Ende nehmen und wir somit keine Gelegenheit haben, deren Unrichtigkeit festzustellen. Die Weisen aber sagen uns, daß es aus diesem Traum, den wir Wachen nennen, ein Erwachen g i b t, und daß d a n n der Traum zu Ende sein wird. Diese Seite der Frage wird später, gelegentlich der Behandlung der drei Stadien persönlicher Erfahrung, erörtert werden. An dieser Stelle geht es nur um die Täuschung im Empfinden einer Außenwelt, die Ursache des Empfindens einer Wirklichkeit ist. Wer dieser Schlußfolgerung gegenüber Bedenken äußert, muß uns einen unfehlbaren Kunstgriff nennen können, durch den wir die Traumnatur unserer Träume entlarven können, w ä h r e n d w i r t r ä u m e n. Gäbe es solch einen Kunstgriff, dann könnte er uns die Traumnatur unseres Wachens ebenso aufdecken. Wenden wir uns, ob träumend oder wachend, von der Welt ab und versuchen wir, d e n i n u n s z u

finden, der die Welt sieht, dann entschwinden dieser Seher und seine Welt gleichzeitig, und zurück bleibt nur das Selbst.

Diese und andere Betrachtungen machen es uns leicht, die von den Weisen vertretene Anschauung zu teilen, daß die Welt keine objektive Wirklichkeit ist und kein eigenes Sein besitzt. Es gibt nur ein einziges Ding, das ein solches Sein besitzt: das wirkliche Selbst – wie wir später sehen werden.

Wenn demnach die Welt nichts anderes ist als der Geist, dann hängt ihre Wahrheit von der seinen ab, und wir müssen jetzt prüfen, ob der Geist, dieser Schöpfer der Welt in Wachen und Traum, selbst wirklich ist.

Sri Ramana weist darauf hin, daß der Geist unzusammenhängend ist. Er geht gemeinsam mit einer fertigen Welt auf und geht mit ihr unter, wie wir bereits gesehen haben; im traumlosen Tiefschlaf gibt es weder Geist noch Welt. Gemessen am Maßstab der Wirklichkeit, wie ihn die Weisen bestimmt haben, ist der Geist unwirklich.

Der Weise von Arunachala stellt fest, daß der Geist nichts anderes ist als der Strom der Gedanken, der über das Bewußtsein-an-sich dahinfließt. Der erste all dieser Gedanken heißt: „Ich bin dieser Leib.“ Er ist falsch; da er aber für wahr gehalten wird, können sich aus ihm weitere Gedanken erheben. So ist also der Geist ein unmittelbarer Schößling des Ur-Nichtwissens und daher unwirklich.

Daraus erhellt, daß weder wir der Geist sind, noch der Geist das wahre Selbst sein kann. Denn im Schlaf existiert der Geist nicht, während wir weiterexistieren; das Selbst aber existiert auch jenseits der drei uns geläufigen Zustände: Wachen, Traum und Tiefschlaf.

Wir haben keineswegs alle Einwände erschöpft, die von denen erhoben werden können, die hartnäckig an die Wirklichkeit der Welt glauben. Die Einwände, die der Ich-Geist immer wieder erheben wird, wenn man ihn dazu ermutigt, werden

natürlich nie ein Ende finden. Den Grund, aus dem der Geist so unermüdlich Schwierigkeiten schafft, haben wir bereits erwähnt. Der Weise von Arunachala hat uns gezeigt, wie man mit einem unruhigen Geist umgeht, wenn er auf diese oder jene Weise lästig wird.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also dieses: Um unsere wahre Natur als wirkliches Selbst entdecken zu können, müssen wir uns von dem Aberglauben freimachen, daß die Welt wirklich wäre. Es ist nicht nötig, daß wir uns an die entgegengesetzte Überzeugung binden, daß die Welt unwirklich wäre. Können wir jedoch unsere jetzige Ansicht von der Wirklichkeit der Welt nicht anders aufgeben, als indem wir die entgegengesetzte an deren Stelle setzen, dann ist das immer noch richtiger, wenn es auch nicht genau zutrifft, wie schon erwähnt wurde. Die Texte der Advaita-Überlieferung verlangen von uns, wenn möglich, einen mittleren Kurs zu steuern; sie erinnern uns daran, daß die Welt – philosophisch genau ausgedrückt – „nicht als wahr oder unwahr bestimmbar“ (*anirvachaniya*) ist; und die Weisen bestätigen es.

Wir können einfach die Welt beiseiteschieben und aufhören, an sie zu denken, in der Überzeugung, daß die Wahrheit nur verwirklicht werden kann durch eine vollständige und endgültige Vernichtung des Ur-Nichtwissens vermöge der Offenbarung des wirklichen Selbstes, dem Ziel unserer Suche; können wir das nicht, dann müssen wir den Griff des Nichtwissens lockern, indem wir daran denken, daß die Welt aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine Phantasie unseres irrenden Geistes ist, etwa wie die, die Lewis Carroll in „Alice im Wunderland“ beschrieben hat. Auch dort hält die kleine Heldin die Wunderwelt, die sie sieht, für wirklich bis ganz zum Schluß; dann erst erkennt sie jene Welt als Schein, und daß deren Männer, Frauen und Tiere nur ein Bündel Spielkarten waren. So

mag auch der Befreite schließlich diese so solide scheinende Welt nur als ein Gedankenbündel erkennen.

Um es noch einmal zu betonen: Die Weisen versuchen nicht, einen neuen, eigenen Glauben aufzurichten, sondern nur, den Schüler aus dem Griff der Anschauungen zu befreien, die die Suche behindern.

Die Methode dazu, wie sie hier entwickelt wird — den Geist von der Welt abzuziehen durch ein versuchsweises Annehmen der Ansicht, sie wäre nur ein Gedankenbündel —, ist „subjektiver Idealismus“ genannt worden, weil sie eine entfernte Ähnlichkeit mit der Weltanschauung Berkeleys besitzt. Unser Idealismus jedoch, wenn wir ihn einmal so nennen wollen, ist lediglich Hilfsmittel für die Suche nach dem Selbst. Er wird niemandem zur Annahme empfohlen, der nicht die unmittelbare Offenbarung des wahren Selbstes erleben will. Er unterscheidet sich also darin vom bloßen Idealismus Berkeleys, daß er ganz und gar bezogen ist auf die einzigartige Lehre der Weisen, daß dem Schein ein transzendentes, wirkliches Selbst zugrunde liegt. Es wird nicht behauptet, daß dies die beste aller möglichen Methoden für alle Suchenden wäre. Eine Methode ist besser oder schlechter als eine andere nur in Beziehung auf einen bestimmten Menschen, nicht allgemein genommen.

Es stimmt also, daß dies nicht die einzige Methode ist, sich der Gebundenheit zu entziehen; diejenigen, denen sie nicht paßt, können dem Pfade der Hingabe folgen, der später behandelt werden wird. Ihnen darf die Welt als wirklich gelten, da die Wirklichkeit — Gott genannt — deren materielle und bewirkende Ursache ist. Darum braucht noch kein innerer Widerspruch zwischen den beiden Lehren zu bestehen; eine Lehre muß stets dem Lernenden angepaßt sein, wie der Weise uns oft gesagt hat.

SECHSTES KAPITEL

DIE SEELE

Bisher haben wir das Wesen der Sinnesobjekte betrachtet, zusammen mit dem Geist, in dem und durch den sie erscheinen. Es müssen aber noch zwei andere Themen behandelt werden: die individuelle Seele und Gott. Wir werden zunächst die Seele prüfen.

Im Laufe des Lebens haben wir uns gewisse Ansichten über die Seele gebildet; wir wollen sehen, wieweit diese stichhaltig sind. Die meisten von uns glauben, daß es eine Seele gibt, die die Sinnesobjekte wahrnimmt, von denen die Außenwelt gebildet wird, und die Gedanken denkt, die im Geist aufsteigen. Wir halten auch die Tatsache für gegeben, daß in jedem einzelnen Körper eine besondere Seele wohnt. Diese „Seele“ halten wir für unser Ich-selbst. Und da dieses Ich-selbst von dem einzelnen Leibe und dem mit diesem verbundenen Geist begrenzt ist, halten wir es für endlich. Wenn wir „ich“ sagen, dann meinen wir dieses kleine „Selbst“. Wir glauben auch, daß „wir“ — nämlich diese kleinen „Selbste“ — gebunden sind, da wir den Gesetzen von Zeit, Raum und Ursächlichkeit unterliegen. Einige von uns sind auch überzeugt, daß dieses kleine „Selbst“ frei werden kann, wenn wir auch nicht alle das gleiche unter „Freiheit“ verstehen werden. Und sehr viele glauben, daß dieses „Selbst“ eine Folge von Körpern annimmt, und zwar nicht freiwillig, sondern unter dem Wirkungszwang vergangenen Tuns. Ferner gibt es das fast weltgültige Dogma, daß die Seelen von Gott verschieden wären. Einige wenige Menschen glauben, daß diese Trennung fallen wird, wenn die Freiheit erreicht ist; alle ändern aber glauben, daß die Trennung ewig ist und die Seele für immer und ewig von Gott getrennt bleiben

wird. Und keiner zweifelt an der Wirklichkeit von Zeit und Raum noch an der Wirklichkeit dieser und anderer Welten.

Alle setzen voraus, daß der Geist das „Selbst“ ist, wenn diese Voraussetzung auch oft unterbewußt bleibt. Eine nicht geringe Anzahl von Menschen behauptet zwar zu wissen, daß es ein vom Geist unterschiedenes „Selbst“ gibt; unterbewußt aber halten auch sie dieses „Selbst“ für eine Art Geist und schreiben ihm viele dem Geist eigentümliche Eigenheiten zu.

Hätten diese Gläubigen im wesentlichen recht, dann würde daraus folgen, daß das „Selbst“ eine Person ist, d. h. ein Einzelwesen. So lassen sich alle Fragen, die sich um das „Selbst“ drehen, auf die eine zurückführen: „Ist das ‚Selbst‘ ein Einzelwesen, eine Person?“ Wenn es das nicht ist, dann gibt es keine Seele, kein Individuum, das die Welt wahrnimmt und die Folgen vergangenen Handelns genießt oder erleidet.

Ob dieses „persönliche Wesen“ wirklich ist oder nicht, geht aus den Schriften des Weisen von Arunachala hervor. Dort heißt es:

„Der Körper, der an sich leblos ist, sagt nicht ‚ich‘; das wirkliche Bewußtsein=an=sich kennt keinen Auf- oder Untergang. Doch zwischen diesen beiden erhebt sich ein unechtes Wesen, ein Ich, das die Größe und Gestalt des Körpers annimmt; dieses ‚Ich=selbst‘ ist der Geist, ein Knoten zwischen dem Bewußtsein und dem Leblosen (Körper); dieses ist das ‚bedingte Sein‘, das ‚Ego‘, die ‚Bindung‘ und der ‚subtile Leib‘; dieses ist das wirkliche Wesen der (sogenannten) Seele.“

Der Weise sagt hier, daß das Bewußtsein=an=sich über die Zeit hinausreicht und daher weder auf- noch untergeht. Es ist gleich der Sonne, die — auf den Erdplaneten bezogen — sich nicht bewegt; wenn wir von Sonnenauf- und =untergang reden, meinen wir die Erdbewegung. So erstrahlt auch die Wirklichkeit beständig; Auf- und Untergang des Ich werden ihr nur zugeschrieben. Das „Ich“=Empfinden ist unzusammenhängend; es

geht auf und unter. Und getrennt vom Ich-Sinn gibt es keine individuelle Seele. Sie lebt während des Wachens und im Traum und geht im Tiefschlaf unter. So darf also dieses kleine „Ich=selbst“ nicht mit der Wirklichkeit identifiziert werden. Wir können es jedoch auch nicht dem leblosen Körper gleichsetzen. Was ist es aber dann?

Der Weise nennt es hier ein „unechtes“ Wesen, ein Hirn=gespinnst, gemischt aus dem Licht des Bewußtseins=an=sich und dem Körper. Diese beiden äußerst verschiedenen Elemente werden miteinander vermengt; das Ergebnis ist ein widersinniges Wesen, das individuelle Seele genannt wird und sagt: „Ich bin so und so.“ Da es mit dem Licht des Bewußtseins=an=sich verbunden ist, scheint es bewußt zu sein; gleichzeitig ist es aber auch vom Körper nicht zu unterscheiden, der kein eigenes Bewußtsein besitzt. Wegen der beiden unvereinbaren Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, wird es als der Knoten zwischen dem Wirklichen — dem Selbst — und dem Körper bezeichnet. Deshalb also wird das kleine „Selbst“ als Ich-Sinn offenbar, der die Form des Gedankens „Ich bin der Körper“ annimmt. Der auf solche Weise als „selbst“ identifizierte Körper ist nicht immer der physische Leib; manchmal nimmt auch der Geist diesen Platz ein, der ja nur ein Körper subtilerer Art ist; dann bleibt das Empfinden der Selbstheit zeitweilig auf ihn beschränkt.

Nun ist der Gedanke „Ich bin dieser Leib“ der Ur-Gedanke. Er gleicht der Schnur, auf die alle anderen Gedanken aufgereiht werden. Aus diesem Grunde ist das Ich auch vom Geist nicht zu unterscheiden. Tatsächlich ist der Geist nur eine erweiterte Form des Ich. Daraus folgert Sri Ramana, daß der Geist und der subtile Leib das gleiche ist wie dieses unechte kleine „Selbst“, das wir „Ich“ nennen.

Die sogenannte Seele ist also nichts als das Ich, entstanden aus der Vermengung zweier heterogener Elemente, die niemals

wirklich verschmelzen können, weil das eine davon — der Leib — als bloßes geistiges Bild kein wirkliches Sein besitzt. Eine wirkliche Verschmelzung zwischen ihnen wäre nur möglich, wenn beide Elemente wirklich wären. Der Weise von Arunachala vergleicht diese Verbindung einer Ehe, die ein Junggeselle im Traum schließt: Der Bräutigam ist wirklich, die Braut aber nicht; erwacht der Träumer, dann erkennt er, daß er noch genauso Junggeselle ist, wie zuvor. Das wahre Selbst, das Wirklichkeit ist, wurde somit nicht tatsächlich begrenzt; Es wurde niemals zur Seele oder zum kleinen „Selbst“; Es wurde nicht wirklich dem Körper verbunden. Daraus geht also klar hervor, daß die individuelle Seele kein wirkliches Sein besitzt. Alle Probleme, die sich auf sie beziehen, sind ohne Bedeutung, da sie die Existenz einer Seele irrtümlich voraussetzen. Es gibt nur ein wahres Selbst, das „Reine Bewußtsein“, das alles Zeitliche überschreitet. Wir werden später sehen, weshalb Es als Bewußtsein bezeichnet wird und nicht als „bewußt“; dabei wird sich auch der grundsätzliche Bedeutungsunterschied zwischen diesen Bezeichnungen herausstellen.

Da nun der Geist kein von diesem unechten Wesen, dem Ich, getrenntes Sein besitzt, so folgt daraus, daß alle Schöpfungen dieses Geistes, einschließlich des Nichtwissens und des Gebundenseins, ebenso das dadurch bedingte Dasein, das aus Freude und Leid besteht — wir nennen es „Leben“ —, daß alle diese nur Nachkommen des Ich sind und an dessen Unwirklichkeit teilhaben. Daß auch das Nichtwissen unwirklich ist, wird sich später zeigen.

Diese Lehre erweist sich als einwandfrei, wenn wir die Tatsachen vorurteilslos betrachten. Auch bei sorgfältigster Analyse unserer gesamten vergangenen Erfahrungen werden wir keinen Beweis für eine Seele finden, die vom Ich verschieden wäre. Und gerade das Ich ist das Ur-Nichtwissen, dessen Anerkennung Ausgangspunkt unserer Untersuchung ist. Hier wird

nur gezeigt, daß es ein Wesen ist, das wir uns ein-bilden; eine Mischung aus zwei Elementen, die sich nicht mischen lassen. So gründet sich also dieses ganze bedingte Dasein, das wir Leben nennen, auf einen Irrtum, den Irrtum von der individuellen Seele. Und es ist nur natürlich, daß infolgedessen auch dieses Leben voller Irrtümer und daher voller Enttäuschungen ist. Vielleicht ist diese Lehre schwer zu begreifen; sie gibt jedoch die grundlegende Wahrheit der alten Überlieferung wieder.

Die alte Überlieferung richtig zu verstehen ist nicht möglich, ohne diese Lehre zu berücksichtigen. So lange an der Überzeugung vom Vorhandensein einer Individualität festgehalten wird, muß sich alles philosophische Forschen als fruchtlos erweisen; denn es kann uns nicht aus dem Ur-Nichtwissen herausführen. Auch der Weise Sri Shankara spricht das unumwunden aus:

„Der Anschein einer Individualität und eines bedingten Seins des Selbstes besteht nur so lange, wie das wahre Selbst mit dem Geiste identifiziert wird. In Wirklichkeit gibt es nicht so etwas wie eine individuelle Seele, die verschieden von jenem unechten Wesen wäre, das sich der Geist einbildet. Studieren wir den Vedānta, dann finden wir nirgends eine bewußte Wesenheit mit eigenem Sein, die getrennt wäre vom Höchsten Wesen, das ewig-frei und all-erkennend ist, und von dem die heiligen Texte sagen: ‚Es gibt keinen Sehenden, keinen Hörenden, keinen Denkenden noch Erkennenden getrennt von diesem Wesen‘; — ‚Es gibt niemanden, der sieht, hört, denkt oder erkennt außer Ihm‘; — ‚Du bist Das‘; — ‚Ich bin die Wirklichkeit.‘ Diese und hundert andere Schriftstellen sind uns Gewähr.“*

Das Ich-Empfinden ist also der einzige Ursprung all unserer Lebenserfahrungen; was sie sind, sind sie eben wegen dieses Ich-Sinnes. Wir sagen „Ich bin so und so“; „Ich tue das und das“; „Ich bin glücklich“; „Ich bin elend“ usw. In jedem einzelnen Gedanken finden wir dieses „Ich bin“; es ist tatsächlich

* Stehe Kommentar zu den Brahmasutras II, III 30.

der gemeinsame Faktor aller Gedanken ohne Ausnahme. Kein Gedanke steigt auf, der nicht dieses „Ich bin“ enthielte.

Dieses „Ich bin“ aber gehört nicht dem Geiste an, wie wir vom Weisen von Arunachala und aus den Upanishaden wissen. Wir erfahren, daß dieses „Ich bin“ das Licht des wahren Selbstes ist. Und da dieses Selbst unendlich und uneingeschränkt ist, so ist auch dieses „Ich bin“ nicht wirklich das kleine Etwas, für das wir es gewöhnlich halten. Wir halten es aber nur deshalb für begrenzt, unvollkommen und auf das Rad aus Lust und Leid geflochten, weil wir zwischen dem Element der Wirklichkeit und dem des Irrtums in diesem „Ich“ nicht unterscheiden. Demnach müßte uns jetzt klar sein, daß das, was das wahre Selbst verbirgt, nur das individuelle Ich ist, das wir irrtümlich für dessen Nennwert halten.

Genau dieses war auch das Wesentliche in der Lehre des Weisen Gautama, den wir als den Buddha kennen. Als er einst nach der Unsterblichkeit der Seele gefragt wurde, antwortete er:

„Die Seele, um deren Weiterleben du so besorgt bist, existiert nicht einmal jetzt; sie ist unwirklich.“

Das bezog sich auf die individuelle Seele, deren Vorhandensein der Frager voraussetzte; da sie nicht wirklich existiert, so beruhte die Frage auf einem Irrtum; der Buddha wollte mit seiner Antwort keineswegs die Existenz des wahren Selbstes verneinen. Der Frager mißverstand jedoch den Sinn und verbreitete, der Buddha habe ihm gesagt, es gäbe überhaupt kein „Selbst“. Er hätte weiterfragen müssen: „Gibt es denn ein wahres Selbst, und wenn es das gibt, wie ist sein wahres Wesen?“ Das tat er nicht, sondern ging davon, und der Buddha mußte feststellen, daß er den Glauben dieses Mannes erschüttert hatte, ohne ihn zu erleuchten. Die Tatsache ist also bemerkenswert, daß Fragen, die auf falschen Voraussetzungen beruhen, nicht durch ein schlichtes „Ja“ oder „Nein“

beantwortet werden können; beides würde notgedrungen falsch sein.

Da die individuelle Seele unwirklich ist, so folgt daraus, daß es niemanden gibt, der die Welt wahrnimmt. Das mag überraschend klingen, darf es aber nicht sein. Der Seher und das Gesehene sind unzertrennlich; sie sind wie die beiden Enden eines einzelnen Stockes. Ein Stock hat immer zwei Enden, und so umschließt jede Wahrnehmung die zwei: den Sehenden und das Gesehene. Seher, Gesehenes und das Sehen selbst bilden eine Dreieinheit, deren wesentliches Element das Sehen ist, das durch das Licht des Bewußtseins-an-sich möglich wird; durch dieses Licht werden der Seher und das Gesehene erst offenbar. Es ist unmöglich, dem Seher Wirklichkeit zuzugestehen, und sie dem Gesehenen zu verweigern. Pflichten wir der Ansicht bei, daß das Gesehene, nämlich die Welt, in irgendeinem Sinne unwirklich ist, dann müssen wir auch zugeben, daß der, der die Welt sieht, in gleichem Sinne und gleichem Umfange unwirklich ist. Der Sehende ist tatsächlich ein wesentlicher Bestandteil der Welt; im Wachen und im Traum bilden der Schauende und das Geschaute ein einziges Ganzes, das zusammen erscheint und verschwindet.

Sri Ramana erläutert das unechte Wesen des Ich — der individuellen Seele — mit Hilfe eines Gleichnisses. Gelegentlich einer Hochzeitsfeier erschien ein ganz Fremder als Gast, der vorgab, ein guter Freund des Bräutigams zu sein. Die Gastgeber — die Familie der Braut — glaubten ihm zunächst und ehrten ihn gebührend. Nach einer Weile aber erhob sich doch Verdacht gegen ihn; man befragte einander, wer er wohl sein könnte, und mit welchem Recht er anwesend wäre. Der Schwindler bemerkte, was vorging, ahnte seine Entlarvung und die Behandlung, die ihm zuteil werden würde, wenn er bliebe; darum verschwand er stillschweigend. Genau wie der Schwindler in diesem Gleichnis macht es das persönliche Ich. Es ist weder das

wahre Selbst noch der Körper. So lange nicht nachgeforscht wird, beharrt es und genießt das Ansehen des wahren Selbstes; wird aber nachgeforscht, wird die Suche nach dem w a h r e n Selbst aufgenommen und durchgeführt, dann verschwindet es spurlos. Es geschieht genau das, was der Weise von Arunachala in die Worte faßt:

„Dieses Ich, das nur ein Gespenst ohne Eigengestalt ist, entsteht, indem es Gestalt annimmt; es wächst erheblich an Kräften, indem es an der Gestalt festhält und die Sinnesobjekte genießt; sucht man aber seine Wahrheit zu ergründen, dann läuft es davon.“

Diese Lehre will sorgfältig durchdacht sein. Im Schlaf gibt es kein Ich, nur im Wachen und Traum. In beiden Zuständen offenbart es sich, indem es einen Körper annimmt und dann behauptet: „Ich bin dieser Körper.“ Das heißt also: Es entsteht die Wahrnehmung vom Vorhandensein eines Körpers, und gleichzeitig damit steigt der Gedanke auf: „Dieser Körper bin Ich.“ Der Körper wird damit für das „Selbst“ gehalten oder für den Aufenthaltsort des „Selbstes“, und alle anderen Körper und Dinge, die gleichzeitig wahrgenommen werden, als nicht-selbst angesehen. Kommt es wieder zum traumlosen Tiefschlaf, dann verschwinden beide, Körper und Ich=Empfinden, und mit ihnen auch die Welt. So ist das Ich also einfach das Nichtwissen, das das wahre Selbst mit einem einzelnen Leibe aus einer Vielzahl von Körpern begrenzt, die im übrigen alle seine eigene Schöpfung sind; das Ich teilt diese seine selbstgeschaffene Welt in zwei Teile, ein „Selbst“ und ein „Nicht-selbst“, von denen der erste sehr klein, der andere sehr groß ist. Daraus entsteht der Zwillingsbegriff „ich“ und „mein“, der das Wesen des Gebundenseins ausmacht.

Gebundensein entspringt der irrtümlichen Begrenzung des „Selbstes“ auf einen einzelnen Körper. Daraus ergibt sich offensichtlich, daß es kein Gebundensein gibt außer für das

Ich, und die Lehre der Weisen wird selbstverständlich: daß das wahre Selbst ewig frei ist, niemals an das Nichtwissen gebunden oder ihm unterworfen war und nicht erst befreit zu werden braucht. Der Weise, der sich nicht verschieden vom wahren Selbst in dessen letzter Reinheit und Vollkommenheit empfindet, weiß nichts von Gebundensein; er weiß nicht einmal etwas von einem früheren Gebunden-gewesen-sein, da er auch die Zeit überschritten hat. Gebundensein ist genau so ein Gedanke wie alle andern, wenn ihm auch ein gewisser Wert anhaftet, weil er kluge Menschen zum Nachdenken veranlaßt, das sie schließlich – in der Suche nach dem Selbst – zu der Erfahrung führt, daß es kein Gebundensein gibt. Da jedoch das Empfinden des Gebundenseins dem Ich-Sinn selbst innewohnt, kann es nicht aufhören, so lange das Ich selbst lebt. So ergibt sich das merkwürdige Resultat, daß das Ich selbst Gebundensein ist und gleichzeitig daran leidet. Daraus folgt wiederum, daß das Ich auf ewig von der Seligkeit der Befreiung ausgeschlossen ist. Wie könnte G e b u n d e n h e i t jemals f r e i w e r d e n ? Im übrigen kann im Zustand der Großen Befreiung nur überleben, was uneingeschränkt wirklich ist, und das Ich ist unwirklich. Diejenigen, die sich eine Große Befreiung ohne Verlust der Individualität erhoffen, sind dazu verurteilt, enttäuscht zu werden. In Wirklichkeit sind die seligen Regionen, die sie zu gewinnen hoffen und in denen sie ihre Individualität behalten müßten, ebenso unwirklich wie d i e s e Welt.

Was über das Gebundensein gesagt wurde, gilt ebenso für das Nichtwissen, da auch dieses mit dem Ich identisch ist und getrennt von ihm kein Sein besitzt.

Allen stillschweigenden Folgerungen, die sich daraus ergeben, müssen wir die eine Tatsache entnehmen, daß das Ich der Ursprung alles Übels ist, das dem Leben anhaftet. Den meisten Suchenden aber ist das Ich teuer wie das Leben selbst, weil sie glauben, sie wären es „selbst“, und es darum nicht verlieren

möchten. Sie wollen lieber alle Lebensübel leiden, als ohne das Ich glücklich sein. So entstehen Probleme, die die Unsterblichkeit dieser nicht-seienden Seele und ihr Weiterleben in der Großen Befreiung voraussetzen. Sie bestehen nicht mehr, wenn die Lehre begriffen ist.

Eines dieser Probleme ist folgendes. Es gibt die vedantische Lehre „Das bist Du“. Früher wurde diese Lehre geheimgehalten und nur erprobten Schülern mitgeteilt; auf diese Weise wurde schweres Unheil verhütet, das sich aus einem Mißverständnis ergeben konnte. Heute ist die heilige Überlieferung allen zugänglich; die Folgen sind aber durchaus unerfreulich. Denn je erhabener die Lehre, um so größer das Übel, das aus ihrer falschen Anwendung entstehen kann. Der unfähige Leser der heiligen Schriften entnimmt ihnen, daß es das Ich mit allen seinen Lastern wäre, das dort als unendlich, allmächtig und über Recht und Unrecht erhaben bezeichnet wird – und er kann nicht aufgeklärt werden. Der Fähigere wird durch die Lehre verwirrt, weil ihm die Wahrheit noch nicht deutlich und lebendig ist, daß es gar keine Individualität gibt. Er nimmt als Sinn der heiligen Texte, daß die individuelle Seele Gott wäre – oder was es sonst an unendlich Großem geben möge. Er bezweifelt jedoch diese Lehre, weil sie in dem Sinne, den er ihr unterlegt, nicht nur absurd, sondern geradezu gotteslästerlich wäre. Und er hat damit recht; sogar weit mehr recht als jene anderen, die sich die Lehre zu eigen machen – und sie falsch auslegen. Der fähigere Leser hat das instinktive Gefühl, daß hier irgend etwas falsch sein muß. Zweifel bestürmen ihn, und er bemüht sich um deren Klärung.

Ein solcher Mann besuchte auch einmal den Weisen von Arunachala mit der Frage: „Wenn ich ewig vollkommen bin, wieso bin ich dann nichtwissend?“

Der Weise antwortete: „Wer ist es, der nichtwissend ist? – Das wahre Selbst beklagt sich nicht über Nichtwissen. Es ist das

Ich in dir. Das Ich ist es auch, das Fragen stellt; das Selbst fragt nicht. Und dieses Ich ist weder der Körper, noch das wahre Selbst, sondern ein Etwas, das zwischen den beiden aufsteigt. Im Schlaf gab es kein Ich; du hattest währenddessen kein Empfinden von Unvollkommenheit oder Nichtwissen. Somit ist das Ich selbst Unvollkommenheit oder Nichtwissen. Wenn du die Wahrheit des Ich zu ergründen suchst und dabei das wahre Selbst findest, dann wirst du entdecken, daß es gar kein Nichtwissen gibt.“

Der Weise meinte damit, daß das Ich erlischt, wenn das wahre Selbst gefunden wird, und daß das Nichtwissen, über das der Frager klagte, sich gleichzeitig mit dem Ich auflöst.

Die wirkliche Bedeutung des heiligen Wortes „Das bist Du“ gibt der Weise von Arunachala im *Guru=Ramana=Vachana=Mala*.

„Du bist weder der Körper, noch die Sinne, noch der Geist, noch die Lebenskraft, noch das Ich. Du bist Das, was aufstrahlt als das reine ‚Ich bin‘, wenn durch die Abkehr von der Erbsünde, die eben auf der Anschauung einer Selbstheit beruht, und durch die Suche nach dem wahren Selbst der (endliche) Geist im ‚Herzen‘ vollkommen vernichtet und die Welt nicht mehr wahrgenommen wird.“

Beiläufig muß bemerkt werden, daß das Ich auch die Ursache jenes Glaubenseifers ist, der Fanatismus und Intoleranz und die Neigung zu nichtigen oder selbst giftigen Streitigkeiten hervorruft. Der religiöse Mensch ist nicht weniger ich-geplagt als ein angenehmerer Bruder, der Skeptiker. Dieser letzte ist gleichgültig und wird daher wenigstens nicht unangenehm. Der Religiöse dagegen ist selten im Gleichgewicht, weil er so viele Leute sieht, die etwas anderes glauben als er selbst. Inbrünstig ersehnt er eine Zeit, in der alle Menschen eines Glaubens sein werden, kann aber dabei den Gedanken nicht ertragen, daß dieser

* Sri Ramana Maharishit erklärt die Erbsünde, den aus der christlichen Glaubenslehre bekannten Begriff, für identisch mit dem Ich-Sinn.

Glaube sich auch nur im geringsten von dem eigenen unterscheiden könnte; lieber sieht er dann schon andere Leute ganz ohne Glauben, als daß sie einem folgen, der nicht der seine ist. Je religiöser ein Mensch ist, um so unfreundlicher pflegt er zu denen zu sein, die religiös anderer Meinung sind als er. Und erlangt er gar politische Macht, dann wird er alle anderen Glaubensbekenntnisse verfolgen. Daher ist religiöse Überzeugung an sich noch kein Feind des Ich.

Zwar glaubt der religiöse Mensch stets, sein Bekehrungseifer wäre eine Tugend. Das ist er aber durchaus nicht, sondern das genaue Gegenteil, da dieser Eifer dem Ich-Sinn entspringt. Der Eiferer denkt nicht: „Dieser Glaube scheint wahr und gut zu sein; so will ich ihm folgen, bis ich einen besseren finde“, sondern seine innere Haltung besagt: „Dies ist *m e i n* Glaube, daher kann er allein richtig sein, und es ist Pflicht aller, sich zu ihm zu bekennen.“ So ist seine Zuneigung zum eigenen Glauben ich-verhaftet; daraus fließt Gift in seine Verurteilung anderer Überzeugungen. Das bloße Vorhandensein dieser anderen kränkt ihn schon. Seine Einstellung ist: „Rechter Glaube ist *m e i n* Glaube, Irrglaube der der anderen.“ So kommt es dazu, daß manch einer eine größere Abneigung gegen die hegt, deren Überzeugung nur geringfügig von der seinen abweicht, als gegen ganz Ungläubige oder Angehörige einer ganz andersartigen Religion.

Der Weise von Arunachala gibt dem in den Worten Ausdruck:

„Wer noch nicht den Zustand vollkommenen Einsseins mit der Wirklichkeit erreicht hat — diesen Natürlichen Zustand, in dem die Wirklichkeit in den Herzen aller Geschöpfe ewig leuchtet als das wahre Selbst —, der verwickelt sich in Streitigkeiten wie ‚Es gibt etwas Wirkliches —‘ — ‚Nein!‘ — ‚Dieses Etwas besitzt Gestalt —‘ — ‚Nein!‘ — ‚Es ist eines!‘ — ‚Es ist zwiefach!‘ — ‚Es ist weder das eine noch das andere!‘“

Der Weise besitzt kein „eigenes“ Glaubensbekenntnis, weil er „ohne Ich“ ist. Wie der Fall auch liegen mag: Immer ist das Ich der Gläubige oder der Ungläubige. Die Ich-verhafteten bilden zwei große Abteilungen. Die einen behaupten eine Wirklichkeit, die den wechselnden Phasen der Welt zugrundeliege, und schließen den dreifachen Schein — Seele, Sinneswelt und Gott — darin ein; die Gegner lehnen das Ganze ab. Die Bejahenden zerfallen wieder in zahlreiche Unterabteilungen, da sie sich im Hinblick auf das Wesen der Wirklichkeit voneinander unterscheiden. Die Hauptunterschiede mögen hier erwähnt werden. Im Vordergrund steht der Glaubensstreit über die Wirklichkeit der Form. Manche beharren bei der Behauptung, die Erste Ursache habe Gestalt, was andere natürlich bestreiten. Als nächstes folgt die Meinungsverschiedenheit über die Einzigkeit oder die Mannigfaltigkeit jener Ersten Ursache.

Die einen behaupten, daß die Erste Ursache Eins sei und das All in Ihr aufscheine, so daß Sie also beides wäre, materielle und bewirkende Ursache; andere lehnen diese Anschauung ab und behaupten, die Erste Ursache wäre Gott, der ewig von den Seelen unterschieden sei. Noch andere wollen, daß Gott und die Seelen weder identisch noch unterschieden sind. Wir erwähnen auch die an die Einheit Glaubenden unter diesen Streitenden, weil diese Lehre, obgleich durchaus wahr, nicht als bloßer Glaubenssatz behandelt werden darf, sondern Antriebsseinsoll zum Bemühen um die tatsächliche Erfahrung der Wirklichkeit; wer also die Suche ablehnt, durch die diese Erfahrung gewonnen wird, ist nicht besser als die anderen: Alle sind dem Ich gleich untertan und einverstanden damit, es zu bleiben. In Wahrheit ist nur die Erfahrung des Selbstes wirklich, nicht Glaubensmeinungen, die sich mit Ihm beschäftigen und Es damit zu einem Gegenstand des Denkens machen. Rein theoretisches

Wissen über das Selbst – und sei es der heiligen Überlieferung entnommen – ist Nichtwissen genauso wie die Dogmen der Gläubigen.

Die Worte des Weisen von Arunachala besagen, daß die Wirklichkeit den Geist überschreitet, während Glaubensbekenntnisse rein intellektueller Natur sind. Daher kann auch kein Glaubensbekenntnis die Wirklichkeit getreu wiedergeben. Weder ist die Wirklichkeit in den Bekenntnissen, noch in den Schriften, in denen diese dargelegt werden. Der Gläubige ist und bleibt das Ich, dessen Wesen es ist, die Wahrheit zu verbergen oder zu entstellen. „Ich glaube“, sagte der Gläubige. Ihm antwortet der Weise:

„Finde die Wahrheit des Ich, dieses ‚Gläubigen‘, heraus, dann wirst du die Wahrheit erkennen, die die Grenzen des Geistes überschreitet und deshalb nicht in einem Glaubensbekenntnis eingeschlossen sein kann . . .“

Wir sehen also, daß das Ich der ursprüngliche Same all dieser Mannigfaltigkeit ist – nicht nur der Welt der Objekte, sondern auch der der Ideen. Das ist eine logische Erweiterung der Schlußfolgerung, zu der wir im vorigen Kapitel gekommen sind: daß die Welt eine Schöpfung des Geistes ist. Da der Geist kein Sein abseits vom Ich besitzt, so folgt daraus, daß das Ich beides ist, Geist und Welt. Genau das spricht der Weise von Arunachala aus, wenn er sagt:

„Steigt das Ich auf, dann erscheint die ganze Welt; ist kein Ich da, dann ist nichts da. Infolgedessen ist die Suche nach dem Selbst in Form der Frage ‚Wer ist dieses Ich?‘ oder ‚Woher steigt es auf?‘ der Weg, um die ganze Welt loszuwerden.“

Die hier vorgebrachte Lehre steht in Zusammenhang mit jener anderen Stelle im vorigen Kapitel, wo der Weise feststellt, daß die Vielzahl der „Selbste“, die uns während des Nichtwissens vorhanden zu sein scheinen, eine Täuschung ist, und daß diese Vielzahl nicht mehr wahrgenommen wird, wenn

das Ich infolge der Suche nach dem Selbst erlischt. Daraus ergibt sich, daß es im Zustand der Großen Befreiung keine Welt mehr gibt, weder eine aus Menschen und Dingen noch eine aus Gedanken; daß die ganze Welt nur im Ich vorhanden und damit nichts anderes ist als das Ich.

Dieses Ergebnis befindet sich vollkommen in Übereinstimmung mit der alten Überlieferung, die es in der *Māndukya Upanishad* klar ausdrückt:

„Es (das Selbst) ist ohne Welt, voller Seligkeit, ruhig, nicht unterschieden*.“

Es gibt in der alten Überlieferung andere ebenso klare Feststellungen über das Fehlen jeglicher Verschiedenheit im ego-losen Zustand.

„Dort gibt es keinerlei Vielfalt**!“

Das wird noch besonders eingepreßt durch Warnungen, die an den Wahrheitssucher gerichtet werden, sich nicht von dem Irrglauben einfangen zu lassen, daß Unterschiede wirklich wären. Das wird in der Weise formuliert, daß der, der Unterschiede für wirklich hält, wieder und wieder sterben muß***. Oder: „Wer sich die geringste Verschiedenheit zwischen sich und der Wahrheit einbildet, wird der Furcht zum Opfer fallent.“ Oder: „Alles, was jemand als verschieden vom Selbst ansieht, das hat auch die Macht, ihn zu täuschen†.“

Daß die Welt nicht mehr erscheint, wenn man die Große Befreiung erreicht hat, drückt der Weise von Arunachala auch in folgenden Worten aus:

„Ich erkläre hiermit deutlich das tiefe Geheimnis, das das letzte Wesenhafte des ganzen Vedānta ausmacht. Begreife:

* *Māndukya Upanishad* 7.

** *Kāthaka Upanishad* IV, 11.

*** „Wer hierin Unterschiede erblickt, erlangt den großen Tod.“ (*Kāthaka Upanishad* VI, 11.) Vergl. Sankaras, „*Vivekachudamani*“ 330.

† *Taittirīya Upanishad* II, VII, 1.

†† *Bṛihadaranyaka Upanishad* IV, V, 7.

Wenn das Ich stirbt und das wahre Selbst als die einzige Wirklichkeit erfahren wird, dann bleibt allein dieses wahre Selbst übrig als „Reines Bewußtsein“.

Diese Feststellung stimmt auch mit der Lehre der Gitā überein, daß selbst jetzt die Welt nicht wirklich existiert:

„Alle Geschöpfe sind in Mir; Ich bin nicht in ihnen; (in Wahrheit) sind sie (jedoch) nicht in Mir; es ist (vielmehr) Meine göttliche Māyā“.*

Ein Aufscheinen der Welt ist jedoch unausweichlich, so lange der Ich-Sinn weiterlebt. Andererseits kann man nicht umhin, Körper und „selbst“ zu vermengen und damit das „Selbst“ für endlich zu halten, so lange man die Welt sieht. Und das wird noch schlimmer, wenn man des irrigen Glaubens ist, daß die Welt als solche wirklich ist. Dabei besteht kein Unterschied zwischen dem, der den Körper für das „Selbst“ hält, und dem, der den Geist für das „Selbst“ hält; denn auch dieser letzte empfindet die längste Zeit den Körper als „selbst“, genau wie der andere. Infolgedessen sagen die Menschen des Westens von einem Sterbenden, er „gibt den Geist auf“, nicht: „Er gibt den Leib auf“, was sie sagen würden, wenn sie von der Täuschung frei wären, daß der Körper das „Selbst“ ist.

Doch obgleich das Ich selbst Nichtwissen und der Ursprung aller Sünde und alles Leidens ist, so ist es im Rahmen unseres Forschens doch sehr wichtig, da es den Schlüssel zum Auffinden des wahren Selbstes liefert. Das wird sich im Laufe der Beschreibung der Suche nach dem Selbst zeigen. Darüber hinaus ist das Ich der Beweis für das wahre Selbst. Diese Punkte macht uns der Weise von Arunachala klar in den Worten:

„Dieser empfindungslose Leib sagt nicht ‚ich‘; andererseits wird niemals jemand sagen: ‚Ich habe während des Schlafes nicht existiert‘. All dieses entsteht erst, wenn das Ich auf-

* Bhagavad Gita IX, 4 und 5.

steigt. Forste daher nach dem Ursprung, aus dem das Ich aufsteigt, indem du den Geist auf die Suchfrage konzentrierst.“

Es ist daher der erste Schritt auf der Suche nach dem wahren Selbst, zu begreifen, daß dieses Selbst nicht der Leib ist, weder der physische noch der geistige, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal ist der Körper sich seiner selbst nicht bewußt und kann schon deshalb nicht das „Selbst“ sein, ob endlich oder nicht. Zum andern sind wir dessen gewiß, daß das Selbst, was Es auch sein mag, ohne Körper existieren kann. Wir wissen das aus dem Schlaf. Es gibt nur wenige Leute, die sich die Möglichkeit auch nur vorstellen können, das Selbst hören während des Schlafes auf zu existieren. Das können nur die besonders Spitzfindigen; die Verlegenheit, in die sie dabei kommen, wird weiter unten in einem Gespräch zwischen dem Weisen und einem von ihnen aufgedeckt werden. So ist also das Ich selbst ein Beweis, daß wir existieren. Wir sind nicht das Ich; wir sind Das, woraus das Ich aufsteigt. Das ist es, was bei der Suche nach dem Ursprung des Ich gefunden werden muß. Die Offenbarung verspricht uns, daß wir, wenn wir jenen Ursprung entdecken, nicht allein das wahre Selbst finden, sondern auch die Wirklichkeit, die dem Welt-Bild zugrunde liegt, und zwar deshalb, weil das wahre Selbst und jene Wirklichkeit ein und dasselbe sind.

So wird das Ich als der Erzbetrüger erkannt, der wahre Teufel oder Ahriman. Es ist der einzige Feind Gottes und des Menschen; der Feind auch der wahren Erkenntnis. Es ist der Erfinder des Mordes und der Lüge. Es ist der kosmische Macbeth, der dauernd den Frieden tötet, welcher die wahre Seligkeit ist. Es ist der Schwindler, der sich den Thron des wahren Selbstes anmaßt. Darum ist ihm der Zugang zur Großen Befreiung verwehrt, dem Reich Gottes, das in uns ist, wie auch Jesus verkündete.

Der Weise von Arunachala lehrt, daß das Ich alles Böse ist, was es gibt, die Ichlosigkeit aber alles, was gut ist. Aus dem Ich,

diesem Nichtwissen, gehen alle Übel hervor, die dem Leben anhaften; alles, was gut und sorgsamer Pflege wert ist, gehört zur Ichlosigkeit.

Getrennt vom Ich gibt es weder Tod noch Wiedergeburt. Dieser böse Zirkelschluß aus Sterben und Wiedergeborenwerden wird nur durch das Ur-Nichtwissen, also das Ich, aufrechterhalten. Das Ich selbst ist der Tod; denn es ist die Verneinung der Wahrheit, die das Leben ist. Es muß nicht nur entthront, es muß vernichtet werden; denn wir sind nicht sicher, so lange es am Leben bleibt.

Das Ich muß schon erheblich geschwächt sein, wenn man die Lehre der Weisen überhaupt verstehen will. Das geht auch aus der folgenden Äußerung Sri Ramanas hervor. Es wurde über den wahren inneren Sinn der landläufigen Anschauung gesprochen, daß ein Schüler, wenn er einen Guru gefunden habe, lange Zeit in treuer Dienstbereitschaft bei ihm leben, und sich ihm vollkommen ausliefern müsse, ehe dieser ihn das große Geheimnis des „Das bist Du“ lehre. Der Weise von Arunachala erklärte dazu:

„Die tiefere Bedeutung dessen, was mit dieser Hingabe gemeint ist, ist die vollkommene Aushöhlung des Ich-Sinnes, der Individualität. Sie ist notwendige Vorbedingung für den Schüler, die Lehre zu empfangen; denn ohne Hingabe in diesem Sinne wird die Lehre bestimmt mißverstanden. Schon in seinem jetzigen begrenzten Egoismus neigt der Mensch zu Wutausbrüchen, zu Tyrannei und Fanatismus usw. Was sollte daraus werden, wenn er erfahre, er selbst sei jenes Große Wesen? Er würde nicht den wahren Sinn der Lehre begreifen, sondern sie dahin verstehen, daß seine individuelle Seele, das Ich, jenes Große Wesen wäre — was schon deshalb niemals der wahre Sinn der Lehre sein kann, da das Ich einfach nicht-seiend ist.“

Die wahre Bedeutung der Hingabe ist also die: Obgleich die Seele als solche ein Nicht-Wesen ist, gibt es doch in ihr

ein Element der Wirklichkeit, und zwar das Licht des Bewußtseins, das dem wahren Selbst entstammt und von uns erfahren wird als das ‚Ich bin‘. Dieses Licht des Bewußtseins gehört nicht der Seele, sondern dem Selbst an, der Wirklichkeit. Darum muß es Ihm hingegeben werden. Ist diese Hingabe vollkommen, dann bleibt dieses Selbst allein übrig. Eine auf solche Art verlorene Individualität ist auf beste Art verloren. Aber ist dies noch Verlust? — Mag es der größte aller Verluste sein, dieser Verlust des ‚Selbst‘: es bedeutet den höchsten aller Gewinne, den des wahren Selbstes. Die alte Überlieferung beschreibt die Folge einer solchen Hingabe:

„Wie Ströme in das Meer münden, in ihm Name und Gestalt verlieren und eins mit ihm werden, so verliert der Weise Name und Gestalt und wird eins mit dem Höchsten Wesen, der transzendentalen Wirklichkeit*.“

Läßt man selbst die Wahrheit beiseite, daß das Ich unwirksam ist, so bleibt es trotzdem dabei, daß das, was der Weise verloren hat, nur die mathematische Null ist, während er die unendliche Wirklichkeit dafür gewann. Sri Ramana drückt es in einer seiner Hymnen an Arunachala aus:

„Was hast Du davon, o Arunachala, daß Du mich, der ich wertlos bin in diesem wie in jenem Leben, in Tausch nimmst gegen Dich, den höchsten aller Gewinne?“

Dieses Sich-Ausliefern an das Selbst, um ganz und vollendet zu werden, verlangt, um wirksam zu werden, die Suche nach dem wahren Selbst in einer Weise, wie sie in einem späteren Kapitel gelehrt werden wird. Und da Sich-Ausliefern der Höhepunkt der Hingabe ist, so muß der um die Befreiung Ringende die Hingabe an das wahre Selbst pflegen. Ist sie vollkommen geworden, dann kann er die Suche beginnen und wird auf ihr beharren, bis der Erfolg errungen ist — bis das wahre Selbst sich selbst offenbart.

* Mundaka Upanishad III, II, 8.

SIEBENTES KAPITEL

GOTT

Wir sind zu dem Schluß gekommen, daß von den drei Problemen unserer Untersuchung zwei — nämlich Welt und Seele — als solche unwirklich sind. Es bleibt uns noch die Überprüfung der Gottesvorstellung.

Das ist verhältnismäßig eine leichte Aufgabe, da die Schlußfolgerung keinem Zweifel unterliegt. Die drei — Welt, Seele und Gott — sind ein unteilbares Ganzes, da jedes für sich die andern beiden einschließt. Das erste Glied, die Welt, umfaßt das zweite und das dritte mit; denn die Bezeichnung „Welt“ bedeutet die Gesamtheit aller unterschiedlichen Denkjunkte. Sie bedeutet und umfaßt alle unbelebten Gegenstände, alle empfindenden Geschöpfe und die Eine Ursache aller. Die Welt aus Menschen und Dingen ist eine *Wirkung*, deren Erfahrung unerfaßbar wäre ohne die Ursache, die die Wirkung durchdringt und aufrechterhält, ebensowenig wie man einen Topf wahrnehmen kann, ohne gleichzeitig seiner Ursache oder Ursachenreihe gewahr zu werden. Infolgedessen sind diese drei für unsere Untersuchung praktisch eins. Wir können nicht eines oder zwei von ihnen als unwirklich ansehen und das Übrigbleibende als wirklich. Es gibt ein altes Gleichnis von der Henne, das der Weise Shankara benutzte. Er weist darauf hin, daß man sie nicht teilen kann in der Absicht, einen Teil zu kochen und zu verzehren und den andern zum Eierlegen aufzuheben; man muß schon auf eins von beiden verzichten und mit dem andern zufrieden sein, d. h. man kann nur die ganze Henne kochen und essen oder muß sie zum Eierlegen leben lassen. Ebenso muß man diese dreifache Wesenheit im ganzen

Gott

als unwirklich ablehnen — in dem besonderen Sinne, in dem dieser Ausdruck in der Advaita-Metaphysik angewandt wird —, oder man muß sie im ganzen als wirklich hinnehmen in dem Sinne, in dem Materialisten so gut wie Theisten sie wirklich nennen. Einen Mittelweg gibt es nicht.

Die Gottesidee ist bedingt durch die Ideen von Welt und Seele. Die Welt — eingeschränkt auf die Gesamtheit empfindungsloser Objekte — ist das Gegenteil von Gott, insofern sie träge und ohne Bewußtsein ist, während Gott unendliches Bewußtsein zugeschrieben wird. Die Seele ist Gott entgegengesetzt, da sie, verglichen mit dem unendlichen Gott, endlich ist. So wird Gott nach zwei Richtungen hin Gegensätzlichem angegliedert. Gegensätze aber gibt es nur für den Ich-Geist. Also ist Gott keine objektive Wirklichkeit.

Man kann noch eine andere Betrachtung anstellen. Im Rahmen der genannten Dreiheit — nicht etwa wie *Er wirklich ist* — ist Gott Objekt des Erkennens; denn er ist hier Teil der Verhältnis-Dreiheit aus Erkennen, Erkenntnis-Objekt und Erkennen. Alle Dreiheiten solcher Art aber existieren nur im Reich des Nichtwissens, vermöge des Ich. Also ist Gott keine objektive Wirklichkeit.

Der Weise von Arunachala spricht dies deutlich aus:

„Alle Dreiheiten entstehen vom Ich-Sinn, ebenso die Zweiheiten (Gegensatzpaare). Gelangt man in das ‚Herz‘ mit der Suchfrage ‚Wer bin ich?‘ und erfährt die Wahrheit (das wirkliche Selbst), dann verschwinden sie alle vollständig. Der Weise läßt sich durch sie nicht täuschen.“

Ziehen wir diese Zweiheiten und Dreiheiten von der Welt ab, dann bleibt nichts von ihr übrig außer vielleicht Zeit und Raum, und auch diese beiden sind keine objektiven Wirklichkeiten, wie wir gesehen haben. Was nach dem Erlöschen des Ich übrig bleibt, ist allein das wahre Selbst, das nicht geteilt werden kann. Hier haben wir einen weiteren Beweis der Unwirklichkeit

Gottes als solchem. Die Weisen versichern, daß es im egoistischen Zustand einen Gott, getrennt vom wahren Selbst, nicht gibt, und Getrenntsein ist geradezu das Wesenhafte an der Vorstellung Gottes. Wo es jedoch keine Trennung mehr gibt, da sind in Wirklichkeit auch keinerlei Vorstellungen mehr möglich. Gott, wie Er wirklich ist, ist nicht Denkobjekt.

Die Wahrheit über Gott heißt, daß Er nicht verschieden ist vom wahren Selbst, dessen andere Namen „Wirklichkeit“ und „Reines Bewußtsein“ sind. Als diese ist Er keine Person und steht in keiner Weise in Beziehung zur Welt der Wesen und Dinge. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, die man gewöhnlich als zwischen Wirklichkeit und Welt bestehend annimmt, ist nicht wirklich. Stünde die Wirklichkeit in irgendeiner Weise zu irgend etwas in Beziehung, dann wäre sie nicht die Wirklichkeit, wie sie von den Weisen definiert wird.

Daß Gott – wie Er wirklich ist – und das wahre Selbst ein und dasselbe sind, ist das Hauptthema der Upanishaden, wie wir aus den von Shankara herangezogenen Textstellen gesehen haben. Diese Identität wird nicht nur als Tatsache behauptet, sie wird auf alle mögliche Weise unterstrichen. Strafen werden über die verhängt, die die Lehre nicht annehmen, Segenswünsche über die ausgesprochen, die sie sich zu eigen machen und ernstlich danach streben, die Wahrheit in der eigenen Erfahrung zu verwirklichen.

„Wer einer besonderen Gottheit dient im Glauben, ‚Er ist einer und ich bin ein anderer‘, ist unwissend, ein Vierfüßler für die Himmelsgötter*.“

„Wer ohne Angst unbeweglich gegründet wird auf die Identität mit diesem unsichtbaren, unverkörpernten, unbestimmbaren, an keinen Ort gebundenen Einen, der erlangt die Furchtlosigkeit. Wer dieses Eine auch nur im geringsten zu teilen

* Brihadaranyaka Upanishad I, IV, 10.

sucht, bekommt Angst. Das ist die wahre (Ursache der) Angst dessen, der (über die Wahrheit) vom Selbst irrt*.“

„Wer hier Unterschiede sieht, geht von Tod zu Tod**.“

Die wirkliche Gottheit ist demnach ohne Name und Gestalt und ohne Eigenschaften irgendwelcher Art. Hätte sie Eigenschaften, dann müßte sie ins Relative versetzt werden und würde damit unwirklich.

Dies ist die letzte Wahrheit über Gott, wie sie die Weisen offenbart haben. Natürlich ergibt sich daraus die scheinbare Schwierigkeit, einen Schöpfungsvorgang darzustellen. Sri Shankara überwindet sie in der Weise, daß er unterscheidet zwischen der Wirklichkeit einerseits in ihrem wahren Wesen und andererseits zu Lehrzwecken als Ursprung der Welt. In der ersten Form wird sie *Para-Brahman* genannt, in der zweiten *Apara-Brahman*. Sie führt auch die Bezeichnungen *Nirbija* (samenlos) und *Sabija* (mit Samen), *Nirguna* (ohne Eigenschaften) und *Saguna* (mit Eigenschaften). Als *Saguna Brahman* ist sie *Īṣvara*, die Persönliche Gottheit.

Es gibt Menschen, die beide Formen vermengen und behaupten, Gott würde tatsächlich zu all dieser Vielfalt. Sie stützen sich auf Textstellen der alten Überlieferung, die, wörtlich genommen und ohne Bezug auf die endgültige Lehre, wie sie von späteren Textstellen der gleichen Schrift vermittelt wird, ihnen recht zu geben scheinen. Die Kommentare sind voller Beweisführungen, die zeigen, daß es falsch ist, diese Stellen wörtlich auszulegen. Für uns ist die Frage mit den klaren Äußerungen des Weisen von Arunachala erledigt. Eine davon ist folgende:

„Sogar die Behauptung: ‚Zweiheit ist da, solange man nach dem Ziele strebt; am Ziel angelangt, gibt es sie nicht mehr‘ ist ganz falsch. Jener Mann im Gleichnis war immer der Zehnte, sowohl, als er angstvoll den vermißten zehnten Mann suchte,

* Taṭṭirīya Upanishad II, VII 1.

** Kathaka Upanishad IV 10, 11.

wie nachher, als er sich selbst (als diesen Zehnten) entdeckte.“

Das Wort „sogar“ deutet hier an, daß ein nicht erwähnter Glaube ebenso falsch wäre; es werden hier also zwei verschiedene Anschauungen verurteilt, die eine stillschweigend, die andere ausdrücklich. Die erste nimmt an, daß Zweiheit *s t e t s* vorhanden wäre und selbst im Zustand der Großen Befreiung weiterbestehe. Die andere hält die Zweiheit für gegenwärtig vorhanden und so lange bestehend, bis durch irgendeine Methode spirituellen Bemühens die Nicht-Zweiheit erfahren wird. Die erste ist der Glaube der Dualisten. Der oben zitierte Ausspruch erklärt diese Anschauung für unzweifelhaft falsch auf Grund der unmittelbaren Erfahrung des Selbstes im ego-losen Zustand. Aber auch die zweite ist nicht richtig, verglichen mit der von den Weisen gegebenen Definition der Wirklichkeit.

Wäre die Zweiheit im Sinne dieser Definition wirklich, dann würde sie ewig dauern, und es gäbe keine Möglichkeit, die Nicht-Zweiheit zu verwirklichen oder durch *irgendein* Mittel sonst darzustellen. Dürfte man andererseits die Nicht-Zweiheit im ego-losen Zustand als *F o l g e* der Suche oder eines anderen Mittels ansehen, dann wäre sie unwirklich; denn sie hätte einen Anfang und müßte somit auch ein Ende haben. Eine Wirkung kann nur so lange währen, wie sie durch die verursachende Kraft aufrechterhalten wird. Es ist ein Grundsatz der Upanishaden, daß eine endliche Ursache — ein Handlungsablauf —, niemals eine unendliche Wirkung haben kann. Die Autoren rufen unsere ganz gewöhnliche Erfahrung auf, um dies zu beweisen — falls ein Beweis dazu nötig ist. Kein Mensch aber kann sich den Zustand der Großen Befreiung anders als ohne Ende denken. Selbst jene Gläubigen, die sich diesen Zustand als den eines Bürgers irgendeiner anderen Welt vorstellen, erlauben keine Rückkehr daraus in einen geringeren Seinszustand.

Diejenigen Dualisten, die an einer Fortdauer der Verschie-

denheit auch in der Großen Befreiung festhalten, bleiben mit ihrer Behauptung wenigstens logisch. Natürlich können sie ihrer Anschauung das Zeugnis der Weisen nicht einpassen; sie erreichen ihr Ergebnis nur durch dessen Ablehnung.

Die anderen, die die Erfahrung der Weisen mit dem eigenen Glauben versöhnen möchten, geraten in Schwierigkeit. Behaupten sie die Wirklichkeit der Verschiedenheit für die Zeit, in der das Nichtwissen herrscht, dann behaupten sie damit, daß die Große Befreiung einen Anfang hätte; sie wollen aber nicht die dabei unausweichliche Folgerung ziehen, daß diese somit auch ein Ende haben müßte. Gestehen sie jedoch zu, daß die Große Befreiung ohne Anfang und also auch ohne Ende sein muß, dann sind sie logischerweise zu der Schlußfolgerung gezwungen, daß die Verschiedenheit ganz und gar Illusion ist, wie der Advaitin behauptet.

Sri Ramana bezieht sich oben auf folgendes Gleichnis. Zehn Männer aus einem Dorf durchwateten einen Fluß und zählten sich darauf, um sicher zu sein, daß alle richtig hinübergekommen wären. Da aber jeder von ihnen sich selbst nicht mitzählte, so meinten sie, sie wären nur neun, und der zehnte Mann müßte ertrunken sein. Während sie diesen Verlust noch beklagten, kam ein Fremder vorbei und fragte nach der Ursache ihres Kummers. Sie berichteten ihm, und er entdeckte bald ihren Irrtum und dessen Ursache. Um sie zu überzeugen, daß alles in Ordnung wäre, ordnete er an, daß einer von ihnen die Schläge zählen sollte, die er austeilen würde. Dann versetzte er jedem der Männer einen Schlag und hob den letzten für den Zählenden auf. Als dieser neun Schläge gezählt hatte, gab der Fremde auch ihm einen Schlag. So wurden also zehn Schläge gezählt und damit erwiesen, daß alle Zehn richtig beisammen waren. Hätte der Mann vorher richtig gezählt, dann hätte er bemerkt, daß er selbst der Zehnte war; er war also die ganze Zeit der Zehnte, vor wie nach seiner Entdeckung; kein neuer

Mann war von anderwärts hinzugekommen. So ist das wahre Selbst die einzige Wirklichkeit die ganze Zeit über, vor wie nach dem Erlöschen des Nichtwissens.

Ist doch in Wirklichkeit das Nichtwissen ebenso nicht-seiend wie seine Produkte: Welt, Seele und Gott! Für das wahre Selbst gibt es das Nichtwissen nicht. Es ist nur eine Annahme (Hypothese), die als Träger der Lehre benötigt wird. Wir haben gesehen, daß das Nichtwissen nichts anderes als das Ich ist, das ganz und gar nicht ist. Daher existiert auch das Nichtwissen, der Ursprung aller Schöpfung, nicht einmal jetzt. Das wahre Selbst ist die ganze Zeit über das Eine ohne ein Zweites – auch jetzt; d. h.: Es ist ohne Welt. Wir können uns daher auch nicht einfach den Glauben leisten, daß die Wirklichkeit eine tatsächliche Veränderung erleide, indem sie wirklich zu den Dreien würde. Wäre ein solcher Wandel möglich, dann könnte sie u n s niemals aus dem bösen Zirkelschluß des Werdens und Vergehens erlösen, dem wir entfliehen möchten. Sehr richtig sagte Gautama, der Buddha: „Gäbe es keine wandellose und unwandelbare Wirklichkeit, dann gäbe es für uns keine Befreiung aus dem *samsāra* (dem relativen Sein).“ Wenn wir aber zugeben, daß die Wirklichkeit wandellos ist, dann müssen wir auch zugeben, daß sie nicht Ursache der Welt sein kann, weder die materielle noch die bewirkende; eben weil ihr Sein keinerlei Veränderung unterliegt.

Dies ist die Wahrheit über Gott. Der Gott, den sich die Frommen vorstellen, ist nur relativ wirklich, wie wir im Kapitel über die Hingabe erfahren werden.

Wer Gott als Person ansieht, hält auch sich selbst für eine Person, wie wir gesehen haben, und ein persönlicher Gott muß Gestalt haben, grobmateriell oder subtil, physisch oder geistig.

Persönlichkeit bezeichnet ein Dasein aus eigenem Recht, als ein von allen anderen getrenntes Wesen. Der Anspruch auf solch ein Dasein beruht auf dem Ich=Sinn; der Ich=Geist ge-

wahrt sich selbst als bewußt und intelligent. Dieses Bewußtsein gehört aber gar nicht ihm, sondern ist ein winziger Bruchteil des Bewußtseins-an-sich, das das Selbst ist, ebenso wie das Licht eines Spiegelbildes der Sonne nur ein winziger Bruchteil des wirklichen Sonnenlichtes ist. Die Anschauung, daß Geist oder Seele eine bewußte Wesenheit wären, wird in der Überlieferung und von Sri Ramana als Diebstahl bezeichnet. Dieser Diebstahl muß ungeschehen gemacht werden, indem der Geist mitsamt dem in ihm gespiegelten Ich der Wirklichkeit ausgeliefert wird: in der Einsicht, daß die Wirklichkeit das Selbst ist. Dies ist der Sinn auch der letzten Zeile der Gita=Lehre:

„Nimm Zuflucht zu Mir, indem du Mir alle deine *dharmas* auslieferst.“*

„Dharma“ muß an dieser Stelle in einem umfassenderen Sinn als üblich verstanden werden. Es bedeutet hier nicht nur Pflichten und Verhalten; es bedeutet darüber hinaus „Gesamtzustand“ oder „Charaktereigenschaften“. Die Seele ist ein Bündel von Eigenschaften, deren erste und vornehmste „Persönlichkeit“ heißt. Sie muß ausgeliefert werden, sagt der Weise.

Die Methode dieses Sich=Auslieferens ist die Suche nach dem Selbst.

* Bhagavad Gita XVIII, 66.

ACHTES KAPITEL

DER EGOLOSE ZUSTAND

Die Welt der Relativität — bestehend aus den drei Kategorien: Welt, Seele und Gott — ist also Schein, den der Ich-Geist der Wirklichkeit überlagert. Diese letzte ist das *Substrat*, die Grundlage, das Element der Wahrheit in den Dreien; sie wird uns durch den täuschenden Schein dieser drei verdeckt. Ursprung der Illusion ist der Ich-Sinn, und so lange er währt, werden Nichtwissen und Gebundensein nicht enden. Das heißt, wir werden nur dann frei, wenn wir das Ich abstreifen. Das ist es, was wir dem Vorgegangenen entnommen haben.

Daher wird also der Zustand der Großen Befreiung auch der egolose Zustand genannt. Er trägt noch andere Namen: Zustand der Erkenntnis oder der Erleuchtung, der Seligkeit, der Vollendung, des Friedens und der Natürliche Zustand. Diese Bezeichnungen scheinen bestimmte Vorstellungen über ihn vermitteln zu wollen; dem ist aber nicht so; er ist vielmehr ganz außer Reichweite für Sprache und Denken, wie wir noch sehen werden.

Nun erheben sich zunächst zwei Fragen im Hinblick auf ihn. Einmal, ob es ihn überhaupt gibt; zum andern, ob er wünschenswert ist. Die erste Frage schließt die Möglichkeit ein, daß er sich als Zustand des äußersten Nichts erweisen könnte, als Auslöschung des „Selbstes“. Die Erwägung einer solchen Möglichkeit entspringt dem tiefeingewurzelten Glauben, daß unser „Selbst“ das Ich wäre. Die Antwort darauf heißt, daß es ein wahres Selbst gibt, das etwas anderes und weit Größeres als das Ich ist und dessen Erlöschen überlebt, da es nach der Definition der Weisen wirklich ist. Die zweite Frage entsteht aus der Meinung, daß Glück aus Vergnügen bestehe,

Der egolose Zustand

für das es in einem Zustand „ohne Welt“ keinen Spielraum gebe.

Keiner dieser Zweifel kann den Schüler eines Weisen bestürmen. Wer zu Füßen des Weisen von Arunachala gesessen hat, wird durch sie nicht verwirrt, ist Er selbst doch der beste Beweis für den egolosen Zustand gewesen. Wer den geheimnisvollen Einfluß, der von ihm ausging, in sich aufgenommen hat, braucht weder Zeugnis noch Beweis, um zu wissen, daß der egolose Zustand wirklich ist und um jeden Preis errungen werden muß. Er weiß, daß es der Zustand der Vollendung, der Vollkommenheit ist, einer ewigen Seligkeit, ungeschmälert von Verlangen und unberührt von Furcht.

Die Weisen lehren, daß diese und ähnliche Zweifel nicht ernstgenommen zu werden brauchen. Sri Ramana weist darauf hin, daß das Ich — der Erzfeind des Glücks — selbst der Vater aller Zweifel ist; es ruft sie hervor als Mittel, um den Tag des eigenen Erlöschens hinauszuschieben. Diese Zweifel zu hegen und Zeit und Kräfte zu vergeuden, indem man nach ihrer Lösung sucht, heißt dem Gegner in die Hand spielen. Das einzig Richtige ist, nicht weitere Fragen zu stellen und Antworten zu suchen — die ohnehin nicht viel taugen, da sie ja nur intellektuell sein können —, sondern den Verbrecher, das Ich, festzuhalten, auf die Anklagebank zu setzen und ihn ein für allemal abzutun mittels der Suchfrage nach dem wahren Selbst, das zu sein er vorgibt. Anders ausgedrückt: Man sollte das wahre Selbst entdecken, das die endgültige Antwort auf alle Fragen ist. Jede Frage, die sich erhebt, ist getrübt durch das Nichtwissen, das das Ich bei seinem Nennwert nimmt: als wahres Selbst. Alle Fragen lassen sich daher auf die eine zurückführen: „Wer bin ich?“ Und diese Frage ist die Suchfrage nach dem Selbst, durch die der egolose Zustand gewonnen wird. In diesem Zustand gibt es nur das Selbst und sonst nichts; daher gibt es dort auch weder Fragen noch Antworten

mehr, sondern nur noch das Schweigen. So spricht der Weise von Arunachala darüber, und der gleiche Sinn wird klar übermittelt in den Upanishaden:

„Wird das Höchste Wesen erschaut, dann ist der Knoten (der Wünsche) im ‚Herzen‘ durchtrennt; alle Zweifel sind zerstreut, alle Wirkungen vergangenen Tuns aufgehoben*.“

Damit werden wir deutlich verwarnt, daß endlos aufsteigende Zweifel eben das Mittel sind, dem Ich eine neue Lebensfrist zu verschaffen. Zweifeln ist ein Laster, und vielleicht ein schwereres, als was sonst so genannt wird; es bezeugt Mangel an Ernst und eine versteckte Liebe zum Gebundensein. Aber während mit obigen Worten die eingefleischte Gewohnheit, zu zweifeln, entmutigt wird, wird dem in gutem Glauben Fragenden dazu verholfen, selbst einzusehen, daß es Antworten auf alle möglichen Fragen gibt — daß man aber irgendwann einmal mit dem Fragen aufhören muß.

Dem wirklich reifen Schüler — dem, der es tiefernst meint mit der Erreichung des Zieles, der Offenbarung des Selbstes — sind diese Fragen unwichtig. Denn wer sich dem wahren Selbst vollkommen hingibt, der ist auch bereit, auf das Gefängnisdasein zu verzichten, das dieses ich-verhaftete Leben darstellt. Der Weise sagt ihm, daß das wahre Selbst der Ursprung des Ich ist und gesucht und gefunden werden müsse, wenn er die Fülle des Lebens begehre. Das genügt ihm. Er zögert nicht, indem er Zweifeln erlaubt, sich zu erheben und seine Suche nach dem Selbst zu verhindern. Wir haben im ersten Kapitel gesehen, daß auch Sri Ramana nicht zögerte, und sich weder durch Zweifel noch Furcht zurückhalten ließ. Als hätte er den Schluß gezogen, daß dieses relative Dasein, vom Ich überschattet, überhaupt keinen Wert habe; er war darauf vorbereitet, es ganz zu verlieren, um das zu finden, was wirk-

* Mundaka Upanishad II, II 9.

lich ist. Wir wissen auch, daß ihm dabei alle Vorteile fehlten, die uns in so reichem Maße zur Verfügung stehen: die heilige Überlieferung der Vergangenheit und die Lehren der Weisen.

Wir wollen jetzt hören, wie die Weisen unsere beiden Fragen beantworten.

Der Zustand der Ichlosigkeit ist nicht das Nichts; denn das Selbst ist da in Seinem wahren Wesen, wie Es wirklich ist, unbegrenzt vom Ich; dafür haben wir die Zeugenschaft einer langen Reihe Weiser. Dieses wahre Selbst ist das Leben, von dem wir auch in diesem Augenblick getragen werden, und ohne das unser Dasein im Relativen so unerträglich sein würde, daß der Tod vorzuziehen wäre. „Wer wollte denn weiterleben, wenn diese unendliche Seligkeit nicht wäre?“ Denn selbst in diesem Augenblick, mitten im Nichtwissen, werden wir von Seinen Strömen getragen — wie schwach und ungleichmäßig sie auch fließen mögen —, von Strömen der Seligkeit aus dem wahren Selbst, die jetzt durch die dicken Falten des Nichtwissens und der Sünde sickern, nur eben ausreichend, um uns vor Verzweiflung und Selbstmord zu bewahren. Und die alte Überlieferung setzt hinzu: „Wer das Selbst findet — das im ‚Herzen‘ verborgen ist —, der wird jenes tiefe Glück erleben, das gleichzeitig die Erfüllung aller Wünsche ist**.“

Das Wort „gleichzeitig“ hat hier einen besonderen Sinn. Das Glück, das sonst die Erfüllung eines Wunsches begleitet, ist nicht nur vergänglich, sondern selbst während seiner kurzen Dauer von den Schatten anderer, unerfüllter Wünsche beeinträchtigt. Das ist nicht der Fall mit der Seligkeit des Selbstes, die den Weisen erfüllt; das wird an einer späteren Stelle der Upanishad erklärt, wo gezeigt wird, daß im Selbst die Fülle der Seligkeit ist, in der es keine Wünsche mehr gibt***. Der Weise

* Taittiriya Upanishad II, VII 1.

** Ebenda II, I 1.

*** Die Stelle befindet sich im achten Kapitel des Brahmananda-Abschnitts der Taittiriya Upanishad.

von Arunachala erklärte, daß die reine, vollkommene und zeitlose Seligkeit des egolosen Zustandes auf der Tatsache beruht, daß das Ich – die Wurzel von Unzufriedenheit, Verlangen und Tätigkeitsfieber – ein für allemal tot ist, so daß es sein häßliches Haupt nicht mehr erheben kann:

„Wie ein kleines Tier sein Haupt nicht mehr erheben kann, wenn das Meer (den Strand) überschwemmt, so kann das kleine Ich sich im Zustande der Erleuchtung (durch das Bewußtsein-an-sich) nicht mehr behaupten.“

Beide – die alte Überlieferung und die Weisen – rufen auch die Vernunft auf, um diese Lehre zu stützen. Die ältere Offenbarung bemüht sich z. B. oft darum, aufzuzeigen, daß aus nichts auch nichts entstehen könne. „Wie kann die Welt aus einem bloßen Nichts geboren werden*?“ So sagt uns auch der Weise, daß ein Bewußtsein-an-sich existieren muß, als Element der Wirklichkeit in der Erscheinung der Welt, da wir die Überzeugung haben, daß die Dinge vorhanden sind, die wir sehen.

Dem entnehmen wir, daß das Unendliche Bewußtsein die Wirklichkeit ist, die nicht nur der Welt der Dinge, sondern auch der des Menschen zugrunde liegt.

Wir gewahren ein „Selbst“, haben jedoch gesehen, daß wir irren, wenn wir das individuelle Ich für das Selbst halten. Da es jedoch keine Vorstellung eines „Selbstes“ geben könnte, ohne daß ein „Selbst“ vorhanden ist, so sind wir schon dadurch gezwungen, ein wahres Selbst anzunehmen. Die Wahrheit über dieses Selbst können wir uns allerdings nur bei den Weisen holen. Und von ihnen erfahren wir, daß es das reine und unendliche Bewußtsein-an-sich ist, das den egolosen Zustand bildet.

Schon die Alltagserfahrung bestätigt die Lehre. Der Weise von Arunachala macht uns darauf aufmerksam, daß niemand seine eigene Existenz ableugnen könne. Was er auch sonst alles

* Chhandoya Upanishad VI, II 2.

bestreiten mag, er muß zugeben, daß er existiert, denn es gehört zum eigentlichen Wesen des Selbstes, daß Es eine unanzweifelbare Wirklichkeit ist. Wenn wir also entdecken, daß das besondere, endliche „Selbst“, das wir uns einbilden, nicht existiert, dann bedeutet das nur, daß wir die Selbstheit der falschen Sache zugeschrieben haben, nicht etwa, daß es überhaupt kein Selbst gäbe!

Das wahre Selbst wird in seiner Reinheit in keinem der drei uns bekannten Bewußtseinszustände erfahren: weder im Wachen, noch im Traum oder Tiefschlaf. Es gibt natürlich die Erfahrung des „Ich bin“; aber dieses Innwerden des wahren Selbstes ist durch die Begrenzungen, die ihm vom Ich und dessen Schöpfungen auferlegt werden, zum bloßen Atom zusammengeschrumpft. Wie Sri Shankara in Vers 366 seines „Vivekachudāmani“* sagt, wird das Licht des Selbstes durch den Geist hoffnungslos verdunkelt; Es leuchtet, wie Es wirklich ist, nur im Ichlosen Zustand, der die Verneinung der drei anderen ist. Doch sogar bevor wir diesen hohen Zustand erreichen, können wir Spuren des Selbstes im Tiefschlaf auffinden, die für den Augenblick ausreichender Beweis für dessen Wirklichkeit sind – bis wir die volle Offenbarung des Selbstes im Überschreiten der drei Gewohnheitszustände erleben.

Im Tiefschlaf gibt es weder Körper noch Geist, noch Ich. Wir sind jedoch trotzdem so sicher, wie wir es überhaupt nur sein können, daß „wir selbst“ im Schlafe weiterleben. Und wir werden später sehen, daß eben dieses Weiterleben den Zusammenhang der Selbstheit – den niemand leugnen kann – aufrecht erhält. Bevor wir dies im einzelnen erörtern, müssen wir jedoch noch die drei Zustände mit dem egolosen Zustand vergleichen, geleitet von den Lehren der Weisen.

Der Wachzustand ist der, in dem wir diese Welt wahrnehmen. Es wird angenommen, daß es in ihr eine Vielzahl end-

* Dieser Vers ist bereits auf Seite 49 (oben) zitiert worden.

licher „Selbste“ gibt, denen die Welt gemeinsam ist. Wir nehmen auch an, daß sie eine objektive Wirklichkeit wäre, mit der wir durch die Tore unserer Sinne in Berührung kommen. Diese sind nur im Wachen offen. Bei dem Versuch, uns selbst von der Wirklichkeit der Welt zu überzeugen, vergessen wir nur, daß Körper und Sinne selbst Teil dieser Erscheinungswelt sind, und da wir es vergessen, so halten wir sie in erster Linie für wirklich. Nachdem wir auf diese Weise stillschweigend vorausgesetzt haben, was unbewiesen ist, ist es natürlich nicht mehr schwer, die „Wahrheit“ der restlichen Welt durch die eigennützige Zeugenaussage der Sinne „zu beweisen“. Der Richter aber, der über diese Aussagen zu entscheiden hat, der Intellekt, ist als Sprößling des Ich, des Vaters aller Lügen, nicht zuständig.

Die alte Offenbarung sagt, daß das wache „Selbst“ nicht ein endliches Wesen sei, wie der Intellekt uns glauben machen will. Es ist nicht auf einen besonderen Körper beschränkt; sein Leib ist vielmehr das ganze All — die ganze Schöpfung. Es wird dort *vaiṣvanara* oder *viśva* genannt, der All-Mensch. Auch der Weise von Arunachala lehrt, daß diese Welt des Wachens ein unteilbares Ganzes ist, so daß wir entweder das Ganze als „Selbst“ nehmen müssen — wenn wir das können — oder das Ganze als Täuschung ablehnen müssen. Er sagt:

„Da jeder einzelne Leib in der Welt aus fünf Hüllen zusammengesetzt ist, so antworten alle diese fünf Hüllen zusammen auf den Namen ‚Leib‘. Wenn das aber der Fall ist, wie kann die Welt getrennt vom Leibe existieren? Wird die Welt jemals wahrgenommen von einem, der keinen Leib hätte?“

Der Weise erinnert uns hier an eine Tatsache, die wir in der Regel übersehen; dennoch ist es eine, die sich nicht leugnen läßt. Sieht man die Welt, dann sieht man auch seinen eigenen Körper, sowohl im Wachen wie im Traum. Körper und Welt erscheinen gemeinsam und sind nicht zu trennen. Ist keine Welt da, dann ist auch kein Körper da. So fragt der Weise: „Wenn

die Welt ein vom Körper getrenntes und unterschiedenes Sein besitzt, wieso erscheint sie uns dann nicht im Tiefschlaf, wenn wir ohne Körper sind?“

Die Frage kann nicht beantwortet werden. Tatsache ist, daß die Welt kein vom Körper getrenntes Sein hat. Also ist die ganze Welt unser Leib — eine Schöpfung und Projektion des Ich-Geistes —, genau wie sie es im Traum ist.

Hier mag der Einwand erhoben werden, daß wir, während wir ohne des Bewußtseins unseres Körpers träumen, immer noch eine Welt irgendwelcher Art wahrnehmen. Der Leib des Träumenden liegt empfindungslos auf seinem Lager, aber immer noch erscheint ihm eine Welt der Mannigfaltigkeit, ähnlich der Wachwelt. Auch wenn man „stirbt“ und davongeht und den physischen Leib zu Einäscherung oder Beerdigung zurückläßt, ist man körperlos und doch imstande, in eine andere Welt zu wandern und dort eine Zeitlang zu verweilen, bevor man in dieser Welt wiedergeboren wird; während man in jener anderen Welt ist, muß man sie doch auch wahrnehmen. Darauf wäre zu sagen, daß der Ausdruck „Leib“ nicht nur diesen Körper aus Fleisch und Bein bedeutet, sondern auch noch andere aus einem feineren Gewebe. Die Lehre der heiligen Überlieferung, die der Weise übernimmt und als Antwort auf diese Fragen weitergibt, weiß von fünf Körpern oder vielmehr fünf Hüllen, die das innewohnende Selbst bedecken und verbergen. All diese zusammen genommen bilden den Leib; so lange demnach eine oder mehrere dieser Hüllen übrigbleiben, ist das „Selbst“ nicht körperlos und kann daher eine Welt wahrnehmen, die den jeweils vorhandenen Hüllen entspricht. Träumt man, dann steht der subtile oder geistige Leib dem Ich zur Verfügung, und dieser subtile Leib dehnt sich aus und wird zur Traumwelt. Ähnlich steht es mit dem Wanderer in eine andere Welt; er reist in seinem subtilen Leib, der ihn instand setzt, mit dieser anderen Welt zu verkehren; natürlich ist auch sie nur eine Schöpfung

des Geistes. Auf solche Weise steht also in jedem Fall, in dem eine Welt wahrgenommen wird, auch ein Leib für das Ich zur Verfügung. Also besteht die Behauptung zu recht, daß Leib und Welt stets zusammen gesehen werden, und es ist unzweifelhaft wahr, daß sie eine einzige, unteilbare Erscheinung sind.

Wir haben bereits gesehen, daß die Wachwelt der Traumwelt wesentlich ähnlich ist. Daß diese letzte unwirklich ist, werden nur wenige bestreiten. Die es dennoch tun, brauchen nicht ernstgenommen zu werden; sie werden durch die Anforderungen eines unzulänglichen Glaubensbekenntnisses in diese absurde Lage gezwungen. Wir kamen also zu der Schlußfolgerung, daß sowohl Wachen wie Traumerleben Träume sind. Was wir Wachen nennen, ist nicht wahres Wachen. Wahres Wachen ist der ich-lose Zustand, der das Erwachen aus dem Schlaf des Nichtwissens ist, in dem sich dieser „Wachen“ genannte Traum abspielt. Im wahren Wachen können keine Unwahrheiten mehr aufscheinen.

Nunmehr wollen wir die Frage nach der ununterbrochenen Fortdauer des Selbstes aufnehmen. Sie steht in Beziehung zum Tiefschlaf; denn nur im Zusammenhang mit ihm könnte sich überhaupt ein Zweifel darüber erheben, da es im traumlosen Schlaf weder Leib noch Geist, noch Ichempfinden gibt.

Für den Durchschnittsmenschen steht die Fortdauer des „Selbstes“ über den Schlaf hinweg bis zum nächsten Wachen außer Frage. Natürlich ahnt er nicht, daß das schlafend erfahrene Selbst nicht das endliche, ich-umhüllte „Selbst“ aus Wachen und Traum ist. Wie der Weise bemerkt: „Niemand sagt ‚Ich habe im Schlaf nicht existiert‘.“ Nur die intellektuelle Menschheit fühlt sich durch Zweifel über die ununterbrochene Fortdauer ihres Selbst-Sein beunruhigt. Alle Weisen aber betonen, daß das Selbst allen drei Zuständen zugrunde liegt, und liefern Hinweise, die uns das Verstehen erleichtern sollen.

Zunächst einmal irren wir in der Annahme, der Tiefschlaf wäre ohne jedes Bewußtsein. Als diese Frage einmal gestellt wurde, antwortete der Weise von Arunachala:

„Du behauptest das nach dem Erwachen aus dem Schlaf, nicht im Schlaf selbst. Das in dir behauptet, Schlaf wäre Bewußtlosigkeit, ist dein Geist. Der war jedoch im Schlaf nicht dabei; daher weiß er natürlich nichts von dem Bewußtsein, das im Schlaf vorhanden ist. Da er keine Erfahrung mit dem Tiefschlaf hat, kann er sich auch nicht dessen entsinnen, wie er wirklich war und irrt sich dabei. Der Zustand des Tiefschlafes geht über die Reichweite des Geistes hinaus.“

Das zeigt, daß es ungerecht von uns ist, irgendeinen Zustand von der geistigen Ebene eines anderen aus zu beurteilen. Der wache Geist kann aus dem von dem Weisen angeführten Grunde nicht über den Schlaf urteilen. Eine richtige Bewertung der drei Zustände ist nur dem Weisen möglich, der sie alle überschritten hat.

Zweitens: Es gibt einen ausreichenden Beweis für das Weiterleben des „Selbstes“ im Tiefschlaf, wie wir dem folgenden Zwiegespräch entnehmen können, in welchem der Weise von Arunachala eine ganze Reihe von Problemen beantwortet. Ein Besucher aus dem Westen stellte eine sehr weitreichende Frage über den praktischen Nutzen des egolosen Zustandes, und im Laufe des sich daraus ergebenden Gesprächs warf er auch das Problem von der Wirklichkeit der Welt auf. Als ihm gesagt wurde, daß die Welt unzusammenhängend erscheine, suchte er dem mit dem Argument zu begegnen, daß sie doch die ganze Zeit dem einen oder anderen erscheine, der gerade wach wäre, wie wir bereits gesehen haben. Dann fuhr Sri Ramana fort:

„Sie nehmen die Welt für wirklich, weil sie eine Schöpfung Ihres eigenen Geistes ist, genau wie der Traum. Im Schlaf sehen Sie sie nicht, da sie dann aufgerollt und im Selbst untergegangen ist, zusammen mit dem Ich und dem Geist, und nur in

Samenform in Ihrem Schlaf existiert. Beim Erwachen erhebt sich das Ich, identifiziert sich mit dem Körper und nimmt zur gleichen Zeit die Welt wahr. Ihre Wachwelt ist eine Schöpfung Ihres Geistes genau wie Ihre Traumwelt. Es muß aber jemand da sein, der die Welt im Wachen und im Traum sieht. Wer ist das? Ist es der Körper?" — „Nein.“ — „Ist es der Geist?" — „Er müßte es sein.“ — „Sie können aber nicht der Geist sein, da Sie auch im Schlaf existieren, während kein Geist da ist.“ — „Das weiß ich nicht; vielleicht höre auch ich dann auf zu existieren.“ — „Wenn das so wäre, wie wollten Sie sich dann dessen entsinnen, was Sie gestern erfahren haben? Wollen Sie im Ernst behaupten, daß die Fortdauer Ihrer selbst unterbrochen worden wäre?" — „Es ist möglich.“ — „Wenn das möglich wäre, dann könnte Johnson schlafen gehen und als Benson aufwachen. Das geschieht aber nicht. Wie erklären Sie sich, daß Sie das Fortbestehen Ihrer Identität fühlen? Sie sagen ‚Ich schlief‘ und ‚Ich wachte‘; das bedeutet doch, daß Sie beim Erwachen derselbe sind wie der, der sich schlafen legte.“ —

Der Frager konnte darauf nicht antworten. Da fuhr Sri Ramana fort:

„Wenn Sie vom Schlaf erwachen, dann sagen Sie: ‚Ich habe selig geschlafen und fühle mich erfrischt.‘ Demnach war der Schlaf Ihre Erfahrung. Der, der sich der Seligkeit des Schlafes entsinnt — er tut das, indem er sagt: ‚Ich habe selig geschlafen‘ —, kann nicht verschieden von dem sein, der diese Seligkeit erfuhr. Die beiden sind ein und derselbe*.“

* Das aufschlußreiche Gespräch ging noch weiter. Der Weise von Arunachala fuhr fort: „Wenn, wie Sie sagen, die Welt auch existierte, während Sie schliefen, hat sie es Ihnen währenddessen mitgeteilt?" — „Nein, aber sie sagt es mir jetzt. Die Existenz der Welt beweist sich mir, wenn mein Fuß gegen einen Stein auf meinem Wege stößt; die Verletzung beweist den Stein und die Welt, von der er ein Teil ist.“ — „Sagt der Fuß, daß der Stein da ist?" — „Nein, ich sage es.“ — „Wer ist dieses ‚ich‘? — Der Körper kann es nicht sein, auch nicht der Geist. Es ist eben der Zueger der drei Zustände — des Wachens, des Träumens und des Tiefschlafes; sie berühren dieses ‚Ich‘ nicht. Die drei Zustände kommen und gehen, dieses ‚Ich‘ aber bleibt beständig und unbewegt. Es ist das

Der Frager gab zu, daß es so sein müsse.

So haben wir also reichliche Beweise, daß es ein auch im Tiefschlaf fortbestehendes „Selbst“ gibt, und wir erfahren von den Weisen, daß dieses nicht die „Seele“ ist, sondern das wahre Selbst der Upanishaden. Aus dieser Schlaferfahrung wissen wir auch, daß das wahre Selbst ohne Körper und Geist existieren kann; und da es im Tiefschlaf keinerlei Art Körper gibt, so fehlt diesem auch der Ich-Sinn.

Der Tiefschlaf ist tatsächlich dem ichlosen Zustand sehr ähnlich. Wir werden später noch einen wichtigen Unterschied erfahren; hier brauchen wir nur anzumerken, daß das Fehlen der Individualität und des Geistes der Seligkeit, die im Schlaf empfunden und im Wachen erinnert wird, nicht hinderlich ist. Gemäß der Offenbarung beruht das Glück des Schlafes gerade auf dieser Ichlosigkeit, so unvollkommen sie auch ist.

Die drei Gewohnheits-Zustände bleiben unterschieden von dem „ohne Ich“ durch das Beharren der Körper oder Hüllen,

wahre Selbst, ewig glücklich und vollkommen. Die Erfahrung dieses Selbstes ist die Heilung von aller Unzufriedenheit und die Verwirklichung von Seligkeit und Vollkommenheit.“ — „Es wäre Selbstsucht, in diesem Zustande zu verweilen und sich der Seligkeit zu freuen, besonders aber, wenn man nichts täte, um zum Glück der Welt beizutragen.“ — „Sie sind über diesen Zustand unterrichtet worden, damit Sie ihn gewinnen können, und Sie werden dabei die Wahrheit erfahren, daß es eine vom Selbst getrennte Welt nicht gibt. Wenn Sie dies verwirklichen, dann wird das Wort ‚Selbstsucht‘ keinen Sinn mehr haben, da die Welt im Selbst untergegangen sein wird.“ — „Ist dem Weisen bekannt, daß es Kriege und Leiden auf der Welt gibt? Wenn er es weiß, wie kann er dann glücklich sein?" — „Wenn das Bild einer Überschwemmung oder einer Feuersbrunst über eine Filmleinwand läuft, berührt das die Leinwand? — Das wahre Selbst gleicht genau dieser Leinwand. Es bleibt unberührt von den Geschehnissen der Welt. Leiden ist nur möglich, solange der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufrechterhalten bleibt. Diesen Unterschied gibt es im egolosen Zustand nicht; dort gibt es nur noch das Selbst. Der Weise in diesem Zustand ist das Selbst. Er ist reiner Geist (Spirit), der Heilige Geist. Ihm ist diese Welt das Reich Gottes. Und dieses Reich ist ‚in euch‘.“

Der Weise bezieht sich hier auf das Jesuswort. Das Reich Gottes, das er lehrte, ist der egolose Zustand, in dem das Selbst alles ist, was es gibt; Weltprobleme — etwa, wie sie zu verbessern sei — erheben sich dort nicht.

die das Selbst verschleiern und begrenzen. Man spricht von drei Leibern und fünf Hüllen. Der physische oder grobmaterielle Leib entspricht dem Wachzustande, der geistige oder subtile Leib steht zu den Träumen in Beziehung; er ist auch der Leib, mit dem man in andere Welten — wie Himmel oder Hölle — geht und dort verweilt. Es gibt noch einen dritten Leib, der „ursächliche“ genannt; er ist der einzige, der im Tiefschlaf übrigbleibt. Dieser Leib ist nichts als Nichtwissen, Ich und Geist in Samenform. Die fünf Hüllen sind das gleiche wie diese drei Leiber.

Der grobmaterielle Körper ist derselbe wie die „Hülle aus Nahrung“, *annamayakoṣa*.

Der subtile Leib besteht aus *prānamayakoṣa*, *manomayakoṣa* und *vijñānamayakoṣa*.

Der ursächliche Leib ist *ānandamayakoṣa*.

Die drei Hüllen, die im subtilen Körper zusammengefaßt sind, führen ihre Bezeichnungen entsprechend ihren Tätigkeiten. *Prānamaya* bedeutet die Lebenskraft, *manomaya* Empfinden und Denken, *vijñānamaya* Intuition und Entscheiden.

Ānandamaya darf nicht mit *Ānanda* verwechselt werden, das das wahre Selbst im egolosen Zustand bedeutet, unverteilt durch Körper und Hüllen. Der Weise von Arunachala erklärt diese letzte Hülle als ein angenommenes Hilfsmittel zu Lehrzwecken. Für den Sucher nach dem Selbst ist sie ohne Belang; sie kann ohne weiteres übersprungen werden.

Diese Hüllen oder Leiber dürfen natürlich nicht als wirklich betrachtet werden. Die Erfahrung des Selbstes, gewöhnlich die „Rechte Erkenntnis“ genannt, bedeutet gerade die Verwirklichung des Nicht-seins aller Dinge, die nicht-seiend sind, aber vermöge des Ich-Sinnes zu sein *schein*. Damit ist „Rechte Erkenntnis“ nichts anderes als das Abfallen aller dieser Hüllen. Was danach übrigbleibt, ist das, was wirklich ist, das reine, unwandelbare, unendliche Bewußtsein-an-sich, das Selbst.

Was sagt uns die Offenbarung des Weisen von Arunachala über dieses Selbst?

Das wahre Selbst im egolosen Zustand ist nichts anderes als die Wirklichkeit, genannt *Sat*; das „Was ist“. Dieses *Sat* ist auch *Chit*, Bewußtsein-an-sich. Denn nichts ist wirklich, was nicht aus eigenem existiert. Alles, was kein eigenes Bewußtsein besitzt, kann nur „durch“ ein Bewußtsein existieren; deshalb erklären die Weisen die Welt für mental, eine geistige Schöpfung. Das Selbst ist die eine, unanzweifelbare Wirklichkeit, wie wir gesehen haben, und wenn die Hüllen fallen, bleibt Es zurück als *reines* Bewußtsein-an-sich, jenseits der drei Gewohnheits-Zustände.

Jetzt wollen wir sehen, warum das Selbst als Bewußtsein bezeichnet wird, statt daß Es „bewußt“ genannt würde. Die Erklärung ist sehr einfach, aber sehr wichtig. Der Geist ist bewußt, wenn auch nur auf dürftige und ungleichmäßige Weise; im Tiefschlaf fehlt ihm das Bewußtsein ganz. Es muß also einen Ursprung geben, eine Quelle, aus der der Geist sein Bewußtsein empfängt. Und diese Quelle ist das Ur-Bewußtsein, das Bewußtsein-an-sich, das, anders als der Geist, beständig leuchtet. Diese Quelle ist das Selbst. Das Bewußtsein-an-sich versagt niemals; denn es ist das eigentliche *Wesen* des Selbstes. Und dies ist es, was ausgedrückt werden soll, wenn vom Selbst gesagt wird, Es wäre Bewußtsein. Wir finden diese Lehre bereits in der alten Überlieferung. In einer der Upanishaden wird das wahre Selbst als „endloses Bewußtsein“ bezeichnet — *jñānam anantam*. Diese Bezeichnung soll Es — nach Shankara — von dem unbeständigen Gewahrsein von Gegenständen unterscheiden, das sonst den Namen „Erkenntnis“ führt.

Bewußtsein darf daher nicht als eine bloße *Eigenschaft* des wahren Selbstes angesehen werden; es ist Sein eigentliches *Wesen*. Dieses Bewußtsein-an-sich offenbart sich als das „Ich

bin“, der allen Gedanken und allen Wahrnehmungen gemeinsame Faktor. Diese Wahrheit wird deutlich in der Aitareya Upanishad ausgedrückt, wo das Selbst *Prajñānam* genannt wird, das „Bewußtsein=an=sich“ bedeutet*. In seiner Reinheit — ungetrübt durch die Vermischung mit den unwirklichen Hüllen oder deren wechselnden Zuständen — ist es das wahre Selbst. Die gewöhnliche Anschauung, daß Erkenntnis oder Gewahrsein eine Eigenschaft oder Fähigkeit wäre, ist genau das Gegenteil zum wirklichen Tatbestand. Bewußtsein=an=sich ist keine Eigenschaft; es ist das eigentliche Wesen der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist nur deshalb wirklich, weil sie Bewußtsein=an=sich ist. Allein das Bewußtsein=an=sich existiert; es gibt nichts anderes. Oft wird es auch das Höchste Bewußtsein genannt, um es von Geist und Intellekt zu unterscheiden.

Dieses Höchste Bewußtsein — so berichten die Upanishaden — war im Anfang allein, als dieses ganze All noch nicht war. Es erschuf aus sich die Leiber der Geschöpfe und ging selbst als Seele in sie ein. Dieses Werden, diese Schöpfung, darf jedoch nicht als ein Ereignis genommen werden, das tatsächlich stattfand; wir werden das sogleich sehen. Zweck dieser Schöpfungsgeschichten der alten Überlieferung ist vielmehr, auf bildhafte Weise die Lehre zu übermitteln, daß das Selbst in uns eben die Wirklichkeit ist — daß es somit keine individuelle Seele gibt.

Hätte eine Schöpfung tatsächlich stattgefunden, dann müßte daraus gefolgert werden, daß die Wirklichkeit in Teile auseinandergebrochen wäre. Diese Vorstellung ist absurd, wie wir schon gesehen haben. In den Worten des Weisen von Arunachala:

„Weder ist die Wirklichkeit in Stücke gebrochen, noch duldet sie Begrenzung; es scheint nur so zu sein. Der Geist ist es, der die Teile erscheinen läßt, indem er die Wirklichkeit fälsch-

* Aitareya Upanishad V 2 und 3.

lich mit Leibern oder Hüllen identifiziert und so begrenzt. Der Geist hält die Wirklichkeit für endlich, weil er sich selbst dafür hält. Diese Begrenzungen und Teilungen sind nur im Geist vorhanden; er aber besitzt kein vom Selbst getrenntes Sein. Ein goldener Schmuckgegenstand ist nicht ganz dasselbe wie Gold; denn er ist Gold, dem Name und Gestalt hinzugefügt wurden. Aber er ist darum doch nicht verschieden vom Golde. Ebenso ist der Geist eine geheimnisvolle Kraft des Selbstes, durch die das Eine Selbst als vielerlei erscheint. Nur wenn der Geist aufgeht, erscheinen die drei: Gott, Seele und Welt. Im Schlaf sieht man sie weder noch denkt man an sie.“

Dies ist genau das, was aus der Advaita-Metaphysik bekannt ist als „die Wahrheit des Nicht-werdens“ — *Ajāti-Siddhānta*, eindeutig entdeckt und bestimmt behauptet von Gaudapāda, dem Verfasser der *Māndukya Kārikas*, über die der Weise Shankara einen glänzenden Kommentar geschrieben hat. Shankaras eigene Werke stimmen damit vollkommen überein. Auch der Weise von Arunachala hat diese Darstellung zu der seinen gemacht. Ein Schüler hat darüber gesagt: „Wenn der Heilige auch manche Wahrheiten verkündete, die er der Einstellung der Fragenden angepaßt hat, so lehrte er doch ‚die Wahrheit des Nicht-werdens‘ als bestätigt durch seine eigene Erfahrung des Selbstes.“

Im gleichen Werk finden wir die klare Formulierung dieser Wahrheit wie folgt:

„Es gibt weder Schöpfung noch Zerstörung; es gibt niemanden, der gebunden wäre, niemanden, der sich um Befreiung bemühte, niemanden, der diesen Zustand erreicht hätte! Es gibt weder Geist noch Körper noch Welt, noch etwas, das ‚Seele‘ heißt; Eines allein existiert: die reine, stille, wandellose Wirklichkeit, ohne Zweites und ohne Werden.“

Der Ich-verhaftete sieht die Vielfalt und möchte neugierig wissen, wie sie entstanden ist. Ihm wird gesagt, Gott habe alles

gemacht, und alles aus Sich Selbst. Indem er darüber nachdenkt, gelangt er dahin, zu sehen, daß all diese Mannigfaltigkeit eine Einheit innerhalb von etwas ist, das Gott genannt wird. Als nächstes möchte er mehr von Gott wissen. Er ist überzeugt, daß Gott eine Person sein muß, wie er selbst, wenn auch verschieden an Größe, Macht und Eigenschaften. Anfangs muß man ihn deshalb seinen eigenen Weg gehen lassen. Aber es kommt eine Zeit, da er es verträgt, zu erfahren, daß Gott keine Person ist. Dann sagt ihm der Weise, daß Gott „ohne Ich“ ist, mit dem Sinn, daß Er die Eine Wirklichkeit ist, das Selbst in allem.

Die Beschreibung Gottes als „ohne Ich“ mag dürftig erscheinen; dem ich-verhafteten Geist sagt sie gar nichts. Die Menschen möchten hören, daß Gott irgendwo im Himmel throne, in einer Welt aus Pracht und Herrlichkeit, umgeben von wunderbaren Wesen, Götter oder Engel genannt; sie brauchen Zeit, um auch nur zu begreifen, daß Gott in ihren eigenen Herzen wohnt. Und selbst dann noch möchten sie zwischen Ihm und dem Selbst einen Unterschied machen. Sie finden es gotteslästerlich, Ihn als das Selbst anzusehen.

„Ohne Ich“ sein bedeutet, ohne Persönlichkeit sein. Fragen wir doch einmal: Was ist größer: Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit? Persönlichkeit scheint ein Etwas zu sein, Unpersönlichkeit ein Nichts – aber nur, weil es uns schwerfällt, einzusehen, daß Persönlichkeit Begrenzung auf einen Körper bedeutet, während Unpersönlichkeit gerade das Fehlen aller Begrenztheit ist. In beiden herrscht das gleiche Bewußtsein-an-sich; in der Persönlichkeit ist es in einer Hütte eingesperrt, an die Krippe gebunden und beengt, in der Unpersönlichkeit aber wie Es wirklich ist, ungefesselt, unendlich und rein.

So sehen wir, daß Unpersönlichkeit und Persönlichkeit einander entgegengesetzt sind wie Licht und Finsternis, wie Freiheit und Gebundensein, wie Erkenntnis und Nichtwissen, wie das mathematische Plus und Minus. Welches ist das Plus, wel-

ches das Minus? – Nach dem, was wir von den Weisen gehört haben, ist die Antwort nicht zweifelhaft: Unpersönlichkeit – Sein „ohne Ich“ – ist plus; Persönlichkeit minus.

Unpersönlichkeit ist unvermindertes Sein als Ganzes, reines Bewußtsein-an-sich. Dieses Sein wird vom Geist zu Dreierlei gemacht. Der Weise von Arunachala erklärt es folgendermaßen:

„Sein plus Vielfalt ist die Welt; Sein plus Individualität ist die Seele; Sein plus der Vorstellung von dem Ganzen ist Gott. In allen Dreien ist das Sein das alleinige Element der Wirklichkeit. Vielfalt, Individualität und ‚das Ganze‘ sind unwirklich. Sie sind vom Geist erschaffen und dem Sein auferlegt. Sein überschreitet alle Vorstellungen, auch die Gottesvorstellung. So, wie die Bezeichnung ‚Gott‘ verwandt wird, kann die Gottesvorstellung nicht richtig sein. Der Wahrheit über Ihn kommt am nächsten der Ausdruck ‚I c h b i n‘. Der hebräische Name für Gott ist J e h o v a h ; er bedeutet ‚I c h b i n‘ – und sagt so die Wahrheit über Gott vollkommen aus.“

Der Weise von Arunachala verlangte besondere Aufmerksamkeit für einen geheimnisvollen Satz in der Bibel, den Gott selbst ausgesprochen haben soll. Er kommt in der Geschichte vor, in der Moses die Vision des feurigen Busches hat. Aus diesem ertönt eine Stimme, die ihm befiehlt, sein Volk aus Ägypten zu führen. Moses möchte wissen, wer es ist, der so zu ihm spricht, und bittet um Antwort, um seinem Volk Bescheid geben zu können, das ihm sonst nicht glauben würde. Da sagt ihm die Stimme: ICH BIN, DER ICH BIN. Sri Ramana weist noch besonders darauf hin, daß es der einzige Satz in der ganzen (englischen) Bibel ist, der ganz in großen Lettern wiedergegeben wird; er wird demnach als von höchster Bedeutung empfunden. Sri Ramana weiß und spricht es aus, daß Gott in diesem Worte das Geheimnis Seines Wesens preisgegeben hat: Daß Er das „I c h b i n“ ist, das ewig leuchtende Licht des Reinen Bewußtseins in unseren Herzen. In anderen Worten: Er ist das Selbst.

Daß das Eine Selbst auch wahrhaftig ist und alles andere Ihm durch Nichtwissen überlagert wird, ist bei vielen Gelegenheiten und auf mancherlei Weise von dem Weisen deutlich dargelegt worden.

Das Selbst ist das Wahre Bewußtsein=*an=sich*; die Personen und Dinge der Welt erscheinen, indem Ihm Namen und Formen beigelegt werden. Sri Ramana sagt darüber:

*„Das Selbst, das Bewußtsein=*an=sich* ist, ist allein wirklich, und sonst nichts. Alle sogenannte ‚Erkenntnis‘ des Vielfältigen ist nur Nichtwissen. Dieses Nichtwissen ist unwirklich, da es getrennt vom Bewußtsein=*an=sich*, dem Selbst, kein eigenes Sein besitzt, genau wie die unwirklichen goldenen Schmuckstücke getrennt vom wirklichen Golde kein Sein besitzen.“*

Die „Erkenntnis“, auf die hier Bezug genommen wird, ist die Welt selbst. Wir haben gesehen, daß sie nicht verschieden ist von den Gedanken, die im Geist auf- und untergehen. Diese Gedanken werden von den Nichtwissenden „Erkenntnis“ genannt, da sie an eine Außenwelt glauben, die vom Geist durch die Sinne erkannt würde. Die Gesamtheit solcher „Erkenntnis“ ist nicht nur Nichtwissen, sondern auch nicht=*seiend*, da der Ich-Sinn ihr Ursprung ist, wie wir jetzt begreifen können. Überdies ist „Nichtwissen“ eine Verneinung, und Verneinungen sind schon durch sich selbst nicht=*vorhanden*. Dieses Nichtwissen, das aus Anschauungen über eine nicht=*seiende* Welt besteht, ist nichts als das Bewußtsein=*an=sich* — das Selbst — plus der vom Verstand erschaffenen Namen und Gestalten. Diese Namen und Formen sind unwirklich, sie sind den Namen und Formen gleich, die dem Golde beigelegt werden, wenn man es „Schmuckstück“ nennt, während es tatsächlich die ganze Zeit nur Gold ist. Es muß beachtet werden, daß der Weise hier die Bezeichnungen „unwirklich“ und „wirklich“ — um „Schmuckstücke“ und „Gold“ näher zu bestimmen — absichtlich in anderem Sinne als sonst benutzt, nämlich lediglich, um die Un-

wirklichkeit der vielfältigen „Erkenntnis“ zu erläutern, die die Welt darstellt. Diese Bezeichnungen werden hier nur gewählt, um die Parallele vollständig und genau herzustellen. Diese Bemerkung ist nötig, weil ohne sie jemand sich irreführen lassen könnte, den Sinn mißzuverstehen und zu behaupten, der Weise lehre die Wirklichkeit von Namen und Formen.

Das gleiche wird auf folgende Weise dargelegt: „Die Wirklichkeit gleicht der beleuchteten Filmleinwand, über die sich die Bilder bewegen. Seele, Welt und Gott sind die „lebenden“ Bilder; das Unendliche allein (die beleuchtete Leinwand) ist wirklich. Es ist rein, ohne Verschiedenheit. Wenn die Bilder selbst aber auch unwirklich sind, so sind sie von der Wirklichkeit doch nicht verschieden. Aber die Wirklichkeit ist verschieden von *i h n e n*, weil *s i e* auch *o h n e* jene im Zustand der Einheit (ohne Ich) besteht. Wer die unwirklichen Erscheinungen sieht, sieht nicht die Wirklichkeit; wer die Wirklichkeit sieht, sieht nicht die unwirklichen Erscheinungen. Der Geist täuscht sich, weil er den Halt am unbeweglichen Selbst verliert, das gleich der unbewegten Leinwand ist; er hält eins der „lebenden“ Bilder für sich selbst, und die anderen für andere Seelen und die Welt.“

Das Wesentliche der Lehre gab der Weise von Arunachala einem amerikanischen Schüler in den Worten:

„Only one Consciousness, equally distributed everywhere. You through illusion give It unequal distribution. No distribution, no everywhere.“ (Nur ein Bewußtsein=*an=sich*, überall gleichmäßig verteilt. Sie verteilen Es ungleichmäßig auf Grund von Täuschung. Keine Verteilung, kein Überall.) In diesem Falle sprach Ramana englisch; das obige sind seine eigenen Worte. Im ersten Satz werden noch die Vorstellungen „verteilt“ und „überall“ geduldet; im letzten erklärt der Weise auch sie für Täuschung, da sie ja Schöpfungen des Ich-Sinnes sind.

Das Selbst des egolosen Zustandes wird häufig das große

Selbst (paramātmā) genannt und damit von dem armseligen kleinen „Selbst“ (jivātmā) aus den drei anderen Zuständen unterschieden. Sri Ramana bemerkt dazu, daß die wahre Unterscheidung nicht zwischen „groß“ und „klein“ liege, sondern zwischen „echt“ und „falsch“. Das „große“ Selbst ist das „echte“ Selbst; das andere „Selbst“ gibt es nicht wirklich. Es ist falsch; wenn das Ich stirbt, wird es durch das echte ersetzt.

Ein Weiser wird oft obenhin bezeichnet als „einer, der das Selbst kennt“. Das darf jedoch nicht wörtlich genommen werden; es ist nur der Versuch einer Kennzeichnung, bestimmt für solche, die das Nichtwissen für etwas Wirkliches halten. Ihnen wird gesagt, daß man dieses Nichtwissen durch die „Erkenntnis des Selbstes“ loswerden müsse. Diese Ausdrucksweise umschließt jedoch zwei Fehlbegriffe. Der eine ist der, daß das Selbst Erkenntnisobjekt wäre; der andere, daß Es unbekannt sei und erkannt werden müsse. Da das Selbst die alleinige Wirklichkeit ist, kann Es nicht Erkenntnisobjekt sein. Und da Es das Selbst ist, kann Es niemals unbekannt sein. So sagt uns die alte Überlieferung, daß Es weder bekannt noch unbekannt wäre, und der Weise von Arunachala bestätigt es.

Wie ist das möglich? — Das Selbst ist das reine „Ich bin“, das einzige Etwas, das selbst-offenbar ist; durch Sein Licht ist die ganze Welt erleuchtet. Es scheint nur unbekannt zu sein und erkannt werden zu müssen, weil Es von Welt und Ich verdunkelt wird. Diese müssen beseitigt werden. Der Weise von Arunachala erläutert dies durch den Vergleich mit einer Rumpelkammer. Will man Platz schaffen, dann muß man nur das Gerümpel hinauswerfen; es braucht kein Raum von außen herbeigeschafft zu werden. Ebenso brauchen nur der Ich=Geist und seine Schöpfungen ausgeräumt zu werden, dann bleibt das Selbst allein übrig und leuchtet unbehindert. Was obenhin „das-Selbst-kennen“ genannt wird, ist in Wirklichkeit „ohne Ich“

sein, als Selbst. Somit kennt der Weise nicht das Selbst; er ist Es.

Die upanishadische Wahrheit, daß das Selbst die todlose, selbst-seiende Wirklichkeit ist, wird — wie Sri Ramana sagt — auch erhärtet durch eine Tatsache allgemeiner Erfahrung, die jedoch stets als unnatürlich empfunden wird. Wir wissen alle, daß der Tod uns gewiß ist. Wir beachten das jedoch gar nicht und handeln stets, als gäbe es keinen Tod; das erscheint sehr seltsam*. Stellen wir aber die Lehre des Weisen in Rechnung, daß wir als wahres Selbst in der Tat todlos sind, was ist dann noch Seltsames an unserem Verhalten? Es ist vielmehr ein Hinweis, daß das Selbst niemals wirklich gebunden und beschränkt worden ist, niemals wirklich Sein Wesen als Wirklichkeit verloren hat.

Das wahre Selbst ist daher weder Nicht-sein noch Bewußtlosigkeit. Es ist Sein und Bewußtsein.

Es wird auch als Glück oder Seligkeit bestimmt. Auch hier müssen wir uns vor Anschauungen hüten, die zu Welt und Ich gehören. Das Selbst ist unpersönlich und daher Glückseligkeit, nicht jemand, der glücklich ist. Wer glücklich ist, ist es nicht zu jeder Zeit; manchmal fühlt er sich auch elend; und er ist zu einer Zeit glücklicher als zu einer anderen; wir haben das im 2. Kapitel gesehen. Das wahre Selbst im egolosen Zustand ist ganz und gar nicht diesem „glücklichen Menschen“ gleich. Glückseligkeit gehört zu seinem Wesen, wie Sein und Bewußtsein. Und wie das Selbst der Ursprung alles Seins und alles Bewußtseins ist, wo und wie immer diese sich auch offenbaren mögen, so ist Es auch der Ursprung jedes Glückes, das von Ich=Geistern erfahren wird — hauptsächlich in Gestalt von Lust.

* „Tag für Tag betreten die Wesen das Reich des Todes, die Zurückbleibenden aber verlangen nach ewigem Leben. Gibt es etwas Wunderbareres als das?“
(Mahabharata)

Der Weise von Arunachala zieht noch einen weiteren deutlichen Beweis für die Wirklichkeit des Selbstes im Natürlichen Zustand heran, indem er den Yoga Vasishtha zitiert:

„Ebenso wie im Frühling die Bäume eine Steigerung ihrer Schönheit und anderer Eigenschaften erfahren, so erfährt der Seher des wahren Selbstes, der im Erleben der Seligkeit des Selbstes sein Genügen findet, eine Steigerung des Lichtes, der Kraft und der Intuition.“

Begleiterscheinungen solcher Art mögen denen als Beweis dienen, die zu zweifeln geneigt sind, was wohl hinter dem Erblühen solcher Vorzüge stecke. Es ist die Fülle der Kraft und der Erkenntnis.

Am augenfälligsten zeigt es sich im Tiefschlaf. Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Selbst die Quelle der Glückseligkeit ist, das in diesem Zustande überwiegt und nachträglich erinnert wird. Die andere Wahrheit haben wir schon erwähnt, daß selbst die Freuden unseres Wachzustandes, deren Ursache wir in der Berührung mit Sinnesobjekten erblicken, allein dem Selbst entstammen. Und doch sind sie nur winzige Tropfen der Seligkeit, die das Selbst ist. Diese natürliche Seligkeit ist in der Regel sozusagen eingedämmt durch das Ur-Nichtwissen und seine Brut: Wünsche und Unzufriedenheiten, Ängste und Aufregungen, das das „Geist“ genannte Etwas ausmachen. Der Geist, der so als unterschiedene Wesenheit tätig ist, überschattet fast vollständig die Seligkeit, die uns – als dem Selbst – von Natur eigen ist. Nur manchmal hebt er – mehr oder weniger – die Sperre auf; dann überkommt uns etwas, was wir als große Seligkeit empfinden. Das geschieht, weil der Geist für eine kurze Spanne eins mit dem Selbst wurde – wie im Tiefschlaf; dann fühlen wir uns wie von Seligkeit ganz erfüllt. Diese gelegentliche Vereinigung mit dem Selbst tritt immer dann ein, wenn die Unrast des Geistes nachläßt – in der Erfüllung eines heftigen Verlangens oder im Wegfall einer Befürchtung. Das

Glück ist vorübergehend, weil andere unbefriedigte Wünsche schon darauf warten, aktiv zu werden; damit verliert aber der Geist wieder seinen Halt am Selbst. Der Weise von Arunachala sagt uns, daß Unglücklichsein nicht anderes bedeutet als die Trennung des Geistes vom Selbst, daß Seligkeit aber dessen Rückkehr zu ihm, seiner Quelle ist. Der Geist ist als Geist tätig, wenn er vom Selbst getrennt ist. Irgendwas zu gewahren, bedeutet, den Geist vom Selbst loszulösen und damit unglücklich sein. Dinge und Gedanken nicht zu gewahren, bedeutet Glück; denn dann sind wir das Selbst.

Die alte Überlieferung drückt es bildlich aus: „Wie jemand in der Umarmung des geliebten Weibes von nichts weiß, weder außen noch innen, so weiß der, der in der Umarmung des Selbstes ruht, von nichts, weder außen noch innen*.“ Daß dies jedoch nicht Bewußtlosigkeit ist, darauf verweist eine spätere Stelle: „Er sieht – und sieht doch nicht. Gewißlich fehlt dem Seher niemals das Sehvermögen, da es unzerstörbar ist. Aber es fehlt Ihm zum Sehen das Zweite, das von Ihm getrennte Objekt**.“

Somit sind die beiden zu Beginn vorgebrachten Fragen über den egolosen Zustand beantwortet. Es gibt ein wahres Selbst, das den andern drei Zuständen zugrunde liegt, das seinem Wesen nach unsterblich ist und weiterliebt, wenn das Unwirkliche, das Ich, auf das Nichts zurückgeführt wird. S e l i g k e i t ist das wahre Wesen dieses Selbstes, und deshalb ist der egolose Zustand das einzig Wünschenswerte, das hinausgeht über jeden Vergleich mit allem, das es in der Relativität, in der Welt des Bedingten, gibt.

Aber da ist eine große Schwierigkeit für den Verstand, diese Lehre anzunehmen. Er verlangt ein vernunftgemäßes Zwischenglied zwischen der Welt, die er kennt, und dem Selbst,

* Brihadaranyaka Upanishad IV, III 21.

** Ebenda IV, III 23.

der Wirklichkeit, von der er hört. Er wünscht eine Brücke, über die er zwischen den beiden hin- und zurückwandern kann. Solch eine Brücke gibt es nicht; sie kann von niemandem erbaut werden – nicht einmal von einem Weisen. Der Grund ist höchst einfach der Tatbestand: Welt und Wirklichkeit verneinen einander und schließen sich somit gegenseitig aus. Wir haben oben gesehen, daß das, was als die Welt erscheint, eben die Wirklichkeit ist. Das wurde uns begreiflich gemacht durch das Gleichnis von der Schlange, die in einem Seil gesehen wurde. Die Schlange und das Seil verneinen einander und schließen sich damit gegenseitig aus; sie können nicht gleichzeitig erblickt werden. Das Seil steht in keiner Beziehung zur Schlange; es hat sie nicht hervorgebracht. Ebenso verneinen Welt und Wirklichkeit einander in dem Sinne, daß der, der die eine sieht, zur gleichen Zeit nicht die andere sieht noch sehen kann. Diese beiden können nicht gleichzeitig erfahren werden. Wer die Welt sieht, sieht nicht das Selbst, die Wirklichkeit; wer andererseits das Selbst sieht, sieht nicht die Welt. So kann auch nur die eine von ihnen wirklich sein, nicht beide. Daher gibt es keine wirkliche Beziehung zwischen ihnen. Die Welt ist nicht aus der Wirklichkeit geworden; die Wirklichkeit ist ganz und gar ohne Beziehung zur Welt. Daraus folgt klar, daß die Brücke, die der Verstand verlangt, nicht existiert und auch nicht gebaut werden kann.

Fragen, die voraussetzen, daß es solch eine Brücke gibt, und die über sie Bescheid haben möchten, sind daher sinnlos; so gibt es auch keine unmittelbare Antwort auf sie. Eine dieser Fragen haben wir früher erwähnt; sie bezog sich auf den Ursprung des Nichtwissens. Die gleiche Frage wurde, etwas allgemeiner, dem Weisen von Arunachala gestellt: „Wie kann der Zustand der Großen Befreiung mit der Welt in Harmonie gebracht werden?“

Der Weise antwortete: „Diese Harmonie liegt in der Befreiung selbst.“ Der Weise in diesem Zustande kennt keine Dishar-

monie; dort herrscht vollkommene Harmonie, denn es gibt ja nur das Selbst – ohne Welt. Der Verstand kann diese Harmonie allerdings nicht erfahren, da er niemals dorthin gelangt – denn wenn es ihm gelingt, dann hört er auf, zu sein. Das ist der Sinn der in der alten Überlieferung so oft wiederholten Feststellung, daß der Zustand der Großen Befreiung – d. h. also das wahre Selbst in diesem Zustande – den Verstand überschreitet.

Da dieser Zustand jenseits des Verstandes ist, so ist er damit auch jenseits der Sprache. Versuche, eine wahrheitsgetreue Schilderung in Worten zu geben, müssen scheitern. Das heißt, eine Beschreibung, die etwas Positives über ihn behauptet, ist in Einzelheiten unausweichlich falsch. Viele solcher Feststellungen werden in der alten Überlieferung durch andere berichtigt, und diese wiederum durch andere, bis der Schüler reif ist, zu erfahren, daß jener Zustand durch den Intellekt nicht unverfälscht dargestellt werden kann, und daß die unmittelbare Erfahrung das einzige Mittel ist, ihn richtig zu erkennen – oder vielmehr aufzuhören, ihn sich falsch vorzustellen.

Infolgedessen können wir nur wissen, was das Selbst nicht ist, niemals was Es ist. In den entscheidenden Phasen der Lehre wird kein Versuch mehr unternommen, irgend etwas über den positiven Inhalt dieses Zustandes auszusagen. Die Überlieferung lehrt, daß wir das Selbst begreifen sollen als *Neti, Neti* – „nicht dies“. Seine Sprache ist das Schweigen, nicht Worte. Diese Wahrheit wird uns nahegelegt durch die Geschichte von dem Unterricht durch Schweigen, den Gott Selbst – als Dakshināmurti erscheinend – vier Weisen gewährte: Sanaka, Sanandana, Sanatana und Sanatkumara. Die Schüler begriffen, daß sie in Worten und Gedanken schweigen lernen mußten, um die Wahrheit zu finden, die jenseits beider ist. Sie handelten dementsprechend und fanden sie.

„Schweigen“, sagte der Weise, „ist die Sprache des Selbsten, und die vollkommenste Lehrmethode. Die Sprache gleicht dem Glühen des Fadens in der elektrischen Lampe, das Schweigen aber dem Strom im Draht.“

So dürfen wir also keinerlei positive Schilderung über den egolosen Zustand erwarten, noch über das Selbst in ihm. Nicht einmal der Weise kann Positives über ihn mitteilen; er kann nichts weiter tun, als unsere Fehlvorstellungen darüber beseitigen und uns sagen, was er *n i c h t* ist — oder vielmehr, worin er sich unterscheidet von den Zuständen, die uns als relativ bekannt sind. Und dabei ist der Weise der einzige, der darüber überhaupt etwas aussagen kann. Ein allgemein bekanntes Wort kennzeichnet die Lage richtig: „Wer darüber spricht, hat Es nicht erlebt; wer Es erlebt hat, spricht nicht darüber.“

Man kann natürlich finden, es gäbe dennoch positive Beschreibungen in der Überlieferung, die ja Wirklichkeit, Bewußtsein und Seligkeit — *Sat—Chit—Ananda* — als Sein Wesen nenne. Darauf wäre zu sagen, daß diese Bezeichnungen nur der Form nach positiv genannt werden können; dem Sinne nach sind auch sie negativ, da sie nur Fehlvorstellungen zerstören sollen. Der Zustand der Großen Befreiung wird „Wirklichkeit“ genannt, um die Anschauung, er wäre Nicht=sein, zu beseitigen. Er wird „Bewußtsein=an=sich“ genannt, um auszudrücken, daß er weder ohne Empfindung, wie unbelebte Gegenstände, noch unbeständig bewußt ist, wie der Geist. Und er wird „Seligkeit“ genannt, um damit anzudeuten, daß wir in ihm die Relativität überschreiten, die wesentlich unglücklich ist.

Eines ist sicher: Dieser Zustand ist keine Welt, kein Aufenthaltsort, dahin die Befreiten gehen, entweder sofort oder nach dem Tode. Die Ansichten, die darüber herrschen und von Gläubigen der verschiedensten Richtungen verbreitet werden, sind manchmal sehr sonderbar. Manche glauben, daß der, der die

Große Befreiung erreicht, *l e i b l i c h* gen Himmel fahre; andere, daß der Körper einfach verschwinde, durch ein Wunder unsichtbar geworden; so kann nach deren Meinung auch nicht von Befreiung die Rede sein in einem Falle, in dem sein toter Leib zurückbleibt. Die meisten glauben, die Große Befreiung bedeute den Übergang in irgendeine himmlische Welt. Dabei sagt schon der Yoga Vasishtha darüber:

„Die Große Befreiung findet sich nicht oben im Himmel, noch tief unten in der Erde, noch auf der Erde; sie ist das Erlöschen des Ich-Geistes mit all seinen Wünschen.“

Das bedeutet, daß der egolose Zustand nicht im Relativen zu finden ist. Er kann es nicht sein, da er ja dessen äußerste Verneinung ist. Die Überlieferung sagt das gleiche mit den Worten: „Wenn alle Wünsche, die das Herz heimsuchen, ausgelöscht werden, dann wird der Sterbliche unsterblich; genau an diesem Punkt wird er zum Brahman*.“

Es gibt allerdings eine Feststellung über das Selbst, die dem zu widersprechen scheint. Sowohl die Überlieferung wie die Weisen sagen, die Wirklichkeit wohne im „Herzen“. Der Weise von Arunachala stellt auch fest, daß Jesus von Nazareth das gleiche meinte, als er sagte: „Das Reich Gottes ist in euch.“ Diese Bemerkungen scheinen auf den ersten Blick anzudeuten, daß das wahre Selbst sich doch im Relativen befinde und sogar anatomische Ausdehnung besitze, da Es auf einen Raum beschränkt sei, nicht größer als ein Daumen. Das darf jedoch nicht wörtlich verstanden werden; denn wir erfahren ja auch, daß der unendliche Himmelsraum mit allen Welten sich *i n n e r h a l b* dieses engen Raumes befindet. Der Sinn dieser Feststellung ist, daß das Selbst durch die Wendung des Geistes nach innen, fort von der Welt, gesucht und gefunden werden müsse; wir werden darüber im folgenden Kapitel Näheres hören. Der Weise von Arunachala sagt uns — er zieht auch dazu den Yoga

* Kathaka Upanishad VI 14.

Vasishtha heran —, daß das „Herz“, das gemeint ist, nicht der Muskel ist, der sonst so genannt wird, sondern das wahre Selbst, das Ur-Bewußtsein. Es wird „das Herz“ genannt, weil Es die Quelle der Intuition ist, aus der sich der Geist erhebt und sich zur Welt ausweitert. Zu dieser Quelle muß er zurückkehren, damit die Relativität aufgelöst werden und verschwinden kann. Wenn der Geist mit dem Leben in dieses „Herz“ zurückkehrt und im Einssein mit Ihm verweilt, dann kann er nicht mehr die Erscheinungswelt auf das Selbst projizieren und Es damit verdecken. Daraus folgt, daß der Weise die Welt nicht sieht, obgleich er manchmal — mit Rücksicht auf die Schwäche der Fragenden — eine „normale“ Ausdrucksweise benutzt; wir werden darauf in der Erörterung der Fragen, die den Weisen selbst betreffen, zurückkommen.

In *gewissem Sinne* ist das Selbst das All. Man spricht von Ihm als von der Totalität, von der die Welten und Geschöpfe Bruchteile wären — wenn dies auch der absoluten Wahrheit nicht entspricht; es gibt keine Bruchteile im Selbst. Auf solche Weise soll nur ausgedrückt werden, daß das Selbst gewinnen, das All gewinnen heißt. Die heilige Überlieferung sagt: „Das, was unendlich ist, ist Glück; im Endlichen gibt es kein Glück*.“ Und der Weise: „Das Selbst allein ist groß, alles andere unendlich klein. Wir sehen absolut nichts vom Selbst Getrenntes, für das wir das Selbst verkaufen könnten.“ Das erinnert an den Ausspruch Jesu: „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ Dieses unendlich große Eine, das Selbst, ist zu einem unendlich geringen Preis zu haben: gegen die Hingabe des individuellen Ich. Aber dieser Preis muß gezahlt werden.

Und doch fürchten sich die Menschen vor diesem Zustande! Sie fürchten nicht das ich-verhaftete Dasein, diese Quelle all ihrer Ängste, weil sie das Ich für sich „selbst“ halten

* Chhandogya Upanishad VII, XIII 1.

und das wahre Selbst nicht kennen. Sie fürchten, daß sie, wenn sie dieses Ich verlieren, „selbst“ aufhören würden zu sein. Sie fürchten, und fürchten nicht — und beidemal das Falsche. Sie fürchten die Furchtlosigkeit, das Sein „ohne Ich“ -- und fürchten nicht die Angst, das Ich*. Daß der Verlust des individuellen Ich keiner ist, sollte ihnen schon aus der Erfahrung der Schlafseligkeit klar sein. „Niemand hat Angst davor, schlafen zu gehen, obgleich der Schlaf ‚ohne Ich‘ ist“, sagt Sri Ramana. Weshalb sollte man also Angst davor haben, das Ich — diese *Ursache* aller Angst — ein für allemal zu verlieren und dagegen die Furchtlosigkeit einzutauschen?

Dieser Natürliche Zustand muß vom *samādhi* des Yogi unterschieden werden, wie der Weise von Arunachala sagt. Es gibt deren verschiedene Arten; der höchste ist *nirvikalpaka samādhi*, der *samādhi* „ohne Denken“. Die Bezeichnung „ohne das Denken“ trifft auch auf den Natürlichen Zustand zu. Der erste ist *kevala nirvikalpaka samādhi*; der Natürliche Zustand heißt *sahaja nirvikalpaka samādhi*, wobei „*sahaja*“ „natürlich“ bedeutet; dieser allein ist der Zustand der Großen Befreiung. Den Unterschied ergibt am klarsten die Antwort des Weisen von Arunachala auf die folgende Frage eines Schülers:

„Ich bin überzeugt, daß der, der sich im *nirvikalpaka samādhi* befindet, von jeder Tätigkeit des Körpers oder Geistes unberührt bleibt; meine Meinung gründet sich auf die Beobachtung *Ihres* Zustandes. Jemand anders behauptete aber, daß *samādhi* und körperliche Tätigkeit unvereinbar wären und nicht gleichzeitig existieren könnten. Wer hat nun recht?“

Sri Ramana antwortete: „Sie haben beide recht. Es gibt zwei *nirvikalpaka samādhi*. Einer heißt *sahaja nirvikalpaka samādhi*, oder einfach *sahaja*, der Natürliche Zustand; der andere ist *kevala nirvikalpaka samādhi*. Ihre Ansicht betrifft den ersten, die andere den zweiten. Der Unterschied zwischen bei-

* Mandukya Karika III 39.

den ist der: Im ersten, im *sahaja* also, ist der Geist aufgelöst und im Selbst verloren; so verloren gegangen, kann er nicht wieder aufleben; daher bedeutet dies das Ende des Gebundenseins. Im andern Falle ist der Geist nicht aufgelöst und im Selbst verloren, sondern nur untergetaucht im Licht des Bewußtseins=an=sich, dem Selbst; und während er so versunken ist, genießt der Yogi in diesem *Samādhi* große Seligkeit. Da sein Geist aber vom Selbst verschieden bleibt, kann er wieder aktiv werden und tut es auch, und der Yogi unterliegt wiederum dem Nichtwissen und dem Gebundensein. Wer den Natürlichen Zustand gewonnen hat, ist der Weise; er ist ein für allemal frei und kann nicht wieder gebunden werden. Der Unterschied kann folgendermaßen erklärt werden: Der Geist des Weisen, der den Natürlichen Zustand erreicht hat, gleicht dem Strom, der das Meer erreichte und mit ihm eins wurde; er kehrt nicht zurück. Der Geist des Yogi im *Yoga-samādhi* gleicht dem Eimer, der an einem Seil in einen Brunnen hinabgelassen wird und im Wasser liegenbleibt. Er kann am Seil wieder heraufgezogen werden; so kann der Geist des Yogi in die Welt zurückkehren; er ist noch nicht frei und somit dem gewöhnlichen Sterblichen sehr ähnlich. Der Geist des Yogi in *Samādhi* gleicht dem Geist eines Schlafenden, mit dem Unterschied, daß der Geist des Schläfers in Finsternis getaucht ist, während der des Yogi im Licht des Selbstes unterging. Der Weise, d. h. also der, dessen Geist im Selbst aufgelöst worden ist, wird von der Welt in keiner Weise mehr berührt, wenn er auch — d. h. sein Körper und Geist — allem äußeren Anschein nach in der Welt tätig sein mag. Seine Tätigkeit gleicht dem Essen eines schlaftrunkenen Kindes, das von der Mutter gefüttert wird, oder den Bewegungen eines Wagens, dessen Fahrer eingeschlafen ist. Wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen.

Daraus ergibt sich klar, daß nur der, der den Natürlichen

Zustand erreicht hat — also der, der ichlos geworden ist — anderen ein Lehrer der Wahrheit über das Selbst sein kann, nicht der Yogi, der *kevala nirvikalpaka samādhi* erlangt hat. Daß dieser letzte nicht freimacht, erläutert der Weise von Arunachala durch das Beispiel eines Yogi, der diesen *Samādhi* erreichte, aus eigener Kraft in ihn eingehen und jahrelang in ihm verweilen konnte. Einmal kehrte er aus ihm zurück und merkte, daß er Durst hatte. Er schickte seinen Schüler, ihm Wasser zu holen; als dieser aber länger ausblieb, sank der Yogi erneut in *Samādhi*. Danach vergingen Jahrhunderte, in denen die Herrschaft über das Land von den Hindus auf die Mohammedaner überging und von diesen auf die Briten. Schließlich erwachte der Yogi wieder und sein erster Gedanke war, ob der Schüler inzwischen mit dem Wasser zurückgekehrt wäre; so fragte er: „Hast du mir das Wasser geholt?“ — Der Geist hatte in der Verborgenheit den *Samādhi* überdauert und nahm seine Tätigkeit genau da wieder auf, wo er sie hatte liegen lassen. Wo der Geist weiterlebt, da gibt es keine Befreiung.

Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß der Natürliche Zustand nach wiederholter Erfahrung des anderen im Verlauf von Monaten oder Jahren eintritt; der Geist wird auf diese Weise nach und nach verbraucht, etwa wie wenn eine Zuckerpuppe immer wieder in ein Meer von Zuckerrohrsaft getaucht wird und darin vergeht, bis nichts mehr von ihr übrig ist.

Jetzt können wir auch eine Frage beantworten, die schon in der alten Überlieferung gestellt und beantwortet worden ist; sie wird auch dem Leser bereits eingefallen sein. Der Zustand der Großen Befreiung ist „ohne Ich“. Das ist aber auch der Tiefschlaf. So könnte es scheinen, als ob man durch bloßes Schlafengehen frei werden könnte. Dem ist aber nicht so; niemand „schläft“ sich frei. Wenn er erwacht, findet er sich ebenso gebunden wieder wie zuvor. Wir haben gesehen, daß sogar der Yogi, der aus dem *Samādhi* wiederkehrt, in der gleichen miß-

lichen Lage ist. Es erhebt sich also die Frage: „Weshalb bleibt der Schläfer nicht ‚ohne Ich‘, da er es doch im Schlaf ist? Wieso lebt das Ich mit dem Erwachen wieder auf?“

Bevor wir uns der Antwort zuwenden, müssen wir ein anderes Merkmal des Schlafes erwähnen, dessen in der Offenbarung gedacht wird. Der Tiefschlaf ist nicht nur nicht das Tor zur Großen Befreiung; er verhindert diese sogar. Wir werden später sehen, daß der um das Selbst Ringende, wenn er während seiner Suche einschläft, nach dem Erwachen von vorne anfangen muß. Nur wenn er die ganze Zeit hellwach ist und aktiv auf der Suchfrage beharrt, bis das Selbst sich offenbart, wird er frei aus dem Gebundensein. Darauf wird im dritten Teil der *Taittiriya Upanishad* hingewiesen, wo erzählt wird, daß Bhṛigu, der diese Lehre von seinem Vater Varuna empfing, die Erfahrung des wahren Selbstes — es ist dort von *Ananda*, Seligkeit, die Rede — geradeswegs von der Hülle der Intuition aus erreichte; er streifte diese Hülle nicht ab, um sich an die Hülle aus Seligkeit — *Anandamayakośa* — zu verlieren, was bedeutet hätte, daß er eingeschlafen wäre. Diese letzte Hülle — der ursächliche Leib — wird nicht getrennt für sich überschritten, sondern gleichzeitig mit der Gedanken-Hülle.

Als die obige Frage an den Weisen von Arunachala gerichtet wurde, verwies er auf diese Upanishaden-Überlieferung. Zwischen den beiden Zuständen — dem egolosen Zustand und dem Tiefschlaf — besteht also ein wesentlicher Unterschied. Der Weise erlangt den Zustand „ohne Ich“ durch das äußerste und endgültige Erlöschen des Ich, des Ur-Nichtwissens also. Das heißt in der Sprache der Relativität: er verliert den Kontakt mit dem subtilen und dem grobmateriellen Leibe durch die Auflösung des Ursächlichen, der Hülle aus Seligkeit, welche eben dieses Ur-Nichtwissen bildet. Er geht geradeswegs aus dem Wachzustand — durch Vernichtung des Ich — in den egolosen Zustand über, der jenseits der Relativität ist. Daraus geht deutlich her-

vor, daß der Weise des ursächlichen Leibes ledig wird. Außer über diesen Leib aber gibt es keinerlei Verbindung zwischen dem wahren Selbst — das der Weise ist — und den anderen Leibern. In diesem Sinne ist er also ohne Körper und ohne Geist.

Es ist etwas ganz anderes, wenn der gewöhnliche Sterbliche einschläft. Sein ursächlicher Leib, das Ur-Nichtwissen, ist nicht aufgelöst, sondern noch vorhanden. In ihm versinken Ich und Geist und verbleiben in ihm in Samenform (latent) bis zur Zeit des Erwachens. Da der Geist ruhig geworden ist, wird der Schlaf als Glück erlebt; dieses Glück ist aber dem des egolosen Zustandes in keiner Hinsicht zu vergleichen. In den Worten des Weisen von Arunachala:

„Das Glück im Schlaf ist dem spärlichen Mondlicht zu vergleichen, das durch das dichte Laubwerk eines Baumes auf den Boden darunter sickert; die Seligkeit des Weisen aber gleicht dem vollen Mondlicht, das unbehindert auf offenen Grund fällt.“

Dieser wesentliche Unterschied zwischen dem Schläfer und dem Weisen wird in der Überlieferung erläutert durch den Vergleich mit einem Gottesurteil durch das Feuer, bei dem der Angeklagte eine rotglühende Axt ergreifen mußte, um seine Unschuld zu erweisen. Verbrannte er sich dabei, dann wurde er schuldig gesprochen und bestraft; verbrannte er sich nicht, galt er als unschuldig und wurde freigesprochen. Der Schuldige aber verbrannte sich, weil er mit einer Lüge bedeckt war, als er nach dem glühenden Eisen griff; der Unschuldige blieb unverletzt, da er von der Wahrheit bedeckt war, die ihn vor dem Verbrennen schützte. In gleicher Weise geht der gewöhnliche Mensch im Schlaf in die Einheit mit der Wirklichkeit, eingehüllt in die falsche Erkenntnis „Ich bin der Körper“. Damit wird er zum Lügner, und diese Lüge trennt ihn wieder von der Wirklichkeit und läßt ihn ins Gebundensein zurückkehren. Der Weise geht

in die Einheit mit der Wirklichkeit, eingehüllt in die „Rechte Erkenntnis“ – d. h. er gibt das Ichgefühl auf – und wird nicht wieder hinausgeworfen.

Der egolose Zustand ist daher einzigartig. Er gehört in keiner Hinsicht zur Weltordnung, wie die andern drei. Wir haben bereits gesehen, daß es einen noch tieferen als den Tiefschlaf gibt, den Schlaf des „wachen“ Nichtwissens, durch den das wahre Selbst so verhüllt wird, daß es möglich ist, das Ich für seinen Nennwert, das Selbst, zu halten. Der egolose Zustand ist der Stand unbewölkter Wirklichkeit, in der diese erstrahlt als das reine „I c h b i n“. Er wird der „Vierte Stand“ genannt, um ihn von den andern dreien zu unterscheiden. Aber auch diese Bezeichnung ist nur ein Versuch. Die *Māndukya Upanishad* drückt sich da sehr vorsichtig aus: „Sie sehen Es als einen Vierten Zustand an*.“ Der Weise von Arunachala tut es ebenfalls auf seine Art:

„Der friedvolle und zeitlose Zustand des Weisen, Wach-Schlaf genannt, der für die, die im (Kreislauf von) Wachen, Traum und Tiefschlaf leben, der Vierte Stand heißt, ist allein wirklich; die andern sind nur Schein; daher nennen die Weisen ihn – der Reines Bewußtsein ist – den Transzendentalen Stand.“

So ist wohl klar, daß es nicht vier Zustände gibt, sondern nur einen, den Natürlichen Zustand des Selbstes als der alleinigen Wirklichkeit.

Die Bezeichnung des Natürlichen Zustandes als Wach-Schlaf ist sehr aufschlußreich. Der Ausdruck besagt, daß er wahres Wachen sei, aber dem Schlaf gleiche. Das wird schon in der *Gitā* klar ausgesprochen: „Der Weise ist wach für das, was allen Geschöpfen Nacht zu sein scheint; und alles, dem gegenüber die Geschöpfe wach sind, ist dem voll erwachten Weisen Nacht**.“ Es bedeutet, daß der Weise im egolosen Zustand wach

* *Māndukya Upanishad* 7.

** *Bhagavad Gita* II, 69.

ist für das, was allein wahr ist, nämlich das Selbst; die Welt ist ihm Nacht, da er sie als unwirklich überhaupt nicht sieht. So sind „Tag“ und „Nacht“ zwischen dem Weisen und dem Nichtwissenden aufgeteilt. Was dem Weisen „Tag“ ist, das ist dem Unwissenden „Nacht“, und umgekehrt. Und wir haben gesehen, daß dieser „Tag“ des Weisen keinen Anfang und kein Ende hat, da die Zeit unwirklich ist.

Da das wahre Wachen also der egolose Zustand ist und nicht jener Traum, der vom Nichtwissenden fälschlich Wachen benannt wird, so folgt daraus, daß die, die an irgendwelche Himmelswelten glauben, in denen das Ich ewig weiterleben soll, gar nicht erwachen, sondern nur auf angenehmere Weise weiterträumen möchten. Das beruht natürlich auf ihrer unüberwindlichen Neigung zum ich-verhafteten Dasein. Um dieser Neigung willen erscheint ihnen der Verlust des individuellen Ich als der schlimmste aller Tode. In Wirklichkeit ist dieses ich-verhaftete Dasein Tod, wie die Weisen bezeugen – der einzige Tod, den es gibt, weil es uns in ununterbrochener Verbannung dem wirklichen Leben – dem wahren Selbst – fernhält; haben wir aber „Das“ verloren, dann haben wir alles verloren. Es ist wirklich so, wie der Weise von Arunachala gesagt hat: Geburt ist nicht Geburt, weil wir nur geboren werden, um zu sterben; „Tod ist nicht Tod, da wir nur sterben, um wieder geboren zu werden“. Andererseits ist das Erreichen des Natürlichen Zustandes wahre Geburt, da mit ihm der Tod ein für allemal tot ist. Von dem Weisen in diesem Zustande sagt Sri Ramana:

„Nur der Mensch erhabenen Geistes ist wirklich geboren, der mittels der Suchfrage: ‚Woher bin ich?‘ im Ursprung seines Wesens, der Höchsten Wirklichkeit, geboren worden ist. Er ist ein für allemal geboren (um niemals wieder zu sterben); dieser Herr aller Weisen ist ewig neu.“

Da die Wirklichkeit jenseits der Zeit ist, ist er ewig neu, ewig frisch, unberührt vom Ablauf der Zeit.

Wir möchten hier wiederholen, was wir schon früher erwähnt haben: daß der Weise selbst der überzeugendste Beweis für den Natürlichen Zustand ist. Wenn wir mit einem lebenden Weisen in Berührung kommen, dann empfinden wir die Größe und Herrlichkeit des wahren Selbstes, wenn auch vielleicht nur dunkel, aber doch in einer Art, die unser Leben wandelt. In ihm erscheint uns das Selbst, wie Es wirklich ist, der größte aller Gewinne. Dann erleben wir, daß das Selbst die Erfüllung aller Wünsche und das Zunichtwerden aller Angst ist. Und wir sehen, daß das, was uns die heilige Überlieferung über das Selbst berichtet, weit davon entfernt ist, übertrieben zu sein; daß sie uns in Wirklichkeit nur einen winzigen Bruchteil Seiner Größe übermittelt hat.

Wir müssen gestehen, daß dieses Selbst, das wir stets sind — sogar in diesem Augenblick, trotz des Nichtwissens — viel zu groß zu sein scheint für viele kluge, aber kleine Geister, die religiös sein wollen. Wo die heilige Überlieferung vom Natürlichen Zustande berichtet, dort fühlen sie sich nicht angesprochen. Sie sind auf der Jagd nach Wunderkräften, die sie besitzen und genießen möchten. Im Besitz dieser Kräfte, *Siddhis* genannt, hoffen sie einen viel herrlicheren Stand im All einzunehmen. Solche *Siddhis* können durch verschiedene okkulte Übungen erreicht werden. Manche nehmen sich sogar vor, sie zu gewinnen durch die „Erkenntnis des Selbstes“, wie sie es nennen; es ist schwierig zu verstehen, wie sie die „Rechte Erkenntnis“ erreichen wollen, während sie solchen selbstsüchtigen Ehrgeiz hegen. Manche streben physische Unsterblichkeit an, selbst Herrschaft über die ganze Schöpfung. Diese Menschen scheinen das Gefühl zu haben, daß Gott als Lenker des Alls sich nicht sehr erfolgreich bewiesen habe, und daß sie es sehr viel besser machen würden, wenn sie erst die dazu notwendige Gleichheit mit ihm erreicht und Ihn dann abgesetzt haben werden. Sie versprechen der Welt ausführlich, daß sie, wenn sie erst dran wären, einen

Himmel auf Erden errichten werden. Der Weise von Arunachala hat wiederholt darauf hingewiesen, daß die Sorge um die Welt nicht *u n s e r e*, sondern Gottes Sache sei.

Man brauchte von diesen Irrlehren keine Notiz zu nehmen, ließen sich nicht auch sonst ganz verständliche Leute durch deren anziehende Oberfläche irreführen. Um wenigstens seine eigenen Schüler davor zu bewahren, hat der Weise dazu Stellung genommen und versichert, daß diese *Siddhis* ins Reich des Nichtwissens gehören und deshalb unwirklich sind:

„Die wahre Siddhi (Wunderkraft) ist der eigene Natürliche Zustand, in dem man das wahre Selbst ist; er wird gewonnen, indem man des Selbstes inne wird, das wir schon sind; die andern Siddhis gleichen solchen, die man im Traum gewann. Bleibt irgend etwas, was im Traum erreicht wurde, wahr, wenn man erwacht? Kann der Weise, der alles Falsche abgeschüttelt hat, indem er im Wahren gegründet wurde, von ihnen getäuscht werden?“

Es wird also klar ausgesprochen, daß diese *Siddhis* falsch sind; wir kennen den Grund: sie sind Schöpfungen des Ich. Wer diese *Siddhis* gewinnt, sinkt nur tiefer in Nichtwissen und Gebundensein. Zu dem lauterer Sucher nach dem Selbst kommen sie manchmal ungerufen, bevor er die Ichlosigkeit erreicht; dann sind sie eine Falle; er muß auf sie verzichten und, wenn sie ihn verlassen haben, von vorne anfangen. Treten sie erst auf, nachdem er den Natürlichen Zustand errungen hat, dann wird er ihrer gar nicht erst gewahr und so auch nicht berührt von ihnen.

Wir möchten hier noch einmal die Feststellung besonders betonen, daß man das Selbst nicht erst zu werden oder zu gewinnen braucht. Die Vorstellungen vom Werden oder Gewinnen des Selbstes sind von vornherein abwegig. Wir sind immer das Selbst, sind niemals von Ihm verschieden. Wäre Es etwas, das erst *g e w o n n e n* werden müßte, dann könnte Es

auch wieder verloren gehen; da Es aber eben das Selbst ist, kann Es niemals verloren werden. Die *Siddhis* dagegen sind uns nicht von Natur eigen; daher können sie uns auch nicht auf immer gehören, sondern gehen im Lauf der Zeit wieder verloren.

Es gibt aber noch einen anderen Gegensatz zwischen der wahren *Siddhi* – dem Natürlichen Zustande – und den falschen. Das Selbst ist Eines; der *Siddhis* sind viele. Vielfalt ist ein Kennzeichen der Unwirklichkeit, Einheit das der Wirklichkeit.

Das alles ist in Einklang mit der Hauptlehre der Offenbarung, der alten und der neuen: daß das wahre Selbst die Eine Wirklichkeit ist, die Zeit und Raum überschreitet, und daß alles andere unwirklich ist. Daraus folgt, daß der Natürliche Zustand nicht in der Zeit ist. Er kann also weder Anfang noch Ende haben; denn beide gehören der unwirklichen Zeit an. Das wahre Selbst ist Eins, und auch dieses Eins=sein hat keinen Anfang, da Vielfalt immer unwirklich ist, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben. Darauf beruht es, daß der Weise von Arunachala sich nicht bewußt ist, frei geworden zu sein. Er ist einmal gefragt worden, wann er frei geworden wäre. Er antwortete: „Mir ist nichts geschehen; ich bin, wie ich immer gewesen bin.“ Das bedeutet, daß Gebundensein und Freiheit, beide, relativ sind – und beide damit unwirklich. Sri Ramana selbst faßt dies in die Worte:

„Wenn der Gedanke ‚Ich bin gebunden‘ aufsteigt, dann steigt auch der Gedanke an Befreiung auf. Wenn infolge der Suchfrage ‚Wer ist dieses Ich, das sich gebunden fühlt?‘ das ewig-freie wahre Selbst allein übrigbleibt, nicht alternd und todlos, wie kann dann noch der Gedanke an Gebundensein aufsteigen? Und wenn dieser sich nicht mehr erhebt, wie kann sich der Gedanke an Befreiung erheben in dem, für den alles Handeln zu Ende ist?“

Wie dieser Zustand nicht in der Zeit ist, so ist er auch nicht im Raum. Wir brauchen nicht irgendwo anders hinzugehen – in eine ferne Welt etwa –, um frei und immer glücklich zu sein. Das haben wir schon gesehen. Die Große Befreiung ist hier und jetzt – wenn wir nur unser Ich hergeben. Nichtwissen, Bindung und Nebenumstände des Gebundenseins, alle Vielfalt, alle Unterschiede gibt es nicht einmal jetzt; daher sieht der Weise, der „ohne Ich“ ist, das alles nicht, was uns so wirklich erscheint. Für ihn hat der Film der Welt und sein Zuschauer, das Ich, aufgehört; so erkennt er nicht einmal an, sie früher gesehen zu haben. Für ihn bleibt die Leinwand allein zurück, das Licht des Bewußtseins=an=sich; die „lebenden“ Bilder sind verschwunden. Diese Leinwand ist, wie wir jetzt wissen, das reine „Ich bin“, dem aus Nichtwissen dieser ganze falsche Schein überlagert wurde. Daher sagt der Weise von Arunachala:

„Da wir die Welt gewahren, so folgt daraus, daß es Ein höchstes Wesen gibt, dessen Illusionskraft das alles hervorruft; dies kann nicht bestritten werden. Alle vier: die aus Name und Gestalt bestehenden Bilder, die Leinwand, die sie trägt, das Licht und der Zuschauer sind nicht verschieden vom Ihm, dem wahren Selbst im ‚Herzen‘.“

Hier wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß nicht das wahre Selbst die Ursache dieser Verschiedenheit ist. Es kennt kein Werden, wie oben gezeigt wurde. Was zum All wird, ist *Māyā*, die rätselhafte Kraft, von der – als Erklärung für die Erscheinungswelt – angenommen werden muß, daß sie dem Selbst zugehört. Diese *Māyā* ist das gleiche wie der Geist, der das Ich darstellt. Aus dieser *Māyā* gehen die Vier hervor, von denen das eine die individuelle Seele ist; sie ist also unwirklich. Es folgt daraus, daß dieser Schein nur so lange anhält, wie der Ich-Sinn fort dauert, nicht aber nach der Auslöschung des Ich. Daraus haben wir zu verstehen, daß dem Weisen die Welt nicht erscheint, obgleich es andern vorkommen mag, als sähe er sie

doch, und obgleich der Weise selbst nicht i m m e r erklärt, die Welt nicht zu sehen.

Über diesen Zustand wären noch gewisse andere Einzelheiten zu erwähnen, die aber ebensogut in einem späteren Kapitel betrachtet werden können, wenn wir versuchen werden, etwas von dem Weisen selbst zu begreifen.

Dieser transzendente Zustand, der allein wahr ist, wird durch das Ich und dessen Schöpfungen – Geist, Leib und Welt – verdeckt, wie das Seil durch die Schlange. Somit wird erklärt, daß sie a l s s o l c h e unwirklich sind, und daß das Element der Wirklichkeit in ihnen das Selbst ist. Wer selbst die Wirklichkeit des Wahren erfahren möchte, hat sich von der Welt abzuwenden, indem er sich die Lehre zu eigen macht, daß sie unwirklich ist, und die Wahrheit innen zu suchen im „Herzen“, nach der Methode, die der Weise von Arunachala gelehrt hat, und die im folgenden Kapitel beschrieben wird.

DIE SUCHE

Eine klare Zusammenfassung alles Vorangegangenen und gleichzeitig eine Einführung zu diesem Kapitel gibt der Weise von Arunachala mit folgendem Ausspruch:

„Wo das Ich nicht aufsteigt, dort sind wir ‚Das‘. Wie aber kann dieses vollkommene Ohne-ich-Sein erreicht werden, wenn der Geist nicht in seine Quelle eintaucht? Und wenn das Ich nicht stirbt, wie können wir dann den Natürlichen Zustand gewinnen, in dem wir ‚Das‘ sind?“

Die Quelle des Geistes, die hier gemeint ist, der Urgrund, aus dem er aufsteigt, ist das „Herz“, das, wie wir früher gesehen haben, unter Vorbehalt als „Wohnstatt“ des Selbstes anzusehen ist. Die absolute Wahrheit ist allerdings, daß das Selbst s e l b s t das wahre „Herz“ ist. Der Weise nennt hier den egolosen Zustand unseren Natürlichen Zustand, weil wir in ihm sind, was wir w i r k l i c h sind: reines Bewußtsein.

Alle Religionen stimmen in dem einen Punkt überein, daß wir das Ich loswerden müssen. Sie weichen voneinander ab lediglich im Hinblick auf das Wesen dieses Zustandes der Großen Befreiung. Der Weise von Arunachala wurde einmal gefragt: „Eine Anschauung sagt, daß Gott und die Seele eins wären, eine andere behauptet das Gegenteil. Welche ist die richtige?“ Sri Ramana antwortete:

„Komm zur Sache, zu dem gemeinsamen Punkt: daß man das Ich loswerden muß.“

Die wesentlichste Lehre ist also die, die uns sagt, wie wir das Ich loswerden können; alles andere ist von geringerem Gewicht. Denn es ist wichtiger zu wissen, was wir t u n müssen, um den egolosen Zustand zu erringen, als die Anschau-

ten, die wir über ihn oder über die Welt hegen, die uns von ihm trennt*.

Die von den verschiedenen Religionen vorgeschriebenen Mittel zur Befreiung sind in gewissem Sinne alle richtig; der unmittelbare Weg ist jedoch der, den der Weise von Arunachala zeigt. Die anderen bereiten den Geist eigentlich nur auf diesen Weg vor; mehr können sie nicht tun. Der Weise erklärt es so:

„Das Ich kann nicht unterworfen werden von dem, der es für wirklich hält. Es geht ihm wie dem Mann mit dem Schatten. Stell dir einen Menschen vor, der über seinen Schatten nicht richtig Bescheid weiß. Er sieht, wie der ihm hartnäckig folgt, und möchte ihn loswerden. Zunächst versucht er, davonzulaufen; der Schatten folgt ihm jedoch. Dann gräbt er eine tiefe Grube und versucht, ihn in ihr zu begraben, indem er die Grube wieder auffüllt: Der Schatten kommt aber wieder mit an die Oberfläche und folgt ihm von neuem. Er kann ihn nur loswerden, wenn er von ihm wegsieht, auf sich selbst, den Ursprung des Schattens. Dann beunruhigt ihn dieser nicht mehr. Wer die Große Befreiung sucht, gleicht dem Menschen dieser

* Der Buddha Gautama gab einst ein Gleichnis, um den häufigen Fragen nach dem Grund des Gebundenseins Einhalt zu tun: „Hier seid ihr, durch Wunsch und Furcht an Händen und Füßen gebunden, und hier ist der gerade Weg zur Großen Befreiung. Ihr fragt, wie es k a m, daß ihr gebunden wurdet. Das ist vollkommen unwichtig; ihr solltet zufrieden sein damit, zu wissen, w i e ihr frei werden könnt. Handelt nicht, wie der Mann, der starb, weil er unzeitig Fragen stellte und damit auf deren Beantwortung bestand. Er war durch einen Wald gegangen, in dem ein Feind ihm im Hinterhalt auflauerte und ihn mit einem vergifteten Pfeil verwundete. Zufällig fand ihn ein Freund, der mit der Nachricht heimellte, um Hilfe zu holen. Die Verwandten kamen also mit allem Notwendigen, wollten den Pfeil aus der Wunde entfernen und Gegenmittel gegen das Gift anwenden, die dem Manne das Leben retten sollten. Er aber hinderte sie mit dem Verlangen: „Erst die Untersuchung, mit allen möglichen Einzelermittlungen über den Täter – ob er aus hoher oder niederer Kaste, groß oder klein, blond oder dunkel sei usw. – und über den Pfeil und dessen Herkunft!“ Vergebens versuchten die Seinigen ihm beizubringen, daß diese Dinge warten könnten, es aber dringend notwendig wäre, die Heilmittel anzuwenden, wenn ihm sein Leben lieb wäre. Der Mann blieb eigensinnig, und kostbare Zeit ging verloren; so mußte er sterben. – Seid nicht, wie er. Hört auf, zu fragen; lernt den Weg zur Befreiung kennen und folgt ihm!“

Parabel, wenn er nicht weiß, daß das Ich nur ein Schatten ist, den das Selbst wirft. Er muß sich vom Schatten fort, dessen Ursprung, dem Selbst, zuwenden.“

Bevor die Suche begonnen wird, muß als Erstes das Ich-Gefühl zergliedert und das Wirkliche vom Unwirklichen in ihm getrennt werden. Wir haben bereits gesehen, daß dem Ich ein Element der Wirklichkeit beigemischt ist: das Licht des Bewußtseins=an-sich, das als „Ich bin“ erfassbar ist. Dieses „Ich bin“ ist, wie wir wissen, wirklich, da es d e r Ichbestandteil ist, der beständig und unverändert bleibt. Wir müssen den unwirklichen Anteil, die Hüllen oder Leiber, zurückweisen, und das Übrigbleibende festhalten, das reine „Ich bin“; denn es ist der Schlüssel, um das wahre Selbst aufzufinden. Der Weise von Arunachala verspricht uns, daß wir bestimmt das Selbst finden werden, wenn wir uns an diesen Schlüssel halten. Er verglich einmal den Sucher nach dem Selbst einem Hunde, der seinen Herrn sucht, von dem er getrennt worden ist. Der Hund besitzt einen untrüglichen Führer: die Witterung des Herrn; wenn er ihr folgt, und alles andere außer acht läßt, wird er den Herrn schließlich finden. Das „Ich bin“ im Ich-Gefühl ist für uns das, was die Witterung des Herrn für den Hund ist: der einzige Schlüssel, den der Suchende hat, um das Selbst zu finden; aber er ist unfehlbar. Ihn müssen wir bekommen und festhalten, und den Geist auf ihn richten unter Ausschluß alles anderen. Dann wird der Geist bestimmt zum Selbst getragen werden, der Quelle des „Ich bin“.

Die Analyse ist etwa so vorzunehmen: Ich bin nicht der grobmaterielle Leib; denn wenn ich träume, dann nimmt ein anderer Leib dessen Stelle ein. Ich bin aber auch nicht der Geist; denn im Tiefschlaf existiere ich weiter, obgleich der Geist zu sein aufhört, und ich entsinne mich im Erwachen zweier Charakterzüge des Schlafes: des positiven eines reinen Glückes und des negativen, daß ich die Welt nicht wahrgenommen habe. Da

Geist und Leib unbeständig auftreten, sind sie unwirklich; da ich fortwährend existiere, bin ich wirklich als das reine „Ich bin“. Die beiden andern kann ich als nicht ich-selbst zurückweisen, da ich sie als Objekte wahrnehme. Das „Ich bin“ kann ich nicht zurückweisen, weil es das ist, von dem Leib und Geist zurückgewiesen werden. Daher ist das „Ich bin“ meine Wahrheit; alles andere ist nicht wirklich „ich“.

Wir gelangen auf diese Weise nicht zur praktischen Erfahrung des „Ich bin“. Durch diese Analyse gewinnen wir nur einen verstandesmäßigen Begriff von der Wahrheit des Selbstes. Das so erkannte Selbst ist nur eine Denkvorstellung. Wir sollen aber dessen konkret Gegenwart erfahren. Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, daß wir zu diesem Zweck den in sich geschlossenen Kreis der drei Normalzustände durchbrechen müssen. Die Methode dazu ist die Suche nach dem Selbst, wie sie der Weise von Arunachala gelehrt hat.

Wir dürfen annehmen, daß es diese Methode war, der auch die Weisen der Vergangenheit gefolgt sind; denn die Überlieferung der Upanishaden sagt an dieser Stelle: „Das Selbst muß gesucht werden.“ Auch der Buddha Gautama scheint die gleiche Technik verfolgt zu haben, aber das Geheimnis ihrer Anwendung muß irgendwie verloren gegangen sein. Denn was wir in den Schriften und heiligen Büchern finden, ist nicht dieses Verfahren, sondern etwas anderes, was wir die „überlieferte Methode“ nennen wollen. Wir werden zunächst diese prüfen.

Als erstes nimmt der Sucher die Wahrheit des Selbstes verstandesmäßig aus der alten Überlieferung, den Upanishaden, auf; sie und andere heilige Schriften führen ihn den philosophischen Weg, wie er in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt wurde. Das Selbst wird als „nicht dies“, „nicht das“ usw. gezeigt, und bei jedem Schritt vorwärts wird etwas anderes ausgeschaltet, was bisher für das Selbst gehalten wurde; auf

diese Weise werden der grobmaterielle Leib, die Lebenskraft, der Geist und das Ich zurückgewiesen. Oder wir werden durch die drei vertrauten Bewußtseinszustände geführt, und die „Selbste“, die wir in diesen erleben, werden aufgedeckt als nicht das wahre Selbst in seiner Größe. Wir hören, daß erst das, was übrig bleibt, nachdem diese alle zurückgewiesen wurden, das wahre Selbst ist und gleichzeitig das Höchste Wesen, die angenommene Ursache und Stütze aller Welten; wir hören ferner, daß dieses Große Wesen in Wirklichkeit ohne Beziehungen ist, absolut, gestaltlos, namenlos, zeit- und raumlos, einzig ohne ein Zweites, wandellos und unwandelbar, vollkommen, das Prinzip des Glücks, das in diese Welt einsickert und die Ursache aller Freude in ihr ist.

Der nächste Schritt ist, daß der Schüler über diese Lehrenachsinnt, besonders über die Identität des wahren Selbstes und des Großen Wesens, und die Beweisgründe dafür und dagegen betrachtet, wobei er nicht vergessen darf, daß die heilige Überlieferung der einzige Beweis ist, den er von der Wahrheit des Selbstes haben kann, da sie ebenso die Sinne wie den Verstand überschreitet. Die heilige Überlieferung ist selbstverständlich maßgebend, da sie die Zeugenaussagen der Weisen verkörpert, die die WAHRHEIT gefunden haben. Der Schüler wird angewiesen, seine Logik anzuwenden, nicht, um dieses Zeugnis anzuzweifeln, sondern um es sich zu eigen zu machen; denn an und für sich ist Logik unfruchtbar und kann auf jede Weise eingesetzt werden, ganz nach den Voreingenommenheiten dessen, der sie anwendet; aus sich selbst führt sie zu keiner endgültigen Klärung. Durch solches Überdenken muß der Schüler zu der Schlußfolgerung kommen, daß die heilige Lehre richtig ist: daß das Höchste Wesen wirklich sein tiefstes wahres Selbst ist, und er hat diesen Vorgang so lange zu wiederholen, bis er fest überzeugt ist, daß die Wahrheit über das Selbst in dem Satz beschlossen liegt: „Ich bin Das“.

Der dritte und letzte Schritt in dieser Methode ist die Meditation über diese Lehre. Der Schüler hat seinen Geist auf den Gedanken „Ich bin Das“ zu richten unter Ausschluß aller anderen, bis er die vollkommene Konzentration erlangt, in der sein Geist in einem beständigen Meditationsstrom auf diesen Gedanken zufließt. Die heiligen Schriften lehren, daß dann, wenn dieses erreicht ist, das wahre Selbst sich offenbart und Nichtwissen und Gebundensein ein für allemal aufhören. Das ist die dreifache Methode, wie sie in den Schriften aufgezeigt wird.

Der Weise von Arunachala bestätigt, daß diese Methode ihr Gutes hat; sie läutere und kräftige den Geist und bilde ihn zu einem Instrument, das nunmehr zu der Suche geeignet sei, die er selbst gelehrt habe. Denn die Kraft des Geistes beruhe auf seiner freien Selbständigkeit gegenüber der Ablenkung durch die Vielfalt der Gedanken, die gewöhnlich aufsteigen und dessen Energien zerstreuen; und es stehe außer Frage, daß nur ein starker Geist das Ziel erreichen könne, niemals ein schwacher. So spricht sowohl die Überlieferung als auch der Weise von Arunachala. Er erklärt:

„Die direkte Methode zur Gewinnung des wahren Selbstes ist das Eintauchen in das ‚Herz‘ auf der Suche nach der Quelle des ‚Ich bin‘. Der Gedanke ‚Ich bin nicht dies, ich bin Das‘ kann dabei eine Hilfe sein, ist aber nicht selbst die Methode, das Selbst zu finden.“

Zu einem Besucher sagte er: „Es wird Ihnen gesagt, daß das Ich nicht Ihr wahres Selbst ist; wenn Sie sich das zu eigen machen, dann haben Sie nur noch dem nachzuforschen und das zu finden, was Ihr wahres Selbst ist, das wahre Wesen, von dem das Ich nur der falsche Schein ist. Warum aber denken Sie dann ‚Ich bin Das‘? Das verschafft dem Ich nur eine neue Lebensfrist. Sie gleichen damit dem Manne, der zu vermeiden suchte, an den Affen zu denken, wenn er Medizin einnahm“;

durch den Versuch allein schon zieht er ja den Gedanken herbei. Der Ursprung oder die Wahrheit des Ich muß aufgespürt und gefunden werden. Die Meditation ‚Ich bin Das‘ ist dabei nutzlos; denn Meditation wird vom Geist ausgeführt, und das Selbst ist jenseits des Geistes. Auf der Suche nach seiner eigenen Wirklichkeit geht das Ich von selbst zugrunde; so ist also dies die direkte Methode. In allen anderen wird das Ich zurückbehalten; daher erheben sich dabei so viele Zweifel, und die ewige Frage bleibt ungefragt; solange aber diese Suchfrage nicht gestellt wird, kann das Ich nicht enden. Weshalb also die Frage nicht sofort stellen, ohne erst den Umweg über die andern Methoden zu nehmen?“

Alles, was die Wirklichkeit des Ich voraussetzt, sei es nun ausdrücklich oder stillschweigend, führt uns nur weiter vom Ziel, dem egolosen Zustand, fort, wenn wir uns nicht in acht nehmen.

Sri Ramana kritisiert diese überlieferte Methode auch in folgenden Worten:

„Fährt man fort in der Meditation ‚Ich bin nicht dies, ich bin Das‘ — statt den Natürlichen Zustand zu gewinnen, der eben durch das Upanishadenwort ‚Das bist Du‘ angezeigt wird, indem man mit dem ganz auf das Eine gerichteten Geist die Suchfrage stellt ‚Wer bin ich‘ — dann beruht das auf einer bloßen Schwäche des Geistes; denn jene Wirklichkeit leuchtet ja ewig als das Selbst.“

Hier wird darauf hingewiesen, daß das Upanishadenwort „Das bist Du“ uns die Tatsache mitteilt, daß das im egolosen Zustand erfahrene Selbst die Höchste Wirklichkeit ist. Es bedeutet daher, daß wir durch die geeignete Methode den egolosen Zustand gewinnen sollen; es verlangt nicht von uns: meditiert über „Ich bin Das“! Es gilt dieses Wort auch dahin zu verstehen, daß wir durch ein und dieselbe Bemühung zwei scheinbar verschiedene Dinge gewinnen werden: das Selbst

und das Höchste Wesen, da eben beide ein und dasselbe sind. Die Suche nach dem wahren Selbst besteht darin, alle Energien aus Körper und Geist zusammenzuziehen, indem man alle fremden Gedanken verbannt, um dann diese Energien gesammelt in das eine Strombett zu leiten: den Entschluß, die Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ zu finden. Die Suchfrage darf auch in die andere Form gekleidet werden: „Woher bin ich?“ – „Wer bin ich“ bedeutet: „was ist die WAHRHEIT über mich?“ – „Woher bin ich“ bedeutet: „was ist die Quelle des Gefühls eines ‚Selbstes‘ im Ich?“ Unter dieser „Quelle“ in der Suchfrage ist die *g e g e n w ä r t i g e* Quelle zu verstehen, nicht etwa ferne Ahnen oder Vorgänge hinsichtlich der Entwicklung; ebensowenig irgendein Wesen, das etwa vor der Geburt des Körpers existiert haben möge. Als einmal jemand, dem es wichtig zu sein schien, über die eigenen früheren Geburten Bescheid zu wissen, Sri Ramana fragte, wie er etwas darüber erfahren könnte, antwortete ihm dieser: „Warum kümmern Sie sich um frühere Geburten? Finden Sie erst einmal heraus, ob Sie *j e t z t* geboren sind.“ In dieser wie in anderen ebenso überflüssigen Fragen lauert das Ich und lenkt den Wahrheitssucher auf Nebenwege. In Wirklichkeit ist das Selbst niemals geboren worden; es muß auch die Quelle nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart gesucht werden.

Diese Suche ist die einzig sichere Methode, den geschlossenen Kreis der drei gewohnten Seinszustände zu durchbrechen; denn sie beruhigt nicht nur den denkenden Geist, sondern bewahrt ihn auch davor, einzuschlafen und damit alles Bewußtsein zu verlieren; daher hat man ihn auch mit dem Ausdruck „aufmerksam schlafen“ beschrieben. Jener böse Zirkelschluß kann weder im gewöhnlichen Wachsein überwunden werden, in dem der Geist von Gedanke zu Gedanke wandert, noch im Schlaf, in dem sogar das grundlegende Bewußtsein des „Ich bin“ untergeht; nur für einen kurzen Augenblick, während der Geist aus dem

Umherschweifen des Wachens in die tiefe Stille des Schlafes hinübergleitet, erreicht das Bewußtsein seine Reinheit als das gestaltlose „Ich bin“. Die Entschlußkraft in der Suchfrage führt das Bewußtsein auf eben diesen gestaltlosen Zustand zurück und hält es darin fest; dadurch wird der Zirkelschluß durchbrochen und der egolose Zustand erreicht.

Der Weise von Arunachala selbst beschreibt die Methode der Suche in den Worten:

„Wie jemand in einen See taucht, um etwas zu suchen, was hineingefallen ist, genau so muß der Sucher in das ‚Herz‘ tauchen – während er Sprache und Lebensatem anhält –, entschlossen, herauszufinden, woher das Ich-Gefühl aufsteigt.“

Diese Worte bringen das Element der Hingabe in der Suche zur Sprache: Wie der Taucher sich völlig seinem Ziel widmet – dem Wiederfinden des Verlorenen –, indem er den Atem anhält und mit dem ganzen Gewicht in die Tiefe taucht, so muß sich auch der Wahrheitssucher seinem Ziel ganz hingeben – dem Auffinden des wahren Selbstes, der Quelle des „Ich bin“ im Ich –, indem er alle vitalen und geistigen Energien zusammenrafft und sie dem „Herzen“ zuleitet. Der feste Entschluß, das Selbst zu finden, ist das dynamische Element in der Suche, ohne das man nicht in das „Herz“ tauchen kann; in den Fragen „Wer bin ich“ oder „Woher bin ich“ ist dieser Entschluß mit enthalten. Dem, der so taucht, verspricht der Weise von Arunachala sicheren Erfolg. Er spricht von einer geheimnisvollen Kraft, die dann im Innern aufsteigt, vom Geist Besitz ergreift und ihn geradeswegs in das „Herz“ führt. Ist der Sucher lauterer Geistes und frei von Liebe zur eigenen Individualität, dann wird er sich dieser Kraft rückhaltslos ausliefern und höchste Belohnung dafür finden; denn der Mensch erlangt unweigerlich das, dem er sich ganz widmet, und es gibt nichts Höheres als das wahre Selbst. Wer diese vollkommene Hingabe noch nicht aufbringen kann, der muß die Suche wiederholt üben, bis der Geist rein

und stark genug ist, oder er muß Meditation und die Hingabe an Gott pflegen.

Hingabe schließt Entsagung mit ein, d. h. Ungebundenheit dem Unwirklichen gegenüber; so lehren es uns die Weisen. Wer sich einer Sache tief und wahrhaft hingibt, ist in gleichem Grade gleichgültig in bezug auf andere Dinge. Wer sich dem Selbst überantwortet, das innen ist, der ist der Außenwelt gegenüber gleichgültig. Hingabe und Entsagung sind wie die beiden Seiten einer Münze, das heißt unzertrennlich. Entsagung stärkt den Geist und sichert der Suche Erfolg. Wir wissen es aus der ganz alltäglichen weltlichen Erfahrung: wer sich irgendeinem weltlichen Ziele widmet, verzichtet ganz von selbst auf alles, was ihm sonst in den Weg kommt, und erreicht so sein Ziel; solcher Verzicht ist selbstverständlich ebenso notwendig, wenn man den größten aller Gewinne erringen will, den egolosen Zustand. Wir müssen jedoch achtgeben, daß wir recht verstehen, was hier mit „Entsagung“ gemeint ist: die Läuterung des Geistes und seine harmonische und konzentrierte Ausrichtung auf das Ziel, nicht etwa die gedankenlose Beobachtung rein äußerlicher Formen der Selbstverleugnung.

Wir hörten oben, daß Sprache und Lebensatem zurückgehalten werden sollen. Der Weise von Arunachala erklärt dazu, daß der Atem nicht praktisch gehemmt zu werden braucht, wenn der Entschluß stark und ausdauernd ist; denn dann wird das Atmen automatisch eingestellt, und die Energien, die bis dahin in den Körper flossen, werden einwärts gezogen und dem Geist zugeführt, den sie damit befähigen, in das „Herz“ zu tauchen. Dieses Einbringen der Lebensenergien ist wesentlich; denn so lange sie in den Körper einströmen, kann auch der Geist sich nicht von Körper und Welt lösen und in das „Herz“ tauchen. Stockt aber der Atem durch die Kraft des Entschlusses, dann gewahrt der Geist nicht länger mehr Körper oder Welt; der Leib wird dann fast zum Leichnam.

Kann der Suchende nicht soviel Kraft der Hingabe aufbringen, daß der Atem von selbst aufhört, dann wird ihm als einfaches Hilfsmittel angeraten, auf den Atmungsvorgang *a c h t z u g e b e n*. Wird eine aufmerksame Beobachtung gleichbleibend aufrechterhalten, dann sinkt der Atem langsam ab und setzt schließlich aus. Der Geist wird ruhig — frei von Gedanken — und kann nun der Suche hingegeben werden.

Wie bei jeder Form der Meditation melden sich auch in Verfolg der Suche Gedanken von überraschender Vielfalt und lenken den Geist ab, und es mag sich ein Gefühl der Niederlage und der Entmutigung einstellen. Der Weise von Arunachala sagt uns, daß diese Gedanken nur aufsteigen, um bezwungen zu werden; daher bestehe für den Sucher nach dem Selbst gar kein Grund, entmutigt zu sein oder dies als Niederlage anzusehen. Hat es den Anschein, als sei in naher Zukunft kein Erfolg zu erwarten, sondern bestenfalls erst auf lange Sicht, dann sollte man diesem Gedanken mit der Erinnerung daran begegnen, daß die Zeit selbst nicht wirklich ist und das Selbst nicht der Zeit angehört. In einem sehr alten heiligen Buch wird verlangt, daß der Sucher nach dem wahren Selbst ebensoviel Ausdauer und Geduld haben muß, wie dazu gehören würde, das Meer Tropfen für Tropfen auszuschöpfen und so trocken zu legen.

Ein anderes Buch erzählt das Gleichnis von einem Sperlingspärchen, dessen Eier das Meer davonschwemmte. Die Vögel beschloßen, die Eier auf jeden Fall wiederzufinden und gleichzeitig das Meer damit zu bestrafen, daß sie es trockenlegten. Sie machten sich ans Werk, indem sie wieder und wieder ins Wasser tauchten und die dem Gefieder anhaftenden Tropfen auf den Strand schüttelten. Die Fabel endet damit, daß schließlich die Götter eingriffen und die Eier wieder herbeischafften.

Jeder Gedanke, der sich störend während der Suche aufdrängt und bezwungen wird, trägt — nach den Worten des Weisen —

zur Stärkung des Geistes bei und führt somit den Sucher wieder einen Schritt näher an das Ziel heran.

Hat man lange genug auf der Suchfrage bestanden, hat sich die Kraft im Innern erhoben und vom Geiste Besitz ergriffen, dann wird das „Herz“ sehr schnell erreicht, d. h. der Geist wird auf den Zustand des reinen Bewußtseins=an=sich zurückgeführt und beginnt, gleichbleibend zu erstrahlen in seiner reinen Form als das gestaltlose „Ich“. Der Weise von Arunachala nennt dieses gestaltlose Bewußtsein=an=sich das „Ich bin ich“, um es vom Ich=G e f ü h l zu unterscheiden, das man in die Worte „Ich bin dies“ (die Individualität) kleiden müßte. Das „Ich bin ich“ umschließt das Aufhören des *i n d i v i d u e l l e n* Ichs; dieses endliche Ich wird vom unendlichen Selbst verschlungen, und mit ihm sind alle Unvollkommenheiten und Begrenzungen, die dem Leben anhaften, dahingegangen. Wunsch und Furcht sind zu Ende, ebenso Sünde und Verantwortlichkeit. Das wahre Selbst unterlag ihnen niemals; sie gehörten dem individuellen Ich an und überleben es nicht. Im ichlosen Zustand ruht das Selbst in der eigenen Herrlichkeit; der Weise, der es gefunden hat, indem er das Ich abschüttelte, ist keine Individualität mehr, wenn er auch unreifen Schülern und der übrigen Welt noch als eine solche erscheinen mag.

Sri Ramana empfiehlt auch die Meditation über das reine „Ich bin“ oder „Ich“ (*Aham*) als der Suche gleichwertig. Er sagt:

„Da Sein Name ‚Ich‘ ist, so wird der *sādhaka* (Sucher), der über das ‚Ich‘ meditiert, in das ‚Herz‘ geführt, in die ‚Welt‘ des wahren Selbstes.“ —

„Wie kann man die Hingabe an das Selbst mit der Alltags-tätigkeit, die die Welt von uns verlangt, in Einklang bringen?“ fragte ein Besucher, der von weither gekommen war. Der Weise von Arunachala antwortete:

„Warum halten Sie ‚sich‘ für tätig? — Betrachten wir einmal Ihr Kommen. Sie verließen Ihren Wohnort im Wagen, setzten

sich in einen Zug, stiegen hier (in Tiruvannamalai) angekommen aus, nahmen wieder einen Wagen und befanden sich an Ort und Stelle. Wenn Sie gefragt werden, sagen Sie, daß S i e aus Ihrem Heimatort hierherkamen. Ist das wahr? — In Wirklichkeit blieben Sie genau, wie Sie waren, nur die Transportmittel bewegten sich. Und genau so, wie Sie deren Bewegungen als die Ihren betrachten, machen Sie es mit den andern Tätigkeiten. Die gehören aber nicht Ihnen an; es sind Gottes Handlungen.“

Der Frager entgegnete, daß eine solche Haltung ganz einfach zu geistiger Verödung führen und alles Wirken lahmlegen müsse. Der Weise gab darauf zurück:

„Erreichen Sie diese geistige Öde; dann reden wir weiter darüber.“ —

Dem mögen wir entnehmen, daß es entsprechend dem Grade, in dem wir verwirklichen, daß nicht das Selbst der „Täter“ ist, für den ernstesten Sucher nicht nötig ist, sich von seiner weltlichen Tätigkeit zurückzuziehen und Klausner oder Einsiedler zu werden, um der Suche nachzugehen. Er darf Geist und Sinnen durchaus erlauben, ihre Arbeit automatisch zu tun, im Bewußtsein, daß er nicht selbst der Täter ist, und er kann dabei die ganze Zeit aktiv auf der Suche sein oder auch meditieren, ebenso wie man während des Gehens gleichzeitig denken kann.

Es ist nicht nur unnötig, der Werk-tätigkeit zu entsagen und Einsiedler oder Klausner zu werden, um die Suche aufzunehmen, sondern nach dem, was Sri Ramana darüber gesagt hat, ist es für die meisten von uns sogar besser, weiterhin tätig zu sein, um sich auf die Suche vorzubereiten. Er machte darauf aufmerksam, daß die Auflösung des Geistes im Selbst gefördert wird durch die beständige Pflege der Erkenntnis, daß der Geist nur ein Schatten des Selbstes ist, und daß dies durchaus geschehen kann, während man den Alltagspflichten nachgeht. Auf solche Weise können diese Tätigkeiten zur Vorbereitung

auf die Suche nutzbar gemacht werden. Ist die Erkenntnis, daß der Geist nur ein Phantom des wahren Selbstes ist, fest gegründet, dann wird es leicht, die Suche aufzunehmen und aufmerksam auf ihr zu beharren bis ans Ziel.

Eine Frage, die dem Weisen von Arunachala sehr oft gestellt wurde, war die, ob es nötig sei, Haus und Familie zu entsagen und als Bettelasket davonzugehen oder nicht. Er hat darauf geantwortet, daß jemand, dem es schicksalhaft bestimmt wäre, Asket zu werden, nicht fragen würde; daß es in der Regel aber nicht nötig sei. Gelegentlich ist darüber ein kurzes Zwiegespräch entstanden. Ein Besucher fragte:

„Soll ich mein Heim verlassen oder dort bleiben?“

Sri Ramana antwortete darauf: „Sind Sie im Hause oder ist das Haus in Ihnen? — Sie sollten genau dort bleiben, wo Sie eben jetzt sind; Sie können gar nicht von Dem fortgehen.“

„So darf ich also daheimbleiben.“

„Das habe ich nicht gesagt. Hören Sie gut zu: Sie sollten standhaft bleiben an genau dem Ort, der immer der für Sie natürliche ist.“

Der Besucher hatte die Frage unter der Voraussetzung gestellt, daß er ein Heim besaß; die Wahrheit ist jedoch, daß die ganze Welt sich in ihm befindet als das wahre Selbst; so wurde ihm gesagt, er sollte im Selbst verbleiben, d. h. aufhören zu glauben, daß die Welt wirklich wäre. Bei einer anderen Gelegenheit hat der Weise geantwortet:

„Ein Haushalter, der nicht denkt ‚Ich bin ein Haushalter‘, ist der wahre Asket, während ein Asket, der denkt ‚Ich bin ein Asket‘, es nicht ist. Das Selbst ist weder Asket noch Haushalter.“

Hierzu mag noch bemerkt werden, daß der Entschluß zur asketischen Lebensform eine sehr ernste Angelegenheit ist; Sri Ramana weist darauf hin, daß es in jedem Falle der Geist ist, der mit der Suche in Einklang gebracht werden muß, und

daß es für den, dem es daheim nicht gelingen will, anderswo ebenso schwer sein wird.

Eine überaus fördernde Kraft ist der Umgang mit Weisen, und der Schüler sollte sie nach Möglichkeit nutzen. Die heilige Überlieferung scheut sich nicht vor Übertreibung, wo sie darauf verweist, und der Weise von Arunachala zieht solche Schriftstellen uneingeschränkt heran. Der Umfang, in dem ein solcher Umgang fördert, hängt von dem eigenen Verständnis und der Hingabe an den betreffenden Weisen als Guru ab. Wie wesentlich diese Hingabe ist, werden wir in einem späteren Kapitel sehen.

Eine wichtige Warnung an den Schüler, der sich Sri Ramana anschließt, spricht ein kleineres, Sri Shankara zugeschriebenes Werk aus:

„Man sollte zwar innerlich immer über die Wahrheit der Nicht-Zweiheit nachdenken, aber nicht versuchen, diese Lehre auf das eigene Handeln zu übertragen. Die Meditation über die Nicht-Zweiheit ist in bezug auf alle drei Welten richtig, darf aber nicht auf den Guru angewandt werden.“*

Der Grund zu diesen Vorschriften ist nicht ganz leicht einzusehen. Wenn wir uns jedoch darauf besinnen, wie stark die Kraft des Ichs ist, alles zu entstellen und selbst ehrliche Bemühungen um Verwirklichung der WAHRHEIT zu vereiteln — sie bedeuten ja seinen Tod —, dann werden uns diese Worte nicht mehr verwirren. Ein Überdenken der Advaita-Wahrheit arbeitet an der Auflösung des Ichs und entwickelt Hingabe an die WAHRHEIT; ein Handeln vom Advaita-Standpunkt aus grenzt jedoch an Selbstmord, da es der Feind ist, den wir mit solchem Handeln beauftragen. Solange das Nichtwissen noch lebendig ist, wird auch die Zweiheit in den Erscheinungen auf Grund des Ich-Gefühls als wirklich erlebt; damit wird wahres Advaita-Tun unmöglich. Nur

* Tattvopadesha 87.

der Weise kann Advaita in die Tat umsetzen, da er ohne Ich ist. Aus diesem Grunde rät uns die heilige Überlieferung und ebenso Sri Ramana, unsere Tätigkeiten e i n z u s c h r ä n k e n, statt sie zu erweitern, um den Rahmen, in dem das Ich unsere Anstrengungen zunichte machen kann, möglichst eng zu halten*. Und es mag an dieser Stelle angebracht sein, daran zu erinnern, daß theoretisches Wissen über das Selbst das Ich, den Feind in uns, n i c h t zerstört.

Die Hingabe an den Guru als die verkörperte Gottheit ist richtig und notwendig, wie wir später sehen werden. Bevor man nicht selbst „ohne Ich“ geworden ist, wäre es unklug, den Guru als sich selbst ansehen zu wollen, weil das tatsächliche Ergebnis ein ganz anderes als das gewünschte wäre: nämlich der Glaube, dem Guru ebenbürtig zu sein. Das wahre Einssein mit ihm heißt: gleich ihm „ohne Ich“ sein. Daher die Warnung davor, sich Nicht-Verschiedenheit zwischen sich selbst und dem Guru einzubilden.

Die folgenden Warnungen und Unterweisungen sind der *Guru Ramana Vachana Mālā*, und zwar dem *Sadhakachara prakarana* (Kapitel über das Verhalten des Sadhaka) entnommen:

„(Das Selbst) zu vergessen ist wahrlich der Tod; daher gilt für den, der sich aufmacht, den Tod durch die Suche zu besiegen, als einzige Regel: Nicht vergessen!“

„Da schon die eigenen Handlungen Ursache sind, (das Selbst) zu vergessen, so muß notwendigerweise darauf hingewiesen

* Manche, die den Advaita-Vedanta studieren und nicht zu Füßen unseres oder überhaupt irgendeines Weisen gesessen haben, kennen diese Warnungsregel nicht und glauben daher, die Lehre auf ihr Handeln übertragen zu müssen. In der Regel tun sie es ohnehin nur in beschränktem Ausmaß. Der ärgste Fehler unterläuft ihnen dabei in bezug auf das, was „Gleichheit“ genannt wird; ihre Vorstellungen über dieses Thema beruhen auf einem Mißverstehen dessen, was damit wirklich gemeint ist. Wir werden dies im nächsten Kapitel erörtern, in dem gezeigt wird, daß die wahre „Gleichheit“ etwas ist, was sich nur dem Weisen erschließt.

werden, daß der, der mit der Suche nach dem Selbst beschäftigt ist, sich nicht um das Tun anderer Leute kümmern darf.“

„Es gibt zahlreiche Vorschriften. Für den *sādhaka* (Sucher) genügt als einzige Regel die Beobachtung dessen, was er ißt; denn es soll sein *sattva* mehren*.“

„Diese Nahrungsregel besteht darin, daß man dem Magen Ruhepausen gönnen und, wenn man hungrig ist, eine mäßige Menge *sattvika* (reine) Speise zu sich nehmen soll.“

„So lange das Ich noch nicht endgültig gestorben ist, ist Demut die für den *sādhaka* wichtigste Seelenhaltung; er sollte n i e m a l s die Bewunderung anderer annehmen.“

„Der Topf sinkt unter, weil er Wasser aufnimmt; Holz schwimmt oben, weil es das nicht tut. Wer an etwas hängt, wird gebunden; wer es nicht tut, ist ungebunden, selbst wenn er in der Häuslichkeit lebt.“

„Man sollte Mißgeschick durch Glauben, Mut und Heiterkeit überwinden, indem man daran denkt, daß Gottes Gnade es schickt, um uns Kraft zu schenken.“

„Für den, der sich dem Höchsten hingibt, ist es besser, weltlich in einer Lage zu sein, in der ihn die Menschen bemitleiden, als in einer, in der sie ihn beneiden.“

„Allgemeiner Gleichmut bei heiterem Sinn, ohne Wunsch und Abneigung sein, ist schönste Lebenshaltung für den *sādhaka*.“

„Was Schicksal genannt wird, ist nichts als unsere eigenen früheren Handlungen. Daher kann das Schicksal durch geeignetes Bemühen ausgelöscht werden.“

„Das, was friedvollen und reinen Herzens getan wird, ist rechtes Handeln; was in Erregung oder aus Verlangen geschieht, ist unrechtes Tun.“

* Es gibt drei Haupteigenschaften oder Stimmungen des Geistes – *sattva*, *rajas* und *tamas*. Von diesen bezeichnet die erste den Zustand der Klarheit und Stille, die zweite den rastloser Tätigkeit, die dritte den der Dunkelheit und Gleichgültigkeit. Die erste sollte gepflegt werden; über die beiden anderen muß man hinauswachsen.

„Die höchste Askese (*tapas*) ist, ohne Hangen und in Frieden zu leben, und alle Lasten dem allmächtigen Gott zu überantworten.“

„Wie die Reiskörner, die am Grunde des Zapfens in der Handmühle liegenbleiben, nicht zermahlen werden, so bleiben Menschen, die ihre Zuflucht zu Gott genommen haben, unberührt selbst bei großem Unglück.“

„Wie die Magnetnadel nicht aus der Nordrichtung abweicht, so weichen Menschen, die ihre Herzen Gott geweiht haben, nicht vom rechten Pfade, da sie sich nicht täuschen lassen.“

„Gib niemals der Befürchtung nach, die in dem Gedanken lauert: ‚Werde ich jemals diesen hohen Zustand erreichen?‘ — Er ist jenseits von Raum und Zeit, und daher weder fern noch nah.“

„Das Selbst ist ewig frei, da Es alles mit Seinem eigenen Wesen durchdringt. Wie kann Es dann durch *Māyā* gebunden sein? — Gib also niemals die Hoffnung auf.“

„Der Gedanke ‚Ich bin eine schwankende Seele‘ steigt erst auf, wenn man das unbewegliche Wesenhafte in sich losgelassen hat. Der *sādhaka* sollte ihn abschütteln und im Höchsten Schweigen ruhen.“

„Ein Rat, um das unbeständige Wesen des Geistes zu überwinden: blicke auf alles, was du wahrnimmst, und auf den Wahrnehmenden als das wahre Selbst.“

„Wie ein Dorn, den man benutzt hat, um einen andern Dorn zu entfernen, fortgeworfen wird, so sollte man auch den guten Gedanken, mit dem man einen bösen vertrieben hat, wieder fallenlassen.“

„Wie man mit einem Stein beschwert ins Meer taucht, um Perlen heraufzuholen, so sollte man mit Hilfe des Nicht-verhaftet-seins in das ‚Herz‘ tauchen, um das Selbst zu gewinnen.“ —

Die Suche nach dem wahren Selbst ist grundsätzlich verschie-

den von den üblichen Wegen, die zur Großen Befreiung führen sollen: den acht Yoga-Methoden. Vier von diesen sind allgemein bekannt: Karma-yoga, der Yoga der Tat, bhakti-yoga, der Yoga der Hingabe, rāja-yoga, der Yoga der Kontrolle über den Geist, und jñāna-yoga, der Yoga der Rechten Erkenntnis. Der Weise von Arunachala vergleicht sie mit der Suche in folgenden Worten:

„Die Frage ‚Wer ist es, der handelt, der (von Gott) getrennt ist, der nichtwissend oder (von der Wirklichkeit) geschieden ist?‘ — Diese Suchfrage ist an sich schon der Yoga der Tat, der Hingabe, der Rechten Erkenntnis und der Geisteskontrolle. Und das ist der wahre Stand — die makellose und beseligende Erfahrung des eigenen Selbstes — in dem das suchende ‚Ich‘ ausgelöscht ist, und damit auch diese acht (Yogas) keine Stätte mehr finden.“

Diese Worte machen darauf aufmerksam, daß der, der den Yoga ausübt, Ich und Selbst verwechselt, indem das Ich sich als „selbst“ betrachtet und damit dem Selbst die eine oder andere Unvollkommenheit des Ich zuschreibt. Der Yogi der Tat hält das Selbst für den „Täter“ und glaubt Es dadurch an die Tatfolgen gefesselt; so sucht er das vergangene Tun durch gegenwärtiges auszugleichen. Der Yogi der Hingabe ist überzeugt davon, daß er von Gott verschieden ist und durch die Hingabe mit Ihm vereint werden muß. Der Yogi der Rechten Erkenntnis glaubt das Selbst im Nichtwissen verborgen und will dieses daher entfernen. Der Yogi der Geisteskontrolle hält das Selbst für geschieden von der Wirklichkeit und sucht beide durch die Geisteskontrolle wieder zu vereinen. Alle diese Voraussetzungen sind falsch, da es keine individuelle Seele gibt, und die ganze Weltordnung nur Wahn ist. Wird das wahre Selbst gesucht und gefunden, dann stellt sich heraus, daß Es niemals gebunden war, sondern ewig vollkommen ist. Der Sucher nach dem Selbst geht von eben dieser Erkenntnis aus. Stirbt das Ich

in dieser Suche, dann ergibt sich gleichzeitig, daß weder jene vier Unvollkommenheiten noch die vier Heilmittel dagegen in dem allein wirklichen Zustande „ohne Ich“ eine Stätte haben. Der Weise von Arunachala sagte einmal dem Verfasser, daß die Suche *M a h a = Y o g a*, der Große Yoga sei; die Berechtigung zu dieser Bemerkung geht aus dem hier Dargelegten hervor: In der Suche nach dem Selbst sind alle Yogas enthalten*.

* Diese Einstellung zum Yoga, der weitestverbreiteten Methode zur geistigen Vervollkommnung, ist logisch unangreifbar, da der Kernpunkt ihrer Begründung nicht abzustreiten ist. Zweifellos wird durch Yogapraxis das individuelle Ich zunächst gestärkt. Praktisch ist er jedoch für den Menschen des Westens unentbehrlich als Vorbereitung auf die ‚Suche‘, denn erst ein gewisses Ausmaß an Yogaübung isoliert das individuelle Ich so weit, daß wir es als solches empfinden lernen; normalerweise identifizieren wir unser Bewußtsein so vollständig mit diesem ego, daß wir Bewußtsein gleich Ichbewußtsein setzen. Yogapraxis verfeinert das geistige Wahrnehmungsvermögen, so daß Bewußtsein und Ichbewußtsein als zweierlei erlebt werden. Um die Quelle des individuellen Ich suchen zu können, muß das Bewußtsein sich dieses Ich erst als Objekt sozusagen gegenüberstellen können. Dem Inder, der von Kindesbeinen an zu meditieren gewöhnt ist, d. h. den Geist vom individuellen Ich abzuziehen, ist dieses gegenständliche Ich vertraut; der westliche Mensch muß es erst gleichsam erobern, ehe er ihm mittels der Suche zu leibe gehen kann. Er wird den Umweg über den Yoga kaum vermeiden können. Die geniale Analyse des Yoga durch den Weisen von Arunachala an dieser Stelle wird ihn jedoch davor bewahren, im Yoga-Ich steckenzubleiben. (Anm. d. Übers.)

DER WEISE

Vielleicht das schwierigste Thema dieser Untersuchung ist der Weise. Er ist zugleich jenseits und – wenn auch nur scheinbar – innerhalb der Relativität, d. h. zur gleichen Zeit in zwei einander widersprechenden Zuständen; denn die Relativität und das Wirkliche verneinen sich wechselseitig. Das ist die Wurzel der Verwirrung, die in den Vorstellungen der Schüler über dieses Thema herrscht.

Die heiligen Schriften sprechen von zwei Arten der Großen Befreiung. Die eine ist die des *lebenden* Weisen; stirbt sein Leib, dann tritt die andere Art an deren Stelle. Die erste heißt *jivanmukti*, die Befreiung zu Lebzeiten; der Weise, der sie erringt, ist ein *jivanmukta*. Die andere heißt *videhamukti*, die körperlose Befreiung. Der Weise von Arunachala verkündete, daß es nur *e i n e* Art der Befreiung gibt, den Zustand „ohne Ich“. Da die Welt kein eigenes Sein ohne das Ich besitzt, so folgt daraus, daß der Weise tatsächlich körperlos ist, was er auch immer sonst zu sein scheint. Selbst diejenigen, die daran festhalten, daß er Körper und Geist besitze, und nicht einsehen können, daß diese unwirklich sind, werden soweit mitgehen können, daß sein Kausalkörper – der ursächliche Leib – das Ur-Nichtwissen – aufgelöst worden ist, und daß aus diesem Grunde der Weise, der nur das wahre Selbst und sonst nichts ist, dem überlebenden subtilen und dem grobmateriellen Leibe nicht in der Form verbunden ist, in der der Nichtwissende sich ihnen verbunden fühlt. Daher gibt es für den Weisen auch nichts außer dem Selbst; für ihn existieren weder Körper noch Geist, noch Welt, noch andere Menschen. Wenn wir vom Weisen sprechen, müssen wir also die beiden Gesichtspunkte

auseinanderhalten: den des halb-unwissenden Schülers und den des Weisen selbst. Sri Ramana selbst hat wiederholt betont, daß es für ihn keine Probleme gibt und somit keinerlei Anlaß zu inneren Widersprüchen. Von seinem Standpunkt aus sind alle drei Körper nicht-seiend. Und nicht nur das; er erkennt nicht einmal an, daß sie früher existiert hätten. Also ist die in den Schriften erwähnte Unterscheidung nur ein Zugeständnis an den halb-unwissenden Schüler. Die absolute Wahrheit über die Große Befreiung ist die, daß sie ohne Leib und ohne Welt ist; denn die Befreiung ist der Zustand, in dem die WAHRHEIT allein erstrahlt.

Der *jivanmukta* ist also keine „Person“; nur um der oben erwähnten Doppelrolle willen wird ihm Persönlichkeit zugeschrieben. Ein derartiger Standpunkt wird von der Upanishaden-Überlieferung zugelassen, und es heißt, daß der Leib auch des *jivanmukta* dem Gesetz von Ursache und Wirkung untersteht, solange er am Leben ist. Kraft dieses Gesetzes wird sein Körper vom Karma — den Wirkungen früheren Handelns — betroffen, sei dieses nun angenehm oder unangenehm. Das Karma wird in drei Abteilungen oder Gruppen eingeteilt. Es gibt eine Karmagruppe, die mit der leiblichen Geburt beginnt, Frucht zu tragen; sie versieht den Weisen mit dem irdischen Leib und fährt fort, dessen Geschicke zu regeln, bis er stirbt. Diese Gruppe heißt *prārabdha-karma*, „Karma, das begonnen hat, sich auszuwirken“. Eine zweite Gruppe heißt *āgāmikarma*, „zukünftiges Handeln“, die dritte *sanchita-karma*, der „Vorrat“. Diese letzte ist sehr umfangreich; denn sie besteht aus den unverarbeiteten, aufgespeicherten Karma-Resten aller vergangenen Leben. Es heißt, daß allein die erste Gruppe ihre Wirkungskraft beibehält, während die zweite und die dritte getilgt werden, wenn man zum Weisen wird, wenn also die Individualität „verlorengeht“. Der Weise wird nicht wiedergeboren, noch geht er in andere Welten über. *Prārabdha*, die Früchte des

laufenden Karmas, muß auch er ernten gemäß einigen Schriftstellen der alten Überlieferung. Es wird sich zeigen, daß dies nicht ganz richtig ist.

Wir haben oben gesehen, daß der Weise immer im *Sahaja samādhi*, dem Natürlichen Zustande, ist, und daß das nicht der unbeständige *Kevala Nirvikalpaka Samādhi* des Yogi ist. Dieser Natürliche Zustand verhält sich automatisch körperlichen Tätigkeiten gegenüber, die man den Weisen verrichten sieht, neutral. In gewissem Sinne könnte man also sagen, daß der Weise für Selbst und Welt gleichzeitig wach ist. Er scheint wie andere Menschen zu essen, zu schlafen und zu leben. Weil er im *Sahaja* ist, kann er hören und Fragen beantworten. Der Yogi, der manchmal in *samādhi* ist und manchmal weltwach, kann uns eine solche Lehre nicht übermitteln, da er selbst noch gebunden und nichtwissend ist. Gäbe es keinen *Sahaja*-Zustand, dann würde jeder, der die unmittelbare und vollkommene Erfahrung des Selbstes gewänne, sofort aufhören, körperlich in dieser Welt vorhanden zu sein; damit würde es aber niemals jemanden geben, der die zuverlässige, gültige Lehre über das Selbst und die Methode, durch die Es zu finden ist, mitteilen könnte. Der *Sahaja*-Zustand existiert jedoch und wird hin und wieder von einigen seltenen Suchern erreicht. Sie sind es, die in einer ununterbrochenen Reihe von Weisen die Lehre der heiligen Überlieferung bestätigen und korrigieren, etwas hinzufügen, wo es notwendig ist, und sie befähigten Schülern erfaßbar machen. In der historischen Vergangenheit Indiens waren es der Buddha Gautama und Sri Shankara; wie viele andere es noch außer ihnen gab, wissen wir nicht. In der Gegenwart wurde diese Mission durch Sri Ramana, den Weisen von Arunachala, erfüllt.

Manche, die die Wahrheit des Natürlichen Zustandes noch nicht vernommen oder nicht verstanden haben — daß er nicht, wie der *Kevala samādhi*, leiblicher Tätigkeit feind ist —, hegen

Zweifel über den Weisen, deren Grundlosigkeit nicht leicht einzusehen ist. Selbst unter den Schülern Sri Ramanas gibt es solche, denen es nicht recht gelingen will: weil sie immer noch an der fesselnden und komplizierten Überzeugung hängen, deren Hauptsatz besagt, daß die Welt als solche wirklich sei. Damit müssen sie natürlich die Lehre des Weisen ablehnen, deren wesentlicher Bestandteil die Unwirklichkeit der Welt als solche ist. Sie sind praktisch Dualisten und damit natürliche Gegner der Advaita-Lehre.

In diesem Zusammenhang mag der zarten Rücksicht gedacht werden, die der Weise von Arunachala gegenüber den Schwächen der konfessionell Gebundenen übte. Er hielt sich stets an die in der Gitā ausgesprochene Regel, daß keines Menschen Glaube verwirrt werden dürfe, und war deshalb während der Anwesenheit eifriger Dualisten sehr vorsichtig in dem, was er sagte. In ihrer Gegenwart äußerte er sich nicht eindeutig im Sinne der Advaita-Lehre. Sobald jene aber gegangen waren, wandte er sich zu den zurückgebliebenen Advaitis und rechtfertigte seine Zurückhaltung damit, daß er die Lehre verwässern müsse, um sie den Dualisten annehmbar zu machen. Er behandelte also diese letzten als noch nicht reif, die Advaitis aber als Erwachsene, die verstehen könnten, daß man mit andern nachsichtig umgehen müßte. Uns gegenüber ließ er keinerlei Zweifel, daß die Advaita-Lehre die höchste wäre, die es geben könne*.

Über Sri Ramana herrschen zweierlei Sondermeinungen. Die eine wird von denen vertreten, die zwar ihrer Überzeugung nach Advaitis sind, den Weisen aber nicht voll anerkennen wollen; der anderen neigen einige seiner Schüler zu, die seine Advaita-Lehre ablehnen.

* Sri Ramana hat das noch bei vielen Gelegenheiten deutlich bezeugt. Eine davon war die folgende: Jemand hatte in einem Buch gesagt, daß die WAHRHEIT nur ganz wäre, wenn auch die Welt als solche – in all ihrer Vielfalt – wirklich wäre, sonst nicht. Als der Verfasser dies vorlas, rief der Maharishi aus: „Als wenn die WAHRHEIT andernfalls verstümmelt wäre!“

Die erste Gruppe folgert: „Die Ramana Maharishi genannte Person lebte in der Welt sehr ähnlich wie andere Leute. Sie aß, schlief, handelte, sprach und tat noch allerlei anderes. Sie entsann sich der Vergangenheit und beantwortete Fragen über sie; also besaß sie sowohl ein Ich wie Geist. Sie sagte auch ‚ich‘, ‚du‘ und ‚er‘, ganz wie wir. Also war sie kein *jivanmukta*, wenn wir auch gern zugeben wollen, daß sie sehr heilig war.“

Wir brauchen mit diesen Leuten nicht zu streiten. Aus ihrer Einstellung geht klar hervor, daß sie *Kevala nirvikalpaka samādhi* für das letzte Ziel halten; damit setzen sie sich außerstande zu begreifen, wie ein Weiser als Licht aus dem wahren Selbst unter den Menschen leben kann.

Um einen Weisen erkennen zu können, muß man schon ein entschiedener Verehrer des wahren Selbstes sein, d. h. im Besitz eines verfeinerten Verständnisses, der Demut des Geistes und anderer Tugenden. Für einen solchen ging von dem lebenden Sri Ramana und geht von dessen verstorbener Erscheinung eine echte und bleibende Anziehung aus. Andere, die noch zum Gebundensein neigen, ob sie gleich in der heiligen Überlieferung bewandert sind, fühlen sich nicht derart angezogen; sie sind in einer im weltlichen Sinne günstigen materiellen Lage und halten sich für glücklich; sie fürchten sich vielleicht sogar davor, unter den Einfluß Sri Ramanas zu geraten. Er könnte einen Wandel in ihrer Auffassungsweise hervorrufen, dessen Folgen nicht abzusehen sind; so halten sie sich in sicherer Entfernung von ihm und seiner Lehre.

Diejenigen aber, die in lebhaftem Bedürfnis nach einem maßgebenden Guru sich diesem Weisen anheimgeben, erkennen das Einzigartige an ihm. Auch sie brauchen ihre Zeit, um einzusehen, daß er wirklich ein Weiser war, da sie erst begreifen lernen müssen, was das ist, und woran man ihn unfehlbar erkennt. Das eine untrügliche Kennzeichen ist das Nichtwahrnehmen von Unterschieden.

Wir haben jedoch vorerst noch die andere Sondermeinung zu betrachten, die von gewissen konfessionell eingestellten Schülern Sri Ramanas vertreten wird. Sie halten ihn zwar für einen Weisen, bleiben aber dabei, daß er eine Individualität gewesen sei. Sie nennen ihn eine „erhabene Person“. Ihnen ist die Wirklichkeit der Individualität und deren Überdauern in der Großen Befreiung Glaubensartikel, obgleich sie höchst inkonsequent zugestehen, daß das Ich in der Befreiung verlorengelasse. Auch ein Weiser besitzt nach ihrer Meinung einen Geist und damit ein unterschiedenes Sein; in der Befreiung verwandele sich der Geist in etwas Wunderbares und werde mit göttlichen Kräften – den *siddhis* – begabt. Auf diese Wunderkräfte legen sie höchstes Gewicht; sie scheinen zu glauben, daß erst diese Kräfte den Weisen ausmachen.

Im Kapitel über Gott haben wir gesehen, daß die wesentliche Lehre Sri Ramanas die Wahrheit vom Nicht-werden ist, mit der Bedeutung, daß die Wirklichkeit nie tatsächlich zu den Dreien (Gott, Seele, Welt) wird, die nur Schöpfungen des selbst unwirklichen Ich-Geistes sind. Anders ausgedrückt: Der Weise von Arunachala stimmt mit dem Weisen Shankara darin überein, daß dies alles *Māyā* ist. Er erklärte, daß die Große Befreiung darin bestehe, das auf das Nichts zurückzuführen, was immer nichts war; der dreifache Schein ist selbst jetzt unwirklich und scheint nur durch das Nichtwissen wirklich zu sein. Dieser Schein wird derartig aufhören, daß man nicht sagen kann, es hätte ihn vorher gegeben und er hätte später aufgehört. Das wird deutlich durch die Äußerung Sri Ramanas, aus der wir erfahren, was durch die Gnade des Guru zu erreichen ist:

„Der Guru setzt der unwirklichen Seele ein endgültiges Ende, indem er das Unwirkliche auf die Unwirklichkeit zurückführt und das eine wahre Selbst aufstrahlen läßt.“

Die erörterten Sektenansichten sind mit diesen Lehren gewiß nicht vereinbar.

Wir haben auch gesehen, daß die *siddhis*, die in den Augen dieser Schüler eine so große Rolle spielen, als Teil der Weltillusion, dieser Grundlage alles Gebundenseins, unwirklich sind. Sri Ramana wies darauf hin, wie lächerlich es demnach wäre, die Größe eines Weisen nach den *siddhis* zu bewerten, die sich in seiner Gegenwart zeigen*.

Ihre Ablehnung der Wahrheit vom Nicht-werden hat diese Schüler dahin geführt, daß sie Sri Ramana mißverstehen. Eines dieser Mißverständnisse hat er selbst in folgenden Worten berichtigt:

„Der Weise sieht Unterschiede, genießt jedoch den Nicht-Unterschied in ihnen‘ sagt nur der Unwissende.“

Dieses Nicht-Wahrnehmen von Unterschieden ist zwiefach: als Nichtunterscheidung zwischen einem selbst und anderen, und Nichtunterscheidung zwischen anderen unter sich. Die erste zeigt sich in der Gleichgültigkeit des Weisen gegenüber Bewunderung und Ablehnung; die andere in dem, was „der gleiche Blick“ genannt wird. Auf ihn bezieht sich die berühmte, aber oft mißverständene Strophe in der *Gitā*, in der gesagt wird, daß der Weise alle Geschöpfe „mit gleichem Blick“ anschauet**.

Daß die Nichtunterscheidung in der ersten Gestalt Sri Ramana eigen war, haben wir im ersten Kapitel gesehen. Niemand, der nicht vollkommen „ohne Ich“ ist, bleibt auf natürlich Weise unberührt von Bewunderung oder Kritik. Von einem Weisen der jüngsten Vergangenheit wird eine Anekdote erzählt, die hiermit zusammenhängt; wir müssen annehmen, daß der kleine Zwischenfall sich ereignete, bevor jener die Vollkommenheit erreicht hatte. Der Heilige hatte schon in jungen

* Dieser Einwand trifft auch auf jede intellektuelle Bewertung zu, da der Verstand, der in der Achtung mancher Kritiker einen hohen Rang einnimmt, ebenso Teil der Weltillusion ist wie die *siddhis*. In Wirklichkeit enthält schon die bloße Idee, irgend etwas abzuschätzen, Relativität und steht damit in Widerspruch zum reinen Advaita.

** Bhagavad Gita V, 18.

Jahren der Welt entsagt und wanderte in den Wäldern, um der Großen Befreiung willen den *samadhi* ühend. Irgendwo begegnete ihm einer seiner früheren Mitschüler und erwies ihm seine höchste Bewunderung. Der Heilige fühlte sich sichtlich gehoben, und der andere bemerkte es und war überrascht, daß ein so heiliger Mann nicht über Lob durch andere erhaben war. Er sprach auch aus, was er dachte; der Heilige aber antwortete ihm mit einer Strophe, die sagte: „Es ist nahezu unmöglich, die Abhängigkeit von der Dirne ‚Bewunderung‘ abzuschütteln, selbst wenn man der Welt als Plunder entsagt und die Geheimnisse der heiligen Überlieferung gemeistert hat.“

Solange auch nur eine Spur von Ichgefühl zurückbleibt, lösen Bewunderung oder Kritik automatisch ein Empfinden von Lust oder Unlust aus. Nur der, der „ohne Ich“ ist, wird nicht von ihnen bewegt; er empfindet bei Lob keine Freude und bei Tadel keinen Schmerz. Der Weise von Arunachala faßte es in die Worte:

„Wen gibt es außer dem Selbst, für den, der im seligen Natürlichen Zustande, jenseits alles Wandels, festgegründet ist und daher keines Unterschiedes gewahr wird? — der nicht denkt: ‚Ich bin einer und er ist ein anderer?‘ Was tut es, wenn irgend jemand irgend etwas über ihn sagt? Für ihn ist es genau das gleiche, als hätte er es selbst gesagt.“

Das Nicht-Wahrnehmen von Unterschieden zwischen anderen, die „Gleichheit der Schau“ genannt, ist ebenfalls ein dem Weisen besonderer Zug. Wir haben bemerkt, daß auch Sri Ramana keine Unterscheidung anerkannte, weder eine natürliche noch eine künstlich geschaffene. Er sagt darüber:

„Die ‚gleiche Schau‘ des Weisen ist eben die Anerkennung dessen, daß das Eine Selbst, das Bewußtsein-an-sich, in allem gegenwärtig ist, was erscheint.“

Mit anderen Worten: Sie bedeutet Ichlosigkeit. Dies ist auch der Sinn der gröblich mißverstandenen und falsch angewandten

Schriftstelle der Gitā, die davon spricht, daß der Weise alle Geschöpfe „mit gleichem Blick“ ansehe. Diesen „gleichen Blick“ kann der Ich-Verhaftete gar nicht anwenden; denn er sieht nicht wirklich das wahre Selbst in allem. Mit der „gleichen Schau“ ist nicht gemeint, daß man handeln solle, als wenn alle Menschen als solche gleich wären. Nicht Gleichheit, sondern Einssein heißt die Lehre, und sie kann nur verwirklicht werden, indem man selbst „ohne Ich“ wird. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an die Warnung, die Lehre von der Nicht-Unterscheidung in die Tat umzusetzen.

Diese Wahrheit über den Weisen von Arunachala — sein Nicht-Wahrnehmen von Unterschieden — wird gelegentlich irrtümlich umschrieben als „die Wahrnehmung des Nicht-Unterschiedenseins im Unterschiedenen“. Diese Formulierung wird von einigen seiner konfessionellen Schüler vorgezogen; sie behaupten, Sri Ramana habe Unterschied in der Nicht-Unterscheidung gesehen und die Nicht-Unterscheidung im Unterschied gegossen. Diese Umschreibung ist sehr raffiniert ausgedacht, aber das Gegenteil der Wahrheit vom Nicht-werden, wie sie oben dargelegt worden ist. Sri Ramana selbst sagte über diesen Punkt:

„Es ist falsch, wenn der Unwissende behauptet, der Weise sähe Unterschiede, erfreue sich aber der Nicht-Unterscheidung in ihnen. Die Wahrheit ist, daß er Unterschiede überhaupt nicht wahrnimmt.“

Überdies ist der Ur-Unterschied der zwischen Subjekt und Objekt, und im Zustand der Nicht-Unterscheidung, im egolosen Zustand also, lebt dieser Unterschied nicht weiter. Daher ist Wahrnehmung in diesem Zustande überhaupt unmöglich, und es ist abwegig, von dem Weisen zu sagen, er nehme den Nicht-Unterschied wahr. Man kann ihn richtig nur bezeichnen als jemanden, der Unterschiede nicht wahrnimmt.

Vielleicht meinen diese Gläubigen, daß der Weise, während

er Unterschiede sieht, die diesen zugrunde liegende Einheit erkenne. Dann müssen wir aber fragen, ob diese „Erkenntnis des Einsseins“ Erfahrung oder bloße Schlußfolgerung ist. Diese Frage beantwortet uns die Offenbarung deutlich mit dem Hinweis, daß, so lange Unterschiede überhaupt bemerkt werden — d. h. solange das Ich fortlebt —, nur schlußfolgernde oder theoretische Erkenntnis des Einsseins möglich ist, nicht aber dessen unmittelbare Erfahrung. Die oben geäußerte Anschauung würde also bedeuten, daß der Weise von Arunachala keine Erfahrung des Einsseins besessen habe; sie richtet sich damit selbst.

Einer der von diesen Gläubigen vorgebrachten Gründe zur Stützung ihrer Ansicht ist der, daß etwas da sein müßte, um den Unterschied zwischen dem einen und dem andern Weisen aufrechtzuerhalten. Sie nehmen hier einen Unterschied als von vornherein gegeben an und behaupten, um ihn zu erklären, daß jeder Weise einen eigenen subtilen Leib besitze. Wir haben gesehen, daß der subtile Leib vom Ich nicht verschieden ist und dieses nur einen Bindestrich darstellt zwischen zwei einander verneinenden Begriffen, dem wahren Selbst und dem Körper. Daraus folgt logisch, daß es einen Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Weisen nicht gibt. Und das ist die Wahrheit, da der Weise ja nicht das Selbst kennt oder genießt, sondern identisch mit Ihm ist. Das meinte Sri Ramana, wenn er über diesen Punkt äußerte:

„Es ist Nichtwissen, wenn Sie sagen ‚Ich habe diesen Weisen gesehen, ich werde jenen anderen auch besuchen‘. Wenn Sie aus Erfahrung den Weisen erkennen, der in Ihnen ist, dann werden Sie alle Weisen als einen sehen.“

Man könnte behaupten, daß wir einen Körper und Geist wahrgenommen haben, die dem Weisen zugehörten. Wir sehen jedoch ebenso andere Körper und Geister, und die Lehre sagt, daß sie unwirklich sind. In Wahrheit ist es unser Geist, der

Körper und Geist des Weisen erschafft, genau wie er die ganze übrige Welt einschließlich Gottes erschafft. Wir sahen den Weisen als eine Gestalt in dem Traum aus Relativität, den wir im Schlaf des Nichtwissens träumen. In der *Guru Ramana Vachana Mālā* heißt es:

„Körper oder Geist, die dem Weisen anzugehören scheinen — der in Wahrheit unberührbar ist wie der Himmelsraum —, sind nur eine Spiegelung von Körper und Geist dessen, der sie gerade erblickt; sie sind nicht wirklich.“

Was andere auch immer denken mögen: der Schüler sollte nicht meinen, daß der Weise verkörpert sei. Es heißt in dem gleichen Werk:

„Begriffe, daß der sündig und unlauteren Geistes ist, der den Weisen, seinen Guru, als wirklich verkörpert ansieht — ihn, der zwar ein Mensch zu sein scheint, in Wirklichkeit aber Unendliches Bewußtsein ist.“

Der noch nicht reife Schüler kann es nicht vermeiden, den hier aufgezeigten Fehler zu begehen. Zu seiner Rechtfertigung kann er mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, daß ja nur der kausale Leib des Weisen aufgelöst worden sei, die beiden andern aber weiterlebten. Aber auch diesem „Gesichtspunkt unter Vorbehalt“ muß er entwachsen. Wie könnte er sonst selbst die absolute Körperlosigkeit — als reiner Geist (Spirit) — erreichen, wenn er diesen Zustand nicht einmal seinem Guru zugesteht?

Wir müssen demnach anerkennen, daß der Weise, obgleich er sich wie eine Person in der Welt verhält, tatsächlich reines Bewußtsein=an=sich ist, das nicht einmal als der Zeuge der Tätigkeiten von Körper und Geist bezeichnet werden kann. Als Sri Ramana die Frage vorgelegt wurde: „Sieht der Weise die Welt wie andere?“, da antwortete er:

„Für den Weisen gibt es diese Frage nicht, nur für den Nichtwissenden, der sie von seinem Ich aus stellt. Die Antwort heißt:

„Finde die Wahrheit über den heraus, dem die Frage einfällt“. — Sie fragen, weil Sie den Weisen handeln sehen wie andere Leute. Tatsache ist aber, daß er die Welt nicht sieht wie andere. Nehmen Sie als Erläuterung einen Film: Über eine Leinwand bewegen sich Bilder. Geht man hin und versucht, sie anzufassen, dann berührt man nur die Leinwand. Und wenn die Bilder verschwinden, dann bleibt allein die Leinwand zurück. Mit dem Weisen verhält es sich ebenso.“

Ein andermal antwortete Sri Ramana auf die gleiche Frage:

„Beiden ist die Welt wirklich, dem Nichtwissenden und dem Weisen. Der Nichtwissende hält die Grenzen der Welt für die Grenzen der Wirklichkeit; für den Weisen ist die Wirklichkeit das ungestaltete Eins, die zugrunde liegende Substanz, aus der die Welt aufscheint. Damit besteht tatsächlich ein großer Unterschied zwischen dem Weisen und dem Nichtwissenden.“

Sri Ramana beginnt hier mit der Behauptung, daß der Nichtwissende und der Weise, oberflächlich betrachtet, gleich sind; denn beide erklären die Welt für wirklich. Dann aber wird darauf hingewiesen, daß der Weise damit genau das Gegenteil von dem meint, was der andere darunter versteht. Der Nichtwissende hält die Welt als solche für wirklich, in all ihrer Vielfalt aus Namen und Gestalten, und hat keine Ahnung von der ihr zugrunde liegenden Wirklichkeit, die — gleich dem Golde, aus dem Schmuckstücke gefertigt sind — im Gegensatz zu den unwirklichen Formen die wirkliche Substanz darstellt im Gegensatz zu den unwirklichen Formen. Der Weise lehnt den unwirklichen Anteil der Welt ab und nimmt nur ihr Substrat, ihre Grundlage, als wirklich, das gestaltlose Reine Bewußtsein, das Selbst, das unberührt bleibt vom falschen Schein. In den Worten Sri Ramanas:

„Das Selbst ist wirklich, weil Es im Zustande der Reinheit als Reines Bewußtsein allein existiert, ohne die Welt; die Welt ist nicht wirklich, denn sie kann ohne das Selbst nicht existieren.“

So müssen wir den Schluß ziehen, daß der Weise die Welt nicht wahrnimmt und keinen Teil an ihr hat. Was uns als sein Tun erscheint, ist es daher nicht wirklich. Da er ohne Ich und ohne Geist ist, will er dieses Tun nicht. Die gleiche Kraft, durch die die Tätigkeiten aller Geschöpfe veranlaßt und aufrechterhalten werden, wirkt auch in denen des Weisen, mit dem Unterschiede, daß der Nichtwissende glaubt, er wäre selbst der Täter, während der Weise das nicht tut. Er handelt automatisch, wie ein schlafendes Kind ißt, wenn es von der Mutter aufgenommen und gefüttert wird. Wenn Tätigkeit schon irgend jemandem zugeschrieben werden soll, dann sollte man sie eher Gott als dem Weisen zuschreiben, da Gott in gewisser Hinsicht der Ordner der Welt ist, der Weise aber nichts mit der Welt zu tun hat. In Wahrheit, d. h. im egolosen Zustand, sind beide identisch; keiner von beiden ist „Täter“, da keiner von beiden vom wahren Selbst, dem Einen, verschieden ist.

Das wahre Selbst handelt niemals; nur Nichtwissen schreibt Ihm ein Wirken zu. Wie wir gesehen haben, ist der Weise das Selbst in Seiner letzten Reinheit, als wandellooses Bewußtsein-an-sich; demnach ist er niemals „Täter“. Das geht aus dem Folgenden hervor:

„Wäre das Selbst jemals ‚Täter‘, dann müßte Es die Früchte Seines Handelns ernten. Da jedoch das Gefühl für ‚Täterschaft‘ in der Erfahrung des Unendlichen Selbstes — als Folge der Suchfrage: ‚Wer bin ich, der Täter‘ — verlorengeht, so gehen mit ihm die drei Arten des Handelns (vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges) verloren. Die Weisen kennen diesen Zustand als die zeitlose Große Befreiung.“

Hier erfahren wir also beiläufig, daß die Große Befreiung vollkommen und absolut ist, nicht eingeschränkt, wie es aus einigen Schriftstellen in den Upanishaden hervorzugehen scheint. Diese erwähnen, daß ein Teil des Karma dessen, der zum Weisen wurde, unberührt davon bliebe und sich erst er-

schöpfen werde, wenn der Körper stirbt. Es handelt sich dabei um *prārabdha*, das laufende Karma, das sich auszuwirken beginnt mit der Geburt, die dem Weisen den Körper gab, und bis zu dessen Erlöschen alles bestimmt, was ihm geschieht. Wir müssen das so verstehen, daß der Zwang, die Früchte dieses Karmas zu ernten, nur scheinbar, nicht wirklich ist. Sri Ramana unterstrich das in folgenden Worten:

„Es heißt in den heiligen Schriften mit Bezug auf den Weisen, daß sein zukünftiges Handeln und das aus dem ‚Vorrat‘ bestimmt erlischt, daß sein laufendes Karma jedoch nicht verlorengehe; diese Feststellung richtet sich an den Nichtwissenden. Es gibt nicht eine Frau, die nicht Witwe würde beim Tode ihres Gatten; genauso ohne Ausnahme gehen alle drei Karma-Gruppen verloren, wenn der Täter, das Ich, verlorengeht.“

„Ich bin der Täter“ ist ein Gedanke; er kann das Ich nicht überleben.

Daß der Weise seinem wahren Wesen nach ohne Geist ist und die Handlungen nicht will, die er scheinbar ausführt, geht auch aus dem Folgenden hervor: Sri Ramana war einmal unterwegs auf dem Berge Arunachala, als er versehentlich in ein Wespennest trat, das unter dem dichten Laube eines Strauches verborgen war. Die Wespen griffen zornig das schuldige Bein an und stachen heftig darauf ein. Der Weise von Arunachala stand regungslos, bis die Wespen sich wieder beruhigt hatten, und sagte zu dem Bein: „Da hast du die Folgen deines Tuns.“ Sri Ramana hat den Zwischenfall selbst seinen Schülern erzählt; er wurde bald allgemein bekannt. Sehr viel später fragte ihn einmal ein Schüler: „Weshalb mußte die Störung des Wespennestes, die doch zufällig war, bedauert und gesühnt werden, als wäre sie absichtlich geschehen?“ Sri Ramana antwortete: „Wenn in Wirklichkeit dieses Bedauern und die Sühne nicht sein Tun ist, was muß dann das wahre Wesen seines Geistes sein?“

Der Weise begegnete hier einer Frage mit einer anderen. Der Schüler wußte, daß sein Guru ein Weiser war. Es scheint jedoch, als sei er zu jener Zeit der Wahrheit nicht voll bewußt gewesen, daß ein Weiser im egolosen Zustande beheimatet und daher ohne Geist ist. So setzte er voraus, daß die fragliche Handlung durch den Weisen geschehen war, und gründete seine Frage auf eben diese Annahme. Sri Ramana wies mit seiner Gegenfrage freundlich darauf hin, daß diese Voraussetzung falsch wäre, und zeigte, daß der sogenannte Geist eines Weisen nicht wirklich Geist, sondern Reines Bewußtsein ist. Diese Lehre hat er viele Male bestätigt, indem er betonte, daß der Geist eines Weisen nicht Geist, sondern Höchste Wirklichkeit ist.

Da der Weise also keinen Geist besitzt, so steht er auch in keiner Beziehung zur Welt und ihren Angelegenheiten. Das ist das Wesentliche an seinem Freisein. Er fühlt sich nicht verpflichtet, gewisse Dinge zu tun oder gewisse andere Dinge zu lassen. Was er tut, geschieht spontan und automatisch, ohne Vorbedacht, eben wie jemand handeln würde, der keinen Geist hat. Die alte Überlieferung sagt, daß der Weise nicht von Bedauern befallen wird der Art: „Ich habe unrecht gehandelt“ oder „Ich habe nicht recht getan“. Sri Ramana faßte die gleiche Wahrheit in die Worte:

„Der Weise weilt im Stande des Einsseins mit der WAHRHEIT, der aus der Vernichtung des Ich aufsteigt und ruhig, glücklich, jenseits der Relativität und damit bedürfnislos ist; kann er verpflichtet sein, irgend etwas in der Welt zu tun? Er gewahrt nichts als das Selbst; wie kann sein Zustand — ein Zustand ohne Geist — vom Geist begriffen werden?“

Wir haben daraus den Schluß zu ziehen, daß für ihn der Begriff „Pflicht“ und dessen Wechselbegriff „Recht“ sinnlos geworden sind.

Selbstverständlich ist er nicht untätig, hat er doch einen göttlichen Auftrag zu erfüllen: die, welche für die Große Befreiung

reif sind, zu erleuchten und emporzuheben. Er will jedoch die Handlungen nicht, die er ausführt. In Wirklichkeit ist seine Tätigkeit weit wirkungsvoller aus seiner Ichlosigkeit heraus, als sie es wäre, stünde sein Wille dahinter. Die heilige Überlieferung und Sri Ramana lehren, daß der Weise gleichzeitig handelnd und nichthandelnd ist. Darin liegt kein Widerspruch, denn in Wahrheit handelt er nicht; er scheint nur denen bedeutend tätig zu sein, die ihn sehen. Er kann gar nicht wirklich tätig sein; wäre er es, dann müßte er ja Menschen als unterschieden vom Selbst gewahren, und es ist uns deutlich gesagt worden, daß das nicht der Fall ist. Taten werden aus Verlangen gewollt; der Weise ist ohne Verlangen, *Āptakāma*, denn er ist glücklich im Selbst, *Ātmārāma*.

Bei einer bestimmten Gelegenheit wurde Sri Ramana gefragt, ob es nicht doch seine Pflicht wäre, allen Menschen die WAHRHEIT zu verkünden und sie so frei zu machen. Er antwortete:

„Wenn ein Mensch aus einem Traum erwacht, fragt er dann: ‚Sind auch jene Menschen, die ich im Traum sah, erwacht?‘ Ebensowenig gehen den Weisen die Weltleute etwas an.“

Und sich auf die jetzt sehr beliebte Anschauung beziehend, daß es egoistisch wäre, sich selbst zu befreien und die ganze Welt gebunden liegen zu lassen, sagte er:

„Das ist, als ob ein Träumender spräche: ‚Ich werde nicht eher erwachen, als bis alle diese Traumgestalten erwacht sind.‘“

Jemand hat von Sri Ramana gesagt: „Der egolose Zustand ist nicht Trägheit, sondern intensivste Tätigkeit.“ Das scheint in Widerspruch mit einer anderen Beschreibung von ihm selbst zu stehen, in der er ihn den „Schlummer der Seligkeit“ nennt. Wir erinnern auch an eine frühere Stelle, an der der Weise jenen Zustand als Wach=Schlaf bezeichnete. Das bedeutet, daß beide Darstellungen richtig sind und das gleiche bedeuten. Der Schlaf=Aspekt betrifft die Welt der Illusion; ihr gegenüber schläft der Weise. Das geht aus dem Folgenden hervor:

„Wie für den, der in einem Wagen eingeschlafen ist, dessen drei Zustände — seine Bewegungen, sein Stillstehen und sein Ausgeschirrtsein — alle gleich sind, so sind für den Weisen im Schlaf des Selbst-Gewahrseins im ‚Wagen‘, dem Körper, dessen drei Zustände — leibliche Tätigkeit, *samādhi* und Schlaf — gleich.“

Hier sind die Parallelen zwischen dem Weisen und dem Schlafenden zu beachten. Der Körper wird dem Wagen verglichen und die Sinnesorgane den Pferden; daher entsprechen die Tätigkeiten des Wachens den Bewegungen des Wagens. *Samādhi* und Schlaf sind Ruhezustände, aber der erste wird dem Stillstehen des Wagens verglichen, während die Pferde noch angeschirrt sind — denn im *samādhi* sind die Sinne nicht losgelöst; infolgedessen neigt sich in diesem Zustande auch nicht der Kopf, wie der Weise an anderer Stelle bemerkte, sondern bleibt aufrecht. Im Schlaf sind die Sinne losgelöst, und der Kopf neigt sich, falls der Schläfer sitzt. **Ä u ß e r l i c h** sind also Unterschiede vorhanden, innerlich jedoch nicht. Der obige Vergleich des Weisen mit dem Schläfer in einem Wagen soll **n u r** zeigen, daß der Wechsel der körperlichen Bedingungen — und damit die Welt als Ganzes — den Weisen nicht berühren. Es darf daraus nicht etwa die Annahme abgeleitet werden, daß der Weise ohne Bewußtsein ist wie ein tief schlafender Mensch. Das wird sich gleich zeigen. Die Wahrheit über die Verfassung des Weisen wird in der oben erwähnten *Gītā*-Strophe ausgesprochen, wo er dem Nichtwissenden gegenübergestellt und gesagt wird, daß für den Weisen „Tag“ bedeutet, was allen Geschöpfen „Nacht“ ist, während das, was sie als „Tag“ ansehen, für den Weisen „Nacht“ bedeutet — obgleich er hellwach ist.

Der Ausspruch über Sri Ramana — daß sein Zustand intensivste Tätigkeit wäre — wird jetzt verständlich: Er ist wach im wahren Selbst, eben als dieses Selbst, das Bewußtsein=an=sich ist. Aber Bewußt s e i n kann niemals unbewußt werden. Daher

kann der Weise n i e m a l s schlafen. Das ist seine Tätigkeit — und es ist alle Tätigkeit, die es überhaupt gibt; alles andere ist *Māyā*. Daß der Weise nicht schläft, selbst wenn der Körper schläft, mag aus der Beobachtung gefolgert werden, daß der Weise immer „gewärtig“ ist, bereit zu jeder Art Tun. Das ist nur möglich, weil er sich stets im Natürlichen Zustande befindet, der weder Trance noch der Wachzustand des Nichtwissenden ist.

Wir haben bereits gesehen, daß nur ein Weiser ein Guru sein kann, da er allein sowohl von innen her wie von außen wirken kann. Es heißt, daß der wahre Guru den Geist des Schülers von außen her nach innen stößt, und ihn von innen her zieht, und ihm so jene Erfahrung des Selbstes schenkt, die ihn freimachen wird. Um dieses Werk der Gnade zustande zu bringen, muß der Schüler Hingabe an den Weisen als Gott üben. Denn es heißt:

„Wer über das wahre Wesen des Weisen meditiert, der (im ‚Herzen‘) ohne Geist als der Selige weilt, als das Selbst von allem, der erlangt die Erfahrung des Selbstes.“

Bislang haben wir die Zeugenaussagen der Weisen verfolgt und ihnen entnommen, daß das direkte und unmittelbare Mittel zur Großen Befreiung die Suche nach dem wahren Selbst ist, diese Abwendung des Geistes von der Welt — d. h. von allem, was Objekt sein kann —, dem Selbst im „Herzen“ zu. Wir haben aber auch festgestellt, daß das nicht eben leicht ist, weil der Geist Neigungen zu grobmateriellen oder subtilen Dingen und Denkgewohnheiten hegt, die zwar meist in der Schwebelage sind, aber beim Üben eine nach der andern in fieberhafte Tätigkeit geraten und den Geist zur Welt zurückziehen. Das sind geistige Makel, die *vāsanās* genannt werden, weil sie durch die enge Berührung mit Objekten erworben wurden und im Geist nachwirken, wie einem Gefäß der Geruch seines Inhalts anhaftet, selbst wenn es schon wieder leer ist. Da dieser „Duft“ der Dinge in manchen stärker wirkt als in anderen, so besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen einem und dem anderen Schüler. Der Weise von Arunachala sprach von vier Reifegraden bei Strebenden: man könne sie je nachdem mit Schießpulver, trockener Holzkohle, gewöhnlichem oder nassem Brennholz vergleichen. Bei der ersten Art genüge schon ein Wort, um als zündender Funke das Nichtwissen auf der Stelle zu vernichten; die zweite Art verlange bereits einige Schulung und persönliches Bemühen; die dritte brauche eine lange Lehrzeit, Erziehung und Übung; die vierte Art aber müsse erst durch Übungen, die den Umständen angepaßt sind, zur Schülerschaft geeignet gemacht werden. Daher müßten die meisten Menschen lange Zeit in der Suche ausharren, bevor sie auf einen endlichen Erfolg vertrauen dürften. — Viele werden aus Mangel an Erfolg

entmutigt und geneigt sein, das Unterfangen aufzugeben. Was sollen diese nun tun, um dennoch Fortschritte dem Ziel entgegen zu machen? Die Antwort heißt: Sie müssen die Hingabe an Gott üben.

Damit kommen wir zur Zeugenschaft der Heiligen. Wir haben schon gesehen, daß diese als Führer sicherer sind als die Yogis. Was wir von den Heiligen lernen, ist zwar nicht die reine WAHRHEIT, sondern nur eine relative. Aber da auch der von den Heiligen verfolgte Pfad schließlich in die Ichlosigkeit mündet, so billigen die Weisen freizügig diesen Weg, wenn sie auch nicht die Engherzigkeit und Unreife in den Äußerungen vieler Heiliger billigen können. Es ist eine Tatsache, daß nur wenige Heilige sich über ihre Konfession hinaus entwickeln; Sektierertum aber ist ein Hemmschuh für den inneren Fortschritt. Daher muß der Schüler eines Weisen, wenn er dem Pfade der Hingabe folgt, zwischen Heiligen und Heiligen unterscheiden und sich hüten, in konfessionelle Abhängigkeit zu geraten. Als Schüler eines Weisen muß er wissen, daß Glaubensvorstellungen nicht bigott, sondern nur unter Vorbehalt gehegt werden dürfen, weil sie alle eines Tages im Feuer der Selbsterfahrung untergehen werden. Er darf sich nur zu eigen machen, was die den Weisen am nächsten stehenden Heiligen zu sagen haben, und muß alles übrige lassen. Und er muß alle Lehren im Lichte der Advaita-Verkündigung der Weisen verstehen.

Sri Ramana selbst gibt uns das Wesentliche an der Lehre der Heiligen. Er sagt, daß es richtig ist und notwendig als Mittel zur geistigen Läuterung, wenn der Wirklichkeit Name und Gestalt zugeschrieben und ihr damit Persönlichkeit verliehen wird, die sie zu dem macht, das wir „Gott“ nennen. Er betont aber, daß dazu j e d e r Name und j e d e Form gewählt werden kann, und daß es engstirnig wäre, zu behaupten, daß eine besondere Form allein heilig wäre. Er versöhnt diese Lehre von der Hin-

gabe mit der vorangegangenen anderen über die Suche und den egolosen Zustand, indem er erklärt, daß das Ziel des anbetenden Frommen das gleiche ist wie das des Wahrheitssuchers.

Die Gitā sagt von der Hingabe, daß sie selbst bösen Menschen Heil bringe; sie werden durch diese gewandelt und erreichen schließlich den nie endenden Frieden im ichlosen Zustand*. In der Regel fühlen sich aber nur Menschen lauterem Herzens und sittlicher Lebensführung in die Hingabe an Gott hineingezogen, weil dazu schon ein gewisser Grad an Ichlosigkeit erreicht sein muß, und ein Charakter immer in bestimmtem Verhältnis zum Grade seiner Ichlosigkeit steht. Aus diesem Grunde muß auch der Veredelung des Charakters eine gewisse Aufmerksamkeit zugewandt werden. Das gilt aber selbstverständlich für alle, für den Wahrheitssucher wie auch für den Frommen.

Wie ein Mensch ist, so handelt er, und umgekehrt: Wie ein Mensch handelt, so wird er mit der Zeit. Die menschliche Persönlichkeit erreicht Unpersönlichkeit, wenn sie ihr Verhalten überwacht; Ordnung in der Lebensführung ist deshalb unumgänglich für den, der nach dem höchsten Gut strebt. Die alte Überlieferung sagt uns, daß der, der die WAHRHEIT finden will, Unrecht tun scheuen, seine Leidenschaften bändigen und geistige Harmonie erreicht haben muß. Wahrheit und Tugend sind wesentlich dasselbe. Auch die als die Gitā bekannte heilige Schrift legt großes Gewicht auf diese Bedingung; der Wahrheitssucher muß die „göttlichen Gaben“ besitzen, wie sie es nennt, um das Ziel zu erreichen. Es sind das „Furchtlosigkeit, klares Denken, meditative Seelenhaltung, Freigebigkeit, Kontrolle über Geist und Leib, Ehrfurcht allem Heiligen gegenüber, Wahrheitsliebe, Offenheit, Nichtschädigen, Geduld; keinen Klatsch verbreiten, Mitleid haben, frei von Habgier und sanftmütig sein, Scheu vor unrechtem Handeln besitzen und nicht

* Bhagavad Gita IX 30, 31.

launisch sein". Alle diese Eigenschaften können als „guter Charakter“ zusammengefaßt werden; sie sind der Duft des wahren Selbstes, das in unserem „Herzen“ wohnt, daher wirken sie auch auf das Unpersönliche hin. Ihnen gehört der Mensch, nicht sie dem Menschen; denn *Tugend ist kein Besitz, sondern der Besitzer.*

Mit Recht unterstreichen alle Religionen die Tugend. Ein Mensch schlechten Charakters mag ein guter Mathematiker oder sonst ein Wissenschaftler werden, aber nur ein guter Mensch lauterem Herzens kann die Hingabe an Jenseitiges pflegen. Unrecht geschieht auf Grund des Ich-Gefühls, und da die Ichlosigkeit unser tatsächliches Ziel ist, so muß — was der Gläubige auch sonst glauben mag —, ganz gleich auf welche Weise, der Anreiz zu unrechtem Tun besiegt werden. Der Buddhist hat dafür den „edlen achtfachen Pfad“, der Christ die „Bergpredigt“; demütige Rechtschaffenheit ist neun Zehntel aller Religion. Sie sichert das Heraufdämmern des egolosen Zustands — irgendeines gesegneten Tages.

Vorhanden ist die Neigung zur Hingabe in allen Menschen; sie braucht nur verfeinert und auf das richtige Ziel gelenkt zu werden. Wird sie auf unedle Gegenstände gerichtet, dann ist sie Verhaftung; wird sie von diesen abgezogen und auf heilige Objekte oder Ziele gerichtet, dann wird sie zur Hingabe. Dem Durchschnittsmenschen ist Zuneigung einer anderen Person gegenüber natürlich; sie wird feiner, wenn sie sich auf eine bedeutende Persönlichkeit richtet. Auf dieser natürlichen Anlage aufbauend, stellen Weise und Heilige eine Persönlichkeit von außerordentlicher, einzigartiger Größe vor uns hin: Gott. Und wer zu Ihm in irgendeine Art Kontakt kommt, wird Sein Anbeter.

Hingabe hat nichts Erzwungenes; sie ist eine natürliche Seelenhaltung und ohne jede Anstrengung. Gott befiehlt uns nicht, Ihn zu lieben; wir lieben Ihn, weil wir nicht anders kön-

nen. Sind wir so glücklich, uns in Liebe zu Ihm hingezogen zu fühlen, dann wollen wir uns diesem Triebe uneingeschränkt überlassen; um so ungehemmter, als wir uns allzu willig Trieben ganz anderer Art anheimgegeben haben. Frahlada, ein Gottliebender der Legende, betete: „Möge ich immer jene Liebe zu Dir empfinden, die der Nichtwissende zu den Genüssen hegt, die die Welt ihm bietet!“

Und es geht nicht nur um die Hingabe an sich: Sie muß auch rein sein, ohne Feilschen. Hingabe darf nicht als Mittel zu irgendeinem Zweck werden; andernfalls ist es nicht Hingabe an Gott.

Hier mag als Einwand erhoben werden: „Da Gott, Seele und Welt eine Dreiheit sind, und diese Dreiheit unwirklich ist, wie oben gezeigt wurde, so gibt es ja gar keinen Gott und damit kein Ziel für die Hingabe!“ Die Antwort darauf ist in eben der Begründung enthalten, durch die die Unwirklichkeit Gottes erwiesen wurde. Wir sahen, daß es nur eine Wahl gibt: Entweder sind alle Glieder der Dreiheit unwirklich oder alle wirklich; es wurde durch das Gleichnis von der Henne erläutert. Für den, der sich die Lehre zu eigen macht, daß Welt und Seele unwirklich sind, ist die ganze Dreiheit unwirklich, so schlossen wir oben. Für den aber, der diese Lehre über Welt und Seele nicht annimmt — oder nicht verarbeiten kann —, ist die Lage völlig anders. Die gleiche Begründung und dasselbe Gleichnis führen ihn zu der Schlußfolgerung, daß Gott als Gott wirklich ist, und es also auch ein Ziel für seine Hingabe gibt — bis er das Ich verliert. Außerdem aber haben wir nicht gelernt, daß Gott ganz und gar unwirklich wäre, sondern nur, daß Er Seinem wahren Wesen nach keine Person, sondern im „Herzen“ ist.

Die folgende Äußerung des Weisen von Arunachala wird das deutlich machen:

„So lange eine Teilung besteht (*vibhakti*), ist damit Hingabe (*bbakti*) geboten; so lange eine Trennung (*viyoga*) da ist, muß

es eine Methode der Wiedervereinigung (*yoga*) geben. So lange Zweiheit vorliegt, werden Gott und der Fromme zwei sein. Auch in der Suche nach der WAHRHEIT herrscht Zweiheit, bis die Quelle erreicht ist. Ebenso ist es mit der Hingabe: Ist Gott gewonnen, dann ist die Zweiheit verschwunden. Allerdings ist Er auch jetzt nicht unterschieden; denn Gott wird im Selbst und durch das Selbst gedacht, was beweist, daß Er wirklich eins ist mit dem Selbst. Wenn jemand, dem gesagt wird, er solle sich Gott hingeben, das geradeswegs und ohne weitere Frage tut, dann ist das in Ordnung; er wird im Laufe der Zeit automatisch eins mit Gott werden, denn er ist reif*. Aber es gibt eine andere Art Menschen, die umkehren und sagen: ‚Es gibt zwei, Gott und mich; bevor ich Gott erkenne, der so weit weg ist, will ich erst einmal den Näheren, mich selbst, kennenlernen‘; für sie ist die Suche vorgeschrieben. Wahre Hingabe und die Suche sind dasselbe.“

Bei einer anderen Gelegenheit sagte Sri Ramana zu jemandem:

„Gott ist ebenso wirklich, wie Sie es sind.“

Darum besteht aber kein Widerspruch zwischen der Wahrheit über Gott, wie sie die Weisen offenbart haben – die absolute Wahrheit Seines Seins –, und dem Persönlichen Gott als Ziel der Hingabe; denn der Fromme befindet sich ja – zum mindesten anfangs – im Reich der Relativität.

Da jedoch Gott in Wirklichkeit das diesem innewohnende wahre Selbst des Frommen ist, so ist Er der Ursprung dessen, was „Gnade“ genannt wird, und Er ist es für alle: für die, die wissen, daß Er das wahre Selbst ist, wie für die, die es nicht wissen. Die praktischen Folgerungen der „Gnade“ sind sehr wichtig; daher legen fast alle Religionen auf sie großen Nach-

* Wir müssen diesen Frommen von dem Dogmatiker unterscheiden, der ein sorgfältig ausgearbeitetes System von Glaubensvorstellungen über Gott besitzt und an Gottes ewigem Getrenntsein vom Selbst festhält.

druck. Gäbe es keine Gnade, dann wäre eine Befreiung unmöglich; denn auch die äußersten Anstrengungen endlicher Wesen könnten niemals ein unendliches Ergebnis zeitigen. Der Fromme nennt dieses Geheimnis „Gnade“, während es der philosophische Schüler des Weisen die Kraft der WAHRHEIT nennt, die die Unwahrheit besiegt.

Es kommt übrigens vor, daß jemand, der nicht an Gott glaubt, sondern den philosophischen Weg geht, wie er in den vorausgegangenen Kapiteln nachgezeichnet wurde, zwar dadurch überzeugt wird, daß der egolose Zustand es wert ist, erworben zu werden, daß er sich aber durch geistige Disharmonie oder Schwäche in seinem Streben danach ernstlich behindert fühlt. Dieser kann nachträglich doch noch dazu kommen, einen Gottesglauben anzunehmen und die Hingabe an den Höchsten zu üben, und dann durch Seine Gnade den egolosen Zustand gewinnen.

Für den, der sich dem Unterfangen, das Selbst zu finden, nicht gewachsen fühlt, ist es ein gewaltiger Vorteil, wenn er an Gott glaubt und von Hingabe zu Ihm erfüllt wird; wir werden das besser verstehen, wenn wir jene Stufe der Hingabe erörtern werden, die Selbstausslieferung heißt.

Hingabe schließt „Unterscheidung“ ein, wenigstens im Anfang: der Fromme empfindet Gott als eine von ihm selbst unterschiedene Persönlichkeit. Aus diesem Grunde betrachten viele Avaita-Anhänger die Hingabe als etwas, was unter ihrer Würde ist. Die Weisen billigen eine solche Einstellung nicht. Jemand fragte Sri Ramana: „Ich bin außerstande, über die Unpersönliche Gottheit zu meditieren; Meditation über den Persönlichen Gott aber ist minderwertig. Was soll ich tun?“

Der Weise von Arunachala antwortete:

„Wer heißt Sie, zwischen höheren und niederen Methoden zu unterscheiden? Wenn Sie über den gestalteten, den Persönlichen Gott, meditieren, wird Sie das sicher ans Ziel bringen.“

Wir wissen bereits, daß Persönlichkeit dasselbe bedeutet wie „Gestalt besitzen“.

So ist also das theoretische Wissen über die Wahrheit der Nicht-Zweiheit durchaus kein Hindernis für die Hingabe, sondern vielmehr eine bedeutende Hilfe. Überzeugte Non-Dualisten sind aufrichtige und eifrige Fromme gewesen. Große Heilige haben das Einssein Gottes und des Selbstes erfahren, und es hat ihre Hingabe nicht zerstört, sondern nur vertieft. Denn während ihre Liebe vorher auf zwei verteilt war – auf das eigene „Selbst“ und Gott –, blieb nachher nur Eines zurück, an das sie ihre ganze Liebe verschwendeten. Weise haben Hymnen von höchster Hingabe an die Gottheit als Persönlichkeit gedichtet, Hymnen, die gleichzeitig der WAHRHEIT vom Einssein Ausdruck verliehen, und haben damit gezeigt, daß es praktisch eine Unvereinbarkeit zwischen der WAHRHEIT und der Hingabe nicht gibt; das Einssein gehört der transzendentalen, die Hingabe der relativen Ebene an.

Der Advaiti, der Non-Dualist also, schenkt Gott seine ganze Liebe, während der Dvaiti, der Dualist, Ihm nur einen Teil davon überläßt. Das Selbst ist das Teuerste von allem, wie die Upanishaden es ausdrücken, weil alles, was uns lieb ist, dies nicht um seiner selbst, sondern um des Selbstes willen ist. Wenn die Zwei als zwei angesehen werden, dann ist die Liebe zwangsläufig geteilt; sind sie eins, ist sie ungeteilt. Daher nennen Sri Ramana und die Gitā den Weisen den Frömmsten der Frommen. Die höchste Lobpreisung Gottes – die, die Ihm am besten gefällt, um es einmal so auszudrücken – ist in der Tat nicht die, daß Er der Höchste Herr aller Schöpfung ist, sondern daß Er über alles geliebt wird als das Selbst im „Herzen“. Die Größe Gottes als Gott gehört *Māyā*, der Relativität an; das Wesen Gottes als das Selbst aber ist Absolute WAHRHEIT, jenseits von *Māyā*.

Der Gottliebende mit dem Advaita-Glauben sieht Gott als

den Tilger des Ich an. Das drückt auch der Weise von Arunachala in einer seiner Hymnen aus:

„O ihr Menschen, die ihr bereit seid, den Leib aufzugeben, da ihr alle Lust am Leben verloren habt: Es gibt selbst hier schon eine Arznei ohnegleichen, die das falsche kleine „Selbst“ zuverlässig tötet, ohne das Leben zu nehmen, wenn man auch nur einmal über sie meditiert! Ihr sollt wissen, daß dies der unsterbliche Arunachala ist, das selige Wahre Bewußtsein.“ –

Wir wollen jetzt eingehend prüfen, wie die Hingabe in der Praxis aussieht.

Hingabe ist die unwillkürliche Wendung des Geistes auf Gott zu; das kann jedoch nur geschehen, wenn man in Gottesgedanken glücklich ist. Dieses Glück steigert sich manchmal bis zur Ekstase, deren Erleben wiederum die Hingabe vertieft und das Herz an den Gegenstand der Hingabe fesselt. Wer einmal die Ekstase der Hingabe erfahren hat, wird dadurch zum Heiligen, dessen Geist sich immer mehr den Sinnesobjekten entfremdet, die dem Durchschnittsmenschen Inhalt seiner Freuden sind. Und wer so geheiligt wird, der fleht zu Gott um immer tiefere Hingabe, wie Prahlada. Heilige sehen die Hingabe tatsächlich als Selbstzweck an; sie schätzen sie so hoch, daß nach ihrer Ansicht Gott zwar die Große Befreiung uneingeschränkt gewährt, jedoch nicht die Hingabe, die Er denen vorbehält, denen Seine ganz besondere Gnade gilt.

Hingabe gehört also dem Empfinden an; sie ist Gefühl mit der Spannungsweite von Niedergeschlagenheit bis zur höchsten Begeisterung. Das Herz eines Heiligen – sagte ein heiliger Weiser – gleicht der unruhigen Yamunā, während das des Weisen der Gangā ähnelt in ihrem heiter-majestätischen Dahinströmen. So sind die Heiligen – als Klasse – Dichter, und ihr dichterisches Vermächtnis aller Zeitalter ist riesengroß. Und da Dichtung ansteckend wirkt, so werden viele zu Gottliebenden, die solche Poesie kosteten, und manche von ihnen manisch in

ihrer Hingabe, wie es nur Dichter werden können. Zuzeiten sind sie wie trunken vom bloßen Klang der Namen Gottes.

Selbstverständlich ist nicht jede Hingabe gleich wirksam; eine Strophe, die dem großen Heiligen Sri Krishna Chaitanya zugeschrieben wird, sagt: „Wer demütiger als ein Grashalm ist und geduldiger als ein Baum, wer niemals Ehre von andern erwartet, aber alle uneingeschränkt ehrt — der sollte stets des Namens Gottes gedenken.“

Da er also seinem Wesen nach Dichter ist, so besitzt der Gottliebende alle Schwächen und Vorzüge dieser Menschenklasse; er wird oft extravagant sein, ist aber auch für Inspiration sehr empfänglich. Damit ist ihm aber eine natürliche Anlage mitgegeben, wunderbar weise zu werden; denn es ist Erfahrungstatsache, daß der Gottliebende auf geheimnisvolle Art dem wahren Selbst viel näher und dessen Lehre viel zugänglicher ist, als sein weniger glücklicher Bruder, der Philosoph. Selbstverständlich gibt es dabei Unterschiede zwischen dem Anfänger und dem Fortgeschrittenen; der letztere wächst in der Regel über die Unreife und Kleinlichkeit hinaus, die oft die Äußerungen des Anfängers in der Hingabe beeinträchtigen. Leider ist es so, daß der konfessionell Gebundene nicht zwischen ihnen zu wählen und auszusondern weiß; das Ergebnis ist, daß die Religionen der Gottesliebe vorwiegend aus den Mißverständnissen unreifer Frommer bestehen, und der Fanatiker unter ihnen es gewöhnlich fertig bringt, die höheren Eingebungen des reifen Gottliebenden wegzuerklären; daher die Entstellungen innerhalb der Bekenntnisse und deren Neigung, die Menschen zu entzweien, statt sie zu verbinden. Dies bringt uns auf den Hauptunterschied zwischen dem Heiligen und dem Weisen: Der Heilige hat noch ein Ich zu verlieren, der Weise nicht mehr. Daher hat der Heilige noch einen Geist und hält mit ihm an einem Glauben fest; der Weise ist ohne Geist und demzufolge ohne Glaubensbekenntnis. Der Heilige kann zum Ver-

folger werden zugunsten seiner Überzeugung, der Weise niemals. Ein Heiliger kann auch von der Gnade abfallen; ein Rückschlag, der das Ziel, die Große Befreiung, wiederum hinauszögert. Selbstverständlich kann der Weise auch ein Heiliger sein, und es hat Heilige gegeben und mag sie noch geben, die dem Weisen gleich sind in ihrer Großzügigkeit und dem Fehlen jeglichen fanatischen Eifers.

Die Notwendigkeit einer klar umrissenen Glaubensform besteht für den Gottliebenden nicht, und es wäre in jeder Beziehung besser, wenn er sich nicht an endgültige Vorstellungen bände; denn religiöse Vorstellungen wandeln sich von Zeit zu Zeit entsprechend der zunehmenden Verfeinerung des Geistes. Ein elastischer Glaube ist unschädlich, kann aber nicht von dem Gottliebenden erdacht werden; er muß ihn bei dem Weisen suchen: eben weil Hingabe der Dichtung nahesteht und unheilvoll strauchelt, wenn es um die Prosa geht.

Der Weise kann also wohl ein Heiliger sein, aber es ist schwer für den Heiligen, ein Weiser zu sein; denn im egolosen Zustand ruht die Möglichkeit zu allem Guten und Großen, während der, dem das Ich noch verblieb, notgedrungen unvollkommen ist.

In einzelnen Fällen reift die Hingabe zu jener Form der mystischen Liebe aus, die kaum vom ichlosen Zustand zu unterscheiden ist. Wir erfahren über dieses Thema eine ganze Menge aus der Literatur über Sri Ramakrishna wie aus der überlieferten Dichtung. Sri Ramana deutet auf den ganz geringen Unterschied zwischen dem reifen Heiligen und dem Weisen hin, wenn er sagt:

„Das, was im Herzen Aller als das Reine Gewahrsein wohnt, ist das Überselbst; wenn daher das Herz in Liebe dahinschmilzt, und die ‚Höhle des Herzens‘, in der Es erstrahlt, erreicht wird, dann öffnet sich das Auge des Gewahrseins, und Es wird als das wahre Selbst verwirklicht.“

Wird die Liebe vollkommen, dann wird der Heilige zum Weisen.

Die Hingabe unterscheidet sich nach Art und Weise entsprechend der geistigen Höhe des Gottliebenden. Zwei unterschiedliche Grade werden von dem Weisen von Arunachala und der alten Überlieferung erwähnt. Unreife Gemüter können nicht einmal theoretisch die Lehre begreifen, daß Gott schließlich als das wahre Selbst verwirklicht wird; ihre Hingabe enthält das Empfinden eines von Ihm unterschiedenen Seins, das sich Ihm unterwirft; für sie ist Gott der Herr der Welt, dem sie gläubig zu dienen haben, um dadurch Seine Gnade zu gewinnen. Da ihre Gottesvorstellung anthropomorph ist, so denken sie Ihn sich als eine Art sehr überlegenen Menschen; sie versuchen, alle Tugenden zu üben — zu andern Wesen gut zu sein —, weil sie glauben, Gott als der allen gemeinsame Herr erwarte das von ihnen. Solche Hingabe ist natürlich eigennützig; der Fromme schaut nach persönlichem Lohn aus und hält die ewige Fortdauer seiner Individualität für feststehend. Diese Art der Hingabe verschafft dem Ich nur eine neue Lebensfrist.

Der reife Gottliebende erkennt eines Tages, daß eine solche Einstellung anthropomorph ist und nicht die Wahrheit sein kann; er lernt, an Gott als höchstens scheinbar unterschieden von sich selbst zu glauben, und weiß, daß auch dieser scheinbare Unterschied durch die unfehlbare Kraft Seiner Gnade noch verschwinden wird. Er fürchtet sich nicht im geringsten vor dieser Erfahrung; denn er hat aufgehört, seine Individualität ängstlich festzuhalten; er nähert sich rasch der Ichlosigkeit. Und ganz natürlich strömt in ihm die Gnade reicher; denn es ist ja das Ich, das diesen Strom aussperrt oder einschränkt.

Das Ziel des Gottliebenden ist, eine persönliche Beziehung zu Gott herzustellen: Ihn in der Vision zu schauen, mit Ihm zu reden usw., und manchmal wird sein Wunsch erfüllt, und er fühlt sich wunderbar erhoben. Aber die Vision schwindet wie-

der dahin und läßt ihn in tiefer Niedergeschlagenheit zurück. Der Weise von Arunachala sagte dazu, daß die Gottgestalten, die in solchen Visionen erblickt werden, nicht wirklich sind, sondern mental bedingt, also geistige Schöpfungen, daher bleiben sie nicht bestehen; und er setzte hinzu, daß Gott zu schauen, wie Er wirklich ist, unmöglich bleibt, solange auch nur die Spur eines Ichgefühls vorhanden ist. Ihn zu erschauen, wie Er wirklich ist, heißt nichts anderes, als im egolosen Zustand zu verweilen, den der Gottliebende schließlich durch Gottes Gnade gewinnt. Daher besteht in bezug auf das letzte Ziel auch nicht der geringste Unterschied zwischen dem Gottliebenden und dem Sucher nach dem wahren Selbst. Der Anruf des wahren Selbstes erreicht den, der die WAHRHEIT liebt, in einer Form, und den, der das Gute liebt, den Hingegebenen, in einer anderen, das ist der ganze Unterschied. Das wird zwar von den Philosophen abgelehnt, die ihre Individualität auf ewig festhalten möchten; daß diese sich irren, wird sich an späterer Stelle zeigen, wo der Weise von Arunachala sich über die wahre Auslieferung des „Selbstes“ an Gott ausspricht.

Das gleiche Ziel, das der Wahrheitssucher durch die Suchfrage erreicht, erreicht der Gottliebende durch die Selbstausslieferung. Sie ist die Grundlage zu der Erkenntnis, die durch die Gnade geschenkt wird — jene Kraft, durch die Gott die Seelen zu Sich zieht. Der Gottliebende erlebt immer deutlicher, daß die „Seele“ ein bloßes Nichts bedeutet und daß Gott allein ist; er erkennt auch, daß allein Gott es wert ist, gewonnen zu werden, und die ganze Welt um Seinetwillen aufzugeben ein leichter Verlust ist. Diese Einsichten führen zur Haltung der Selbstausslieferung.

„Gnade“ ist natürlich ein ziemlich unphilosophischer Begriff; die Bezeichnung ist Ausdruck für etwas, das wirklich und wirksam ist, und auf der Wahrheit beruht, daß Gott auch in diesem Augenblick das wahre Selbst ist; daß die Wahrheit sich auf eine

geheimnisvolle Weise selbst erfüllt. Der Gottliebende jedoch findet dafür keinen anderen Ausdruck als eben „Gnade“.

Wir erfahren, daß die Gnade drei Stufen kennt. Auf der ersten erscheint die WAHRHEIT als Gott, sehr fern und unnahbar; durch die Hingabe an Ihn erreichen wir die zweite Stufe, auf der Er uns näherkommt als der Guru — der Weise, der vom wahren Selbst spricht — und die Hingabe an diesen an die Stelle der Hingabe an die frühere Gottesvorstellung tritt. Diese führt schließlich zum Offenbarwerden der höchsten Gnade, der Erfahrung des wahren Selbstes im egolosen Zustande — der dritten und letzten Stufe.

Selbstausslieferung ist die Vorbedingung zur vollkommenen Auswirkung der Gnade. Mag sie nun teilweise oder vollständig sein, in jedem Falle neigt sie zur Ichlosigkeit und nimmt in gewissem Grade alles vorweg, was dem egolosen Zustand eigen ist. Der, der sich ausliefert — sagt Sri Ramana —, braucht sich nicht mehr um seine guten und bösen Taten in der Vergangenheit zu kümmern; ihre Wirkungen werden ihm keinen Schaden bringen, denn die Gnade lenkt sie so, daß sie sich zu seinen Gunsten wenden. Das ganze Wirken der Gnade läuft auf die Ausschaltung der Hüllen hinaus, nach deren Fortfall das wahre Selbst allein zurückbleibt.

Gnade ist nicht etwas Außergewöhnliches; sie ist wahrlich weltumfassend, die einzige Kraft zum Guten, die es gibt, und alle haben gleichen Anteil an ihr. Aber das Ich mischt sich ein und beeinträchtigt ihr Wirken; in der Selbstausslieferung wird diese Einmischung immer geringer und das Werk der Gnade damit immer ungestörter.

In der Naturheilkunde verfährt man nach der Überzeugung, daß Geist, Leben und Leib ganz von der göttlichen Gnade abhängig sind und in der vollkommenen Selbstausslieferung an diese am besten funktionieren; die Einmischung mittels Drogen oder auf andere Weise wird abgelehnt als den natürlichen Vorgang

der Selbstheilung mehr oder weniger durchkreuzend; die weite Verbreitung dieser Heilmethoden beweist glaubhaft, daß es eine unpersönliche, aber gnädige Kraft gibt, die von innen her wirkt.

Der Weise von Arunachala wurde einmal von jemandem gefragt, was er tun müsse, um sich die Gnade zu verdienen; Sri Ramana antwortete darauf:

„Stellen Sie diese Frage etwa ohne Gnade? — Gnade steht am Anfang, in der Mitte und am Ende; denn Gnade ist das Selbst. Nur aus Unkenntnis über das Selbst erwarten Sie sie irgendwie von außen.“

Wahre Selbstausslieferung erläutert Sri Ramana in folgenden Worten:

„Die Auslieferung seiner selbst an die eigene Quelle ist alles, was man zu tun hat. Man braucht sich nicht in Verlegenheit zu bringen, indem man diese Quelle ‚Gott‘ nennt und sie irgendwo außen vermutet. Unsere Quelle ist in uns. Ihr müssen wir uns ausliefern, d. h. man muß die Quelle suchen und durch eben die Kraft dieser Suche in sie eintauchen. Die Frage ‚Wo ist die Quelle‘ kann nur aufsteigen, wenn man das Selbst für verschieden von der Quelle hält. Taucht das Ich in seinen Ursprung, dann ist kein Ich mehr da, keine individuelle Seele; denn der Sucher wird eins mit dem Ursprung. Da das der Fall ist — wo bleibt da die Auslieferung? Wer soll sich ausliefern — und wem? Und was ist da, um ausgeliefert zu werden? — Dieser Verlust der Individualität, die ja nicht einmal in diesem Augenblick wirklich existiert, ist Hingabe, Weisheit und die Suche.“

Der vishnuitische Heilige Nammazhvar sang: „Als ich die Wahrheit über mich noch nicht wußte, da ließ ich mich durch die Vorstellungen ‚ich‘ und ‚mein‘ täuschen; als ich mich aber kennenlernte, erkannte ich auch, daß Du beides bist: ‚Ich‘ und ‚mein‘! — Wahre Hingabe heißt also, sich selbst zu erkennen; diese Weisheit ist auch im Glauben der Vishnuiten enthalten.“

Ihre überlieferte Anschauung aber ist anders: Die Seelen sind Gottes Körper; sie müssen geläutert werden und sich dann Ihm überantworten; dann kommen sie in Seinen Himmel und erfreuen sich Seiner! Sie behaupten, wenn die Seele Gott würde, dann gäbe es ja keine Freude mehr an Ihm; genau so, wie jemand den Zucker nicht mehr schmecken könnte, wenn er selbst dazu würde; daher möchten sie von Gott gesondert bleiben und Ihn genießen. Was sie aber mit der Läuterung wirklich meinen, ist das Auslöschen des Ichgefühls. Ist Gott etwa eine Sache, wie Zucker*? Und ist die Auslieferung echt und vollständig, wie kann es dann noch irgendein Sondersein geben? —

Und nicht nur das; die Vishnuiten glauben auch, in Seinem Himmel, gesondert von Ihm — Ihm dienen und Ihn anbeten zu sollen. Läßt Gott sich durch dieses Gerede vom Dienen täuschen? Kümmert Er Sich um solche Dienste? Würde Er, der Reines Bewußtsein ist, nicht entgegenen: „Wer seid ihr — ohne Mich?“

Sie meinen, daß die individuelle Seele, wenn sie Gott ausgeliefert würde, als Körper Gottes zurückbliebe, so daß Gott das Selbst dieses Seelenleibes würde; sie nennen die individuelle Seele das kleine ‚Selbst‘ und Gott das große Selbst. Kann es aber das Selbst eines ‚Selbstes‘ geben? Wie viele Selbstes kann es geben? Und was ist denn in Wirklichkeit das Selbst? — Das allein ist das Selbst, was übrigbleibt nach der Ausscheidung von allem, was nicht das Selbst ist; Körper, Geist usw., alles, was bei diesem Vorgang ausgeschieden wird, ist Nicht-selbst. Wenn es heißt, daß das, was nach diesem Vorgang zurückbleibt, das kleine ‚Selbst‘ ist, und daß Gott das Selbst dieses kleinen ‚Selbstes‘ wäre, dann bedeutet das nur, daß der Ausscheidungsprozeß nicht ganz zu Ende geführt worden ist, wie er es sein sollte. Wäre er es, dann würde sich zeigen, daß das kleine ‚Selbst‘ nicht das echte Selbst ist, sondern allein das große Selbst. Was nach dem vollständig durchgeführten Ausschei-

* Das Zuckergleichnis der Vishnuiten hat sich als ganz unangebracht erwiesen.

dungsprozeß übrigbleibt, ist das große Selbst; so muß man folgern, daß die Vishnuiten sich an etwas anderes halten, als an das wahre Selbst.

Dieses ganze Durcheinander ist infolge der vielen Anwendungen des Wortes ‚Ātman‘ entstanden, das ‚Selbst‘ bedeutet; es wird auf Körper, Sinne, Lebenskraft, Geist, Phantasie, das angenommene kleine ‚Selbst‘ und das wahre große Selbst angewandt; so nur wird es möglich, das kleine ‚Selbst‘ als den Körper des großen Selbstes zu bezeichnen. Der Gitā-Vers aber: ‚Ich bin das im Herzen aller wohnende Selbst‘ sagt deutlich, daß Gott das wahre Selbst in allem ist; es wird dort nicht behauptet, daß Er das Selbst des ‚Selbstes‘ wäre.

Wenn ihr euch für etwas haltet, was von der Quelle — Gott — gesondert ist, dann ist das Diebstahl; denn ihr eignet euch damit etwas an, das Gott gehört. Wollt ihr aber gesondert bleiben, selbst nach der Läuterung, und Gott genießen, dann ist das Diebstahl im großen. — Sollte Er dies alles nicht wissen?“ —

All diesem entnehmen wir, daß der, der sein Sondersein als Individualität festhalten möchte, sich nicht wirklich ausliefert, er tut es mit Vorbehalt, und zwar mit einem ganz beträchtlichen.

Einen praktischen Hinweis auf das wahre Wesen der Selbstauslieferung hat der Weise von Arunachala einmal einem Jüngling gegeben, der in einem Zustand von Geistesstörung zu ihm kam; er glaubte, eine Gottesvision gehabt zu haben, in der ihm große Dinge versprochen worden waren, wenn er sich ausliefern würde. Er berichtete, daß er das getan hätte, daß Gott aber Sein Versprechen nicht gehalten hätte, und verlangte von Sri Ramana: „Zeige mir Gott, und ich werde Ihm den Kopf abhacken oder mir von Ihm den Kopf abhacken lassen.“

Der Weise bat jemanden, aus einem Tamil-Kommentar zu seinen eigenen Schriften vorzulesen, und bemerkte dann:

„Wenn deine Auslieferung echt war — wer ist dann noch übrig, der nach Gottes Tun fragen könnte?“

Das öffnete dem Jüngling die Augen; er erkannte seinen Irrtum und ging beruhigt fort. Selbstausslieferung muß ohne Vorbehalt und bedingungslos geschehen; sie kennt kein Feilschen.

Die verbreitete Anschauung, daß Selbstausslieferung bedeute, sich selbst Gott zu schenken, erklärt Sri Ramana für irrig. Er sagt darüber:

„Sich selbst Gott zu opfern gleicht dem Zuckeropfer, das man einer Ganesha-Statue bringt, aus der man den Zucker vorher herausgebrochen hat; denn es gibt kein individuelles ‚Selbst‘, das von Ihm gesondert wäre.“

Diese Anschauung ist also, wie schon oben gezeigt, Diebstahl, ununterbrochener Diebstahl. Was wirklich mit dem Ausdruck „Selbstausslieferung“ gemeint ist, ist gerade das Aufhören dieses Diebstahls durch die Erkenntnis des Gottliebenden, daß er kein Sondersein besitzt.

Das praktische Ergebnis der Selbstausslieferung hat Sri Ramana mittelbar wie folgt ausgedrückt:

„Da Gott selbst die ganze Last der Welt trägt, so gleicht die unwirkliche Seele, die die Bürde zu tragen versucht, der Karyatide (einer Steinskulptur am Fundament des Tempels), die den Turm (auf ihren Schultern) zu tragen scheint. — Wenn jemand mit einem Beförderungsmittel reist, das schwere Lasten fahren kann, und er behält dann sein Gepäck auf dem Kopf und leidet darunter, wer ist dafür zu tadeln?“

Hier sind zwei Vergleiche benutzt. Der erste erinnert uns daran, daß die sogenannte individuelle Seele kein eigenes Bewußtsein besitzt und daher nicht die Lebensbürden trägt, die in Wirklichkeit von Gott allein getragen werden. Der zweite Vergleich zeigt, daß der, der sich nicht Gottes Gnade ausliefern will, mit Schwierigkeiten ohne Ende zu kämpfen hat, während der Gottliebende, der die Haltung der Auslieferung pflegt, ohne Sorgen und daher in jedem Augenblick glücklich ist.

SO SPRICHT SRI RAMANA MAHARISHI . . .

Wie sind die einander widerstrebenden Anschauungen der verschiedenen Religionen miteinander zu versöhnen?

„Das wahre Ziel aller Religionen ist, den Menschen zum Erwachen zur Wahrheit über das Selbst zu führen. Der Allgemeinheit ist diese Wahrheit aber zu einfach. Obgleich es niemanden gibt, der des Selbstes nicht inne ist, so will doch keiner etwas von Ihm hören; man schätzt Es gering. Die Menschen möchten lieber von fernliegenden Dingen wissen: von Himmel, Hölle, Wiedergeburt und dergleichen; sie lieben das Geheimnisvolle und nicht die reine Wahrheit. Die Religionen tun ihnen den Gefallen, und schließlich kommen sie auf Umwegen auf das Selbst zurück. Warum dann aber nicht gleich, ohne weite Wanderungen, das Selbst suchen und finden und in Ihm verweilen? — Die Himmel können nicht getrennt von dem sein, der sie sieht oder an sie glaubt: ihre Wirklichkeit ist gleichen Grades mit der des Ich, das sie erreichen möchte; darum sind sie auch nicht getrennt vom Selbst, dem wahren Himmel.“

Ein Christ ist erst zufrieden, wenn er hört, daß Gott irgendwo in einem fernen Himmel thronet, den er nicht ohne göttliche Hilfe erreichen kann; nur Jesus Christus kannte Gott, und er allein kann die Menschen zu Gott bringen. Wird ihm aber gesagt: ‚Das Reich Gottes ist in euch‘, dann hält er sich nicht an den klaren Sinn dieses Wortes, sondern liest höchst verwickelte und weit hergeholt Meinungen hinein. Nur der reife Geist kann die schlichte, die nackte Wahrheit erfassen und bejahen.

Der Widerspruch in den Glaubenslehren ist nur scheinbar und löst sich von selbst, wenn man die Selbstausslieferung voll-

zieht; sie führt zum Selbst, zu dem jeder am Ende zurückkehren muß, da Es die Wahrheit ist. Die Zwietracht unter den Glaubensformen kann niemals dadurch beseitigt werden, daß man diese im einzelnen erörtert; denn eine Erörterung ist ein geistiger Vorgang. Die Glaubensformen sind mentale Schöpfungen; sie sind nur im Geist vorhanden, während die Wahrheit über diesen hinausgeht; daher ist sie nicht in den Glaubensbekenntnissen eingeschlossen.“

Wir dürfen also keinen allzu großen Wert auf unsere Glaubensformen legen.

Bei anderer Gelegenheit erklärte Sri Ramana, daß der Vedāntin — der, der die Lehre der Upanishaden-Überlieferung begriffen hat — wohl versteht, was Jesus Christus mit dem „Reich Gottes“ meint; er weiß, was der orthodoxe Christ nicht verstehen kann: daß das „Reich Gottes“, von dem Christus gesprochen hat, eben der egolose Zustand ist.

Darum sollte man entweder über den formgebundenen Glauben hinausgehen auf die Suche nach dem wahren Selbst, oder sich an eines dieser Bekenntnisse leicht anlehnen und alle Kraft auf dessen Anwendung konzentrieren. Ein Eiferer für die eigenen Anschauungen zu sein, heißt nachlässig in deren praktischer Anwendung sein. Selbst der Materialist und der Atheist haben ihre eigene Glaubensform; ein praktischer Unterschied zwischen ihnen und dem Religiösen besteht kaum, ausgenommen in der Läuterung des Herzens, die sich aus einem rechtschaffenen Leben ergibt. Daher sagte Sri Ramana:

„Was nützt ein Behaupten oder Abstreiten, daß es ein vom Körper verschiedenes wahres Selbst gibt, daß es gestaltig oder ohne Gestalt ist und so weiter? — Alle solche Debatten gehören ins Gebiet des Nichtwissens.“

Bei anderer Gelegenheit sagte der Weise:

„Die heilige Überlieferung ist so umfangreich, weil ihre unterschiedlichen Abschnitte den Bedürfnissen der verschiede-

nen Arten von Suchenden angepaßt sind. Jeder Sucher wächst über einen Teil nach dem andern hinaus, und der Teil, den er hinter sich läßt, wird für ihn nutzlos und sogar falsch; schließlich überschreitet er das Ganze.“

Die Erbsünde:

Der Weise von Arunachala wurde einmal über den christlichen Glaubenssatz von der „Erbsünde“ befragt: daß jeder Mensch in Sünden geboren ist und daraus nur durch den Glauben an Jesus Christus befreit werden könne. Er antwortete:

„Es heißt von der Sünde, daß sie ‚im Menschen‘ sei. Im Tiefschlaf gibt es aber kein ‚Mensch-sein‘; es erscheint erst im Wachen, zugleich mit dem Gedanken ‚Ich bin dieser Körper‘. Dieser Gedanke ist die wahre ‚Erbsünde‘; er muß durch den Tod des Ich beseitigt werden und kann dann nicht wieder aufsteigen.“

Die Wahrheit des Christentums erläuterte er mit dem Ausspruch:

„Der Leib ist das Kreuz, das Ich Jesus als ‚der Menschensohn‘. Wird er gekreuzigt, dann steht er wieder auf als der ‚Sohn Gottes‘, das wahre Selbst in Seiner Herrlichkeit. Man muß das Ich verlieren, um zu leben.“

Wir erinnern an dieser Stelle daran, daß alle Weisen lehren, daß das Ich=Leben nicht wahres Leben, sondern der Tod ist.

Gibt es im egolosen Zustand eine Erkenntnis des Selbstes?

Sri Ramana kleidet die Wahrheit über den egolosen Zustand in die Form von Verneinungen:

„Was ‚Erkenntnis des Selbstes‘ genannt wird, ist jener Zustand, in dem es weder Erkenntnis noch Nichtwissen geben kann; denn was gewöhnlich als Erkenntnis angesehen wird, ist nicht wahre Erkenntnis*. Das Selbst ist selbst wahre Erkennt-

* Die durch Geist und Sinne erworbene Erkenntnis schließt die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt ein, die sich durch die Erfahrung der Weisen als Täuschung erwiesen hat.

nis, da Es allein erstrahlt — ohne irgend etwas anderes, das Gegenstand Seiner Erkenntnis werden oder von dem Es erkannt werden könnte. — Begreife, daß das Selbst nicht Leere ist.“

Da der egolose Zustand nicht in positiven Ausdrücken dargestellt wird, so neigen viele Leute zu der Schlußfolgerung, daß es sich um ein bloßes Nichts, eine letzte Verneinung handeln müsse. Diesen Irrtum begingen auch viele, die sich zum „Erleuchteten“, dem Buddha Gautama, bekannten. Der Weise von Arunachala baut hier einem ähnlichen Irrtum bei denen vor, die seine Jünger werden könnten, indem er betont, daß es sich *n i c h t* um eine „Leere“ handle.

Da Sri Ramana auf einer Ebene lebte, auf der es weder Nichtwissen noch Erkenntnis gibt, so hatte er keine Verwendung für Gelehrsamkeit irgendwelcher Art; selbst die heilige Überlieferung interessierte ihn nicht, wenn er sie auch las, um ihren genauen Sinn denen erläutern zu können, die ihn danach fragten. Aus dieser Haltung heraus will der folgende Ausspruch verstanden sein:

„Selbst ein Gelehrter muß sich vor dem ungebildeten Weisen neigen. Der Ungebildete ist einfach unwissend; der Gelehrte verfügt über ein gelehrtes Nichtwissen; auch der Weise ist unwissend, da es für ihn nichts gibt, was zu erkennen wäre.“

Willensfreiheit oder Schicksalszwang?

Wer diese Frage stellt, erwartet eine bestimmte Antwort; er möchte wissen, was über unser Leben entscheidet — Schicksal oder freier Wille. In seinen Schriften antwortet Sri Ramana darauf:

„Der Wortstreit, ob das Schicksal oder der menschliche Wille mächtiger ist, interessiert nur die, die ohne Erleuchtung über das wahre Wesen des Ich sind, aus dem diese beiden Vorstellungen aufsteigen. Wer jene Erleuchtung fand, ist über beide hinausgelangt und an der Frage nicht mehr interessiert.“

Einem Besucher, der ihm die gleiche Frage vorlegte, antwortete der Weise:

„Die Antwort auf diese Frage ist ziemlich schwer zu verstehen; aber fast jeder stellt sie wohl irgendwann einmal in seinem Leben. Es gilt, die Wahrheit über den zu erkennen, der vom Schicksal betroffen zu sein scheint.“ (Hier meint der Weise offensichtlich das Ich; da die Unterscheidung zwischen Schicksal und Willensfreiheit nur für den Ich-Geist besteht, so ist die Wahrheit darüber von der Wahrheit über das Ich nicht zu trennen, die wiederum nur durch die Suchfrage verwirklicht werden kann. Der Weise fuhr in seiner Erläuterung fort: „Das Schicksal hat als Anfang — als Ursache — ein Tun; das gibt es aber nicht ohne Willensfreiheit; so ist also Willensfreiheit die erste Ursache, der stärkere Faktor, und man kann das Schicksal durch die Verfeinerung des freien Willens besiegen.“

Zur Pflege des freien Willens gehört das Forschen und die von dem Weisen gelehrte Suche, oder, als andere Möglichkeit, die eigene Auslieferung an Gott als die Eine Wirklichkeit. Was gemeinhin unter Selbstvertrauen verstanden wird, ist nichts als Ichvertrauen; es verschlimmert nur das Gebundensein. Nur Gottvertrauen ist wahres Selbstvertrauen, denn Er ist das Selbst.

Ist ein Guru nötig?

Unter religiös Eingestellten herrscht allgemein die Ansicht, daß jeder, der den Zustand der Befreiung anstrebt, im Laufe der Zeit einen Guru finden und sich ihm anschließen muß. Sri Ramana wurde gefragt, ob diese Anschauung zu Recht bestehe. Er gab folgende Antwort:

„So lange man sich selbst ‚klein‘ glaubt — *laghu* — muß man sich an den ‚Großen‘, den Guru halten; man darf jedoch den Guru nicht als *P e r s o n* sehen. Der Weise ist niemals verschieden vom wahren Selbst des Schülers. Wird dieses Selbst verwirklicht, dann gibt es weder Meister noch Jünger mehr.“

Die Frage wurde erhoben, weil der Weise von Arunachala selbst keinen Guru gehabt hat, wenigstens keinen äußeren. Bei anderer Gelegenheit äußerte er:

„Man braucht einen Lehrer, wenn man etwas Neues lernen will; hier handelt es sich aber um Verlernen!“

Wie überwindet man die Schwierigkeiten des Lebens?

Ein Besucher klagte: „Meine Lebensschwierigkeiten wollen kein Ende nehmen; ich finde keinen Frieden, obgleich mir eigentlich nichts zum Glücke fehlt.“

Der Weise fragte: „Stören Sie diese Probleme auch im Schlaf?“

Der Besucher mußte das verneinen. Da fragte Sri Ramana:

„Sind Sie jetzt derselbe Mensch, oder sind Sie verschieden von dem, der ohne alle Beunruhigung schlief?“

„Ja, ich bin derselbe.“

Da sagte der Weise: „Demnach gehören diese Schwierigkeiten nicht zu Ihnen. Es ist Ihre eigene Schuld, wenn Sie sie zu den Ihren machen.“

Meditation und Geisteskontrolle

„Meditation (dhyāna) ist eine Schlacht; denn es ist das Bemühen, an einem Gedanken unter Ausschluß aller anderen festzuhalten. Andere Gedanken steigen auf und versuchen, jenen einen zu verdrängen; gewinnt dieser hinwiederum an Kraft, dann werden die andern in die Flucht geschlagen. Wer nicht seine Gedanken unmittelbar kontrollieren kann, der sollte den Atem regulieren (pranayāma); das wirkt wie am Wagen die Bremse. Aber man sollte nicht bei der Atemregulierung stehenbleiben. Ist ihr Zweck erreicht — die Rastlosigkeit des Geistes besänftigt —, dann sollte man zur Übung der Konzentration übergehen. Mit der Zeit kann man die Atemkontrolle einstellen, da dann der Geist ruhig wird, sowie man sich zum Meditieren anschickt. Ist Meditation erst einmal fest gegründet,

dann kann man sie gar nicht mehr aufgeben; sie geht automatisch weiter auch während der Arbeit und anderem Tun, selbst im Schlaf. Das Mittel, in der Meditation fest gegründet zu werden, ist die Meditation selbst; weder *japa* (die geistige Wiederholung heiliger Wörter oder Sätze) noch ein Schweigegelübde ist dazu nötig. Muß man in eigennützigem Sinne weltlich tätig sein, dann ist ein Schweigegelübde nicht gut. Meditation löscht alle Gedanken aus; dann bleibt die Wahrheit allein übrig.“

Bei anderer Gelegenheit sagte Sri Ramana:

„Kampfer verbrennt ohne Rückstand. Der Geist muß dem Kampfer gleich sein; er muß dahinschmelzen und vollkommen verzehrt werden von dem ernstesten Entschluß, das wahre Selbst zu finden und zu sein. Dieser Entschluß verleiht der Suchfrage ‚Wer bin ich?‘ die Wirkung. Wird der Geist auf solche Weise aufgezehrt, bleibt keine Spur von ihm als Geist zurück, dann ist er im Selbst aufgelöst worden.“

Als er gefragt wurde, wie man seinen Guru finden könne, antwortete Sri Ramana: „Durch tiefe Meditation.“

Leute, die bestimmte Ergebnisse aus der Meditation erwarten, sie aber nicht erhalten, werden entmutigt und schließen daraus, daß die Meditation ihnen nichts Gutes gebracht habe. Ihnen sagt der Weise:

„Es macht überhaupt nichts aus, ob diese Ergebnisse sich einstellen oder nicht. Die Hauptsache ist, daß Stetigkeit erreicht wird; sie ist der große Gewinn. Sie müssen sich irgendwie Gott anvertrauen und ohne Ungeduld auf Seine Gnade warten. Das gleiche gilt auch für *japa*: Selbst das einmal nur geäußerte Mantra bewirkt Gutes, ob der Betreffende dessen nun gewahr wird oder nicht.“

Manche meinen, man müsse Meditation auch weiter ausüben, selbst nachdem man zum Weisen wurde. Die folgende Antwort wirft Licht auf die Lage:

„Wenn der Geist im egoischen Zustand erloschen ist, dann

gibt es nicht mehr Konzentration und nicht mehr Nichtkonzentration.“

Sich auf die gleiche Frage beziehend, sagte der Weise bei anderer Gelegenheit:

„Ist das Selbst verwirklicht, dann kann *samadhi* nicht mehr versucht und nicht mehr aufgegeben werden.“

Zu wenigen nur kommt der Erfolg in der Meditation schnell; zu anderen erst nach langer Übung. Über diesen Punkt sagt der Maharishi:

„Meditation wird durch die *vāsanās* (Triebe und Neigungen des Geistes) erschwert; daher wird sie erst wirksam mit der fortschreitenden Abschwächung der *vāsanās*. Manch ein Geist ist wie Schießpulver, das auf einmal verzehrt wird, wenn es Feuer fängt; ein anderer ist wie trockene Holzkohle und wieder ein anderer gleicht nassem Brennholz.“

Die folgende Antwort erhellt das Geheimnis der Geisteskontrolle:

„Der Geist kann nicht von dem kontrolliert werden, der ihn für etwas hält, was wirklich existiert. In solchem Falle benimmt sich der Geist wie ein Dieb, der einen Polizisten vortäuscht, der hinter einem Diebe her ist; Anstrengungen dieser Art erreichen nur, daß Ich und Geist eine neue Lebensfrist bekommen.“

Die richtige Methode ist das Forschen nach der Wahrheit von Geist und Ich, das zur Suche führt.

Bei anderer Gelegenheit sagte der Weise:

„Die Leute fragen mich, wie man den Geist kontrolliert. Ich antwortete: ‚Zeigt mir den Geist‘. Der Geist ist nicht mehr als Gedankenketten. Wie kann er von einem dieser Gedanken kontrolliert werden, nämlich dem Wunsch, ihn zu kontrollieren? Es ist töricht, den Geist durch den Geist selbst erledigen zu wollen. Die einzige Möglichkeit dazu ist, seine Quelle zu finden und an ihr festzuhalten. Dann schwindet der Geist von selbst dahin. Der Yoga verlangt *Chitta-vritti-nirodha*, das

Unterdrücken der Gedanken; ich empfehle *Ātmanveshāna*, die Suche nach dem Selbst, als praktischer. In der Ohnmacht und infolge des Fastens ist der Geist unterdrückt. Sobald aber die Ursache entfernt ist, lebt er wieder auf, d. h. die Gedanken beginnen zu fließen wie vorher. Es gibt nur zwei Wege, ihn zu kontrollieren: Entweder sucht seine Quelle, oder liefert ihn der Höchsten Kraft aus, daß diese ihn niederzwingt. Die Auslieferung ist die Anerkennung der Existenz einer höheren leitenden Macht. – Verweigert der Geist seine Hilfe beim Suchen nach der Quelle, dann laßt ihn laufen und wartet, bis er zurückkehrt, und wendet ihn dann nach innen. Ohne geduldige Ausdauer gibt es keinen Erfolg.“

Der Weise warnt vor einem Meditieren, bei dem die Augen auf den Raum zwischen den Brauen geheftet werden; es könne Angst auslösen. Die richtige Methode wäre, den Geist auf das Selbst allein zu richten.

Weiterhin lernen wir, daß über das wahre Selbst nicht im üblichen Sinne meditiert werden kann. Unter Meditation versteht man gewöhnlich das Überdenken eines Gegenstandes oder Themas; das schließt aber Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt ein; hier ist ein wirkliches Meditieren über das Selbst nicht möglich. Sind alle Gedanken beseitigt, dann strahlt das Selbst in seinem wahren Wesen auf, und in diesem Zustande zu verweilen, ist die einzig mögliche Meditation über das wahre Selbst.

Stärker als das Leid...

„Auch das tiefste Leid wird durch die Wendung des Geistes nach innen überwunden. Kummer gibt es nur, wenn man sich für den Körper hält. Wer über die Form hinausgelangt ist, der weiß, daß das Selbst ewig ist, daß es weder Geburt noch Tod gibt. Nur der Körper wird geboren und stirbt, nicht das Selbst; der Leib ist eine Schöpfung des Ichempfindens, das andererseits niemals ohne einen Leib wahrgenommen wird; es ist tatsächlich

vom Körper nicht zu unterscheiden. Wenn man darüber nachdenkt, daß man im Schlaf seines Körpers nicht gewahr wird, dann sieht man ein, daß der Körper nicht wirklich ist. Im Erwachen aus dem Schlaf erhebt sich das Ich und denkt. Trachte, herauszufinden, wem die Gedanken gehören; frage, woher sie aufsteigen. Sie müssen dem Selbst entspringen, dem Bewußtsein-an-sich. Ein Erfassen dieser Wahrheit, und sei es noch so verschwommen, trägt zum Erlöschen des Ich bei, auf das hin das eine, unendliche Sein erfahren wird; in diesem Zustande gibt es keine Einzelgeschöpfe mehr — nur noch das Eine Wesen. Demnach ist keine Veranlassung vorhanden, an Tod auch nur zu denken.

Wenn jemand sich selbst für geboren hält, dann kann er dem Gedanken an den Tod nicht ausweichen. Laß ihn daher fragen, ob er überhaupt geboren wurde. Er wird entdecken, daß das wahre Selbst ewig-seiend und der Körper nur ein Gedanke ist — der erste aller Gedanken und damit die Wurzel alles Unheils.“

Die drei Stimmungslagen des Geistes

Der Geist unterliegt abwechselnd drei Stimmungen: *Tamas*, ein Zustand von Dumpfheit und Trägheit, ist der niedrigste; der nächsthöhere heißt *rajas* und treibt zu rastloser Tätigkeit an; der höchste ist *sattva*, er schenkt Klarheit und Frieden. Der Weise sagt, daß der Schüler ein Überwiegen der ersten beiden weder bedauern noch beklagen solle, sondern einfach warten, bis die lichte Stille aufsteigt, und dann das Beste aus ihr machen, solange sie anhält.

Über den Tod

„Die Toten sind wirklich glücklich, da sie den Alp des Körpers losgeworden sind; sie klagen nicht. Fürchtet der Mensch den Schlaf? Nein, er wirbt um ihn und bereitet sich auf ihn vor. Und doch ist Schlaf ein vorübergehender Tod, Tod nur ein längerer Schlaf. Stirbt der Mensch, noch während er lebt — stirbt

er den Tod, der keiner ist, im Auslöschen des Ich —, dann beklagt er keines anderen Menschen Tod mehr. Da wir ohnedies wissen, daß wir durch alle drei Zustände überdauern, mit Körper und ohne ihn: Warum sollten wir dann uns oder anderen das Fortbestehen der Körperfesseln wünschen? —

Wenn jemand im Sterben liegt, dann beginnt er, schwer zu atmen; das bedeutet, daß er des sterbenden Körpers nicht mehr bewußt ist. Der Geist heftet sich sofort an einen anderen Körper und schwingt eine Weile zwischen den beiden hin und her, bis die Verbindung ganz auf den neuen Körper übertragen ist. Inzwischen tut der Sterbende von Zeit zu Zeit einen schweren Atemzug, der anzeigt, daß der Geist noch einmal zu ihm zurückgeschwungen ist. Dieses Übergangsstadium gleicht etwa einem Traum.“

Hat das Tier eine Seele?

Der Weise von Arunachala behandelte die Tiere nicht anders als die Menschen; selbst wenn er von einem Tier sprach, benutzte er je nachdem die Fürwörter „er“ oder „sie“ (Das Tamil verwendet regelmäßig das Fürwort „es“ für Tiere). Als er einmal gefragt wurde, ob Tiere nicht tiefer stünden als der Mensch, antwortete er:

„Die Upanishaden sagen, daß der Mensch genauso lange Tier ist, wie er dem Ich unterworfen bleibt, d. h. also, bis er des Reinen Selbstes inne wird. Es mag sogar Menschen geben, die schlimmer sind als Tiere.“

Man hat den Weisen auch sagen hören, daß sehr fortgeschrittene Seelen den Körper eines Tieres angenommen haben könnten, um in der Atmosphäre von dessen Abgeschlossenheit zu leben. Zu einer gewissen Zeit waren im Ashram vier Hunde, die mancherlei Zeichen frommer Hingabe erkennen ließen. Wurde ihnen z. B. Futter angeboten, dann rührten sie es nicht eher an, als bis der Weise bedient worden war und sein Mahl begonnen hatte. Sobald das geschehen war, fielen sie über das

ihre her, und bewiesen so, wie eigen sie in diesem Punkte waren.

Über fromme Übungen

„Viele ziehen *japa* und dergleichen als greifbarere Übungen vor. Aber was ist noch greifbarer als das Selbst? Es ruht in der unmittelbaren Erfahrung eines jeden und wird in jedem Augenblick erlebt; demnach ist Es das einzige, was unabstreitbar bekannt ist. Da dem so ist, so sollte man das Selbst suchen und finden, statt irgendein unbekanntes Etwas – Gott oder die Welt.“

Die Deutung eines *Samādhi*: „Die Erfahrung, die den heiligen Paulus zum Anhänger Christi machte, war in Wirklichkeit gestaltlos; als Christusvision deutete er sie erst, als sie vorüber war.“ Auf den Einwand, daß Paulus vorher Christus gehaßt habe, antwortete der Weise: „Es ist unwesentlich, ob dabei Liebe oder Haß vorherrschten; irgendwie war der Gedanke an Christus da; der Fall lag ähnlich dem von Ravana und anderen Dämonen.“

Wie sollen wir in der Welt handeln? „Man sollte in der Welt handeln wie ein Schauspieler auf der Bühne: In allem Tun harrt im Hintergrunde das wahre Selbst als das zugrunde liegende Prinzip; denkt daran und handelt entsprechend.“

Das „Herz“: „Es ist nicht notwendig zu wissen, wo und was das ‚Herz‘ ist. Es wird sein Werk tun, wenn du dich mit der Suche nach dem Selbst befaßt.“

Der Verstand: „Der Verstand kann nicht anders, als sich das Selbst in Größe und Gestalt des Leibes vorstellen.“

Der Geist: „Der Geist gleicht dem Monde; denn er bezieht das Licht seines Bewußtseins vom Selbst, das dementsprechend der Sonne zu vergleichen wäre. Daher wird er auch – wie der Mond, wenn die Sonne aufgeht – überflüssig, wenn das Selbst beginnt, aufzustrahlen.“

Wie nützt man der Welt? „Der Weise nützt der Welt nur, indem er das wahre Selbst ist. Der beste Weg, der Welt zu dienen, ist, den egolosen Zustand zu gewinnen.“ Und: „Wenn Sie begierig sind, der Welt zu nützen, und glauben, Sie könnten das nicht mit dem Erreichen des egolosen Zustands, dann liefern Sie Gott alle Weltprobleme aus – zusammen mit Ihren eigenen.“

Über Arjunas Vision der kosmischen Gottesgestalt

„Sri Krishna spricht zu Arjuna: Ich bin ohne Gestalt und überschreite alle Welten . . . und doch weist Er Arjuna Seine ‚kosmische Gestalt‘; Arjuna sieht sich selbst, die Götter und alle Welten in ihr enthalten. – Krishna sagt auch: ‚Weder Götter noch Menschen können Mich erblicken‘ . . . und doch sieht Arjuna Seine Gestalt. – Krishna spricht: ‚Ich bin die Zeit‘ . . . Hat die Zeit Gestalt? – Wiederum: Wenn das All wirklich Seine Gestalt wäre, dann müßte es Eines und unwandelbar sein. – Warum sagt Er zu Arjuna: ‚Erblicke in Mir, was du auch immer zu sehen wünschst?‘ – Die Antwort heißt, daß die Vision mental war, eine geistige Schau, den Wünschen des ‚Sehers‘ entsprechend. Es war keine Schau, die Gottes Wahrheit entspricht. Man nennt so etwas eine ‚göttliche Vision‘, aber jeder malt sie entsprechend seinen eigenen Vorstellungen. Sogar der Seher selbst ist in der Vision da! – Wenn ein Hypnotiseur euch etwas vormacht, dann nennt ihr das einen Trick – und dies nennt ihr ‚göttlich‘! Wieso dieser Unterschied? – Krishna schenkte Arjuna ‚*divya chakshus*‘, das göttliche Auge, nicht ‚*jñāna chakshus*‘, das Auge, das Reines Bewußtsein ist und keine Visionen kennt. Nichts, was gesehen wird, ist wirklich.“

Über Tun und Nichttun (*Karma-Yoga* und *Karma-Sannyāsa*):

Auf eine Frage zu diesem Problem antwortete der Weise nicht sofort, sondern ging in den Bergwald hinaus, begleitet von

Haus zu weisen? — Es genügt, daß der Sucher den Geist ruhig hält.“

Und die Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“

„Eine Antwort, die sich im und durch den Geist einstellt, ist überhaupt keine Antwort.“ Die richtige Antwort ist der egolose Zustand.“

Was ist unmittelbare Erkenntnis?

„Die Leute nehmen an, daß es ein Bewußtsein-an-sich, getrennt von den Gedanken des Geistes, nicht gibt; daher halten sie Sinneswahrnehmung allein für unmittelbares Erkennen. Sinnesobjekte offenbaren sich aber nicht selbst; daher ist Sinneswahrnehmung nicht direktes Erkennen. Das Selbst offenbart sich selbst, deshalb ist die Erkenntnis des Selbstes unmittelbar. Fragt man die Leute aber: ‚Wird das Selbst nicht direkt wahrgenommen, ohne jede Vermittlung?‘, dann weichen sie aus, weil das reine ‚Ich‘ nicht in Gestalt vor ihnen steht.“

Über das ewige Leben:

„Das Selbst vergessen ist Tod, sich seiner erinnern Leben. Du wünschst dir das ewige Leben; weshalb? Weil das gegenwärtige (relative) unerträglich ist. Weshalb ist es das aber? Weil es nicht dein wahres Wesen ist. Du bist in Wahrheit reiner Geist (Spirit), identifizierst ihn aber mit einem Körper, der nur ein herausgestellter Gedanke ist, eine Projektion des Intellektes (mind), der seinerseits wiederum seinen Ursprung im reinen Geist (Spirit) hat. Ein bloßer Wechsel des Leibes bessert nichts, da er nur eine Übertragung des individuellen Ich auf den neuen Leib bedeutet. Überdies: Was ist denn Leben? Es ist Sein (als Bewußtsein-an-sich), und das bist Du-selbst. Das ist das wahre Leben, und Es ist ewig (zeitlos). Leben im Leibe ist bedingtes Leben; du aber bist Unbedingtes Leben. Du wirst dein wahres Wesen als Unbedingtes Leben wiederfinden, wenn die Vorstellung ‚Ich bin der Körper‘ stirbt.“

Gibt es Gradunterschiede der Wirklichkeit?

„Es mag Gradunterschiede in der Erfahrung der Wirklichkeit geben, auf Grund von Gradunterschieden im Freisein von Gedanken; Gradunterschiede der Wirklichkeit gibt es nicht.“

Kann das Selbst verloren werden?

Jemand erwähnte: „Die Bibel sagt, daß die Seele verloren gehen könne.“ Der Weise bemerkte dazu: „Das Ich kann und soll verloren gehen, das Selbst niemals.“

„Trübsal entsteht, wenn eine Menge disharmonischer Gedanken den Geist beherrschen. Werden alle Gedanken durch einen einzigen ersetzt, dann gibt es keine Trübsal. Dann hört selbst das Gefühl einer Täterschaft und die daraus zu erwartenden Wirkungen des Handelns auf.“

Die Entstehung der Freude:

„Wenn ein Gedanke den ganzen Geist beschäftigt, so schließt er alle andern aus. Dann sinkt dieser eine Gedanke auch noch in das Selbst ab, und die Seligkeit des Selbstes offenbart sich als ‚Freude‘. Dieses Offenbarwerden geschieht aber noch in *ānandamayakośa*, der ‚Hülle‘ der Seligkeit. Die vollkommene Seligkeit wird erst verwirklicht, wenn alle ‚Hüllen‘ entfernt sind.“

Die Identität Gottes mit dem Selbst:

„Wäre Gott verschieden vom Selbst, dann würde Gott ohne Selbst sein; das ist absurd.“

Der wahre Stand: „Ihre Pflicht ist einfach: zu sein, nicht: ‚dies oder jenes‘ zu sein. Springt das Ich plötzlich davon ab und sagt ‚Ich bin dies‘, dann ist das Ichhaftigkeit, Nichtwissen; erstrahlt es als das reine ‚Ich‘, dann ist es das wahre Selbst.“

Ist *Dvaita* (Dualismus) zu verwerfen?

„*Dvaita* ist die (falsche) Identifizierung des Selbstes mit dem, was Nichtselbst ist. *Advaita* ist das Aufhören dieses Irrtums.“

Über Heldengeist: „Wenn das Ich aufsteigt, wird es zu beiden, zu Subjekt und Objekt; steigt es nicht auf, dann ist weder Subjekt noch Objekt vorhanden. Dem Reifen braucht nichts weiter gesagt zu werden; wenn er dies weiß, dann wendet er den Geist einwärts, fort von allem außen. Um das zu tun, muß man ein Held sein, ein *Dhira*. Was für ein Heldentum ist das aber, das man braucht, um sich Selbst zu finden? ‚*dhi*‘ bedeutet Geist, und ‚*ra*‘ heißt, dessen Energien davor bewahren, sich an Gedanken auszugeben. Ein *Dhira* ist also der, der die Flut der Gedanken hemmen und den Geist einwärts wenden kann.“

Über das Anhäufen relativen Wissens: Als einmal jemand etwas über die eigenen vergangenen Leben wissen wollte, sagte der Weise: „Schon mit dem Wissen über Ihr gegenwärtiges Leben sind Sie nicht glücklich; das Wissen über die vergangenen wird Ihr Unglücklichsein nur erhöhen. Solche Kenntnisse sind lediglich eine Last für den Geist.“

Ist das Selbst „der Zeuge“?

„Die Vorstellung vom Selbst als ‚dem Zeugen‘ gehört dem Geist an. Sie mag ganz nützlich sein als Hilfsmittel, um die Rastlosigkeit des Geistes zu stellen, ist aber nicht die absolute Wahrheit über das Selbst. Zeugenschaft steht in Beziehung zu erlebten Objekten. Sowohl der Zeuge wie sein Objekt sind mentale (geistige) Schöpfungen.“

„Ichlosigkeit, Liebe, der Heilige Geist und Seele sind alles Namen für ein und dasselbe: das Selbst.“

Über das Glück: „Das Glück zu suchen, indem man das Selbst mit dem Körper gleichsetzt, bedeutet den Versuch, einen Fluß auf dem Rücken eines Krokodils zu überschreiten. Wenn das Ich aufsteigt, dann ist damit der Geist von der Quelle, dem Selbst, getrennt, und ruhelos, wie der Stein, der in die Luft geworfen wird, oder wie die Wasser eines Stromes.

Erreichen Stein oder Strom ihren Ursprungsort – Erdbeben oder Ozean –, dann kommen sie zur Ruhe. So kommt auch der Geist zur Ruhe und ist glücklich, wenn er zur Quelle zurückkehrt und in ihr ruht. Und wie Stein und Strom sicher zu ihrem Ausgangspunkt zurückfinden, so wird auch der Geist unvermeidlich – zu seiner Zeit – zu seiner Quelle zurückkehren.“

Damit ist verheißen, daß alle das Ziel erreichen werden.

„Glück ist euer eigenes Wesen; daher ist es nicht falsch, nach ihm zu verlangen. Falsch ist, es außen zu suchen, denn es ist nur innen zu finden.“

Samādhi und Ekstase:

„Im *samādhi* selbst herrscht vollkommener Friede; die Ekstase bricht erst aus, wenn der Geist gegen Ende des *samādhi* wiederauflebt, ausgefüllt von der Erinnerung an den *samādhi*-Frieden. In der Hingabe geht die Ekstase dem *samādhi* voraus. Sie äußert sich in Freudentränen, die Redeweise wird stammelnd, die Haare stellen sich auf. Stirbt schließlich das Ich und ist damit *sahaja* gewonnen, dann hören diese Symptome und Ekstasen auf. Man gerät in Ekstase, wenn man aus dem Schlaf erwacht, und *samādhi* ist ein Schlaf im Wachzustand.“

„*Buddha* lag lediglich daran, seine Jünger zu lehren, wie sie zum dauernden Glück kämen. Er weigerte sich, auf Probleme einzugehen, die der Ebene des Nichtwissens angehörten: Fragen über Gott und ähnliche. Deswegen war er als *Sunyavādi*, als Nihilist verschrien.“

Der Weise, der ein Königreich regierte . . .

Frage: „Wie konnte Janaka noch ein Reich regieren, da er doch ein Weiser war?“

Antwort: „Hat Janaka das gefragt? – Die Frage steigt nicht auf im Zustand der Rechten Erkenntnis, nur im Nichtwissen.“

Der Fragende: „Wahrscheinlich sah er seine Tätigkeit als einen Traum an.“

Der Weise: „Auch diese Erklärung ist Nichtwissen.“

Von den Unlauterkeiten des Geistes:

„Die Erfahrung des Selbstes wird selbst alle Unlauterkeiten des Geistes abwaschen.“

Über die Vernichtung des Karmas:

„Je mehr du eine Pflanze beschneidest, um so lebhafter wächst sie; gleicherweise wird dein Karma immer mehr zunehmen, je mehr du es zu vernichten trachtest. Du solltest die Wurzel des Karmas suchen, das Ich, und dieses zerstören.“

Über Brahmacharya:

„Brahmacharya (Keuschheit) kann nicht durch bloße Willenskraft durchgesetzt werden. Wahres Brahmacharya ist nichts Äußeres. Es bedeutet, in Brahman, der Wirklichkeit, zu leben. Ist das erreicht, dann wird das andere von selbst folgen.“

„Nur in einem gesunden Körper wohnt ein gesunder Geist...“

„Wenn ihr nach dem Grundsatz verfahren wollt, daß körperliche Gesundheit für die Gesundheit des Geistes notwendig sei, dann werdet ihr in der Sorge um den Leib kein Ende finden.“

Das bezieht sich auf den Hatha Yoga, der darauf ausgeht, den Körper auf die Übungsmethoden zur Großen Befreiung vorzubereiten, indem er versucht, Gesundheit und Lebensdauer bis ins Unglaubliche zu verlängern. Der Hatha Yogi vergleicht den Leib einer Malerleinwand, die zubereitet werden müsse, ehe sie bemalt werden kann. Der Weise sagt darüber:

„Welches ist die Leinwand und welches die Malerei? — Das Selbst ist die Leinwand, Körper und Welt die Malerei. Und alles was man tun muß, um des Selbstes gewahr zu werden, besteht nur darin, die Malereien abzukratzen.“

Für den einsichtigen Schüler ist Hatha Yoga als nicht bestimmt.

Noch einmal Geisteskontrolle:

„Der Rüssel des Elefanten ist in unaufhörlicher Bewegung.“

Will der Treiber ihn ruhigstellen, dann läßt er ihn eine schwere Kette festhalten. So sollte man auch, um das Umherschweifen des Geistes einzuschränken, diesem die bestmögliche Beschäftigung zuweisen, sonst wird er sich unerwünschtem Tun zuwenden. Die beste aller Beschäftigungen ist, ihn auf die Suche nach seiner eigenen Quelle festzulegen; die nächstbeste ist Meditation oder japa.“

Über Fasten, um spirituell vorwärtszukommen:

„Fasten sollte in erster Linie eine geistige Haltung sein; bloßes Enthalten von Nahrung tut nicht gut; es kann den Geist sogar außer Fassung bringen. Spirituelle Entfaltung wird eher gefördert durch eine richtige Regulierung des Essens. Ist aber während eines Fastens von einem Monat die spirituelle Geisteshaltung erhalten geblieben, dann wird der Geist etwa zehn Tage nach dem Fastenbrechen rein und fest werden und es bleiben.“

Eine Antwort an einen nüchternen Praktiker:

Die Frage: „Wenn alle Menschen der Welt entsagten, wer würde dann pflügen und säen und die Ernte einbringen?“

Die Antwort: „Kümmern Sie sich um sich und verwirklichen Sie das wahre Selbst.“

Eine Antwort, die für alle Fragen dieser Art gilt.

Ein schwieriger Weg?

„Eine Methode scheint leicht oder schwierig zu sein, je nachdem, ob man sie schon geübt hat oder nicht.“

An die Nivellierer (Gleichmacher):

„Der sicherste Weg, vollkommene Gleichheit zu erreichen, ist, schlafen zu gehen.“

Geburtenkontrolle und Moral:

Frage: „Schadet Geburtenkontrolle der Moral?“

Antwort: „Das Mahā Bhārata sagt, daß Verlangen um so unersättlicher wird, je mehr man ihm nachgibt.“

Vorwärts oder rückwärts:

Jemand bemerkte, daß es leicht wäre, vorwärts, aber unmöglich, rückwärts zu gehen. Der Weise sagte darauf:

„Wie weit einer auch immer gehen mag, er ist genau da, wo er immer ist. Wo gibt es eine Vorwärts- oder Rückwärtsbewegung? Die *Isa-Upanishad* sagt: ‚Es ist fern und Es ist auch nah*.’“

Über die göttliche Kraft, zu heilen, etc.:

„Es ist nicht nötig, göttliche Kraft zu irgendeinem Zweck zu ‚tanken‘; sie ist immer in dir. Sie ist Du.“

Noch ein Vergleich zwischen Wachen und Traum:

„Die Traumwelt interessiert den Träumenden, weil er sie für objektive Wirklichkeit hält, für außerhalb seiner selbst und von sich verschieden. Der Wachende interessiert sich aus dem gleichen Grunde für seine Wachwelt. Erkennt er durch die Erfahrung des wahren Selbstes, daß die Welt nur eine Gedanken-gestalt ist, dann hört sie auf, ihn zu interessieren.“

„Existiert“ die Welt?

„Es ist ein Unterschied, ob man sagt, die Welt ‚existiert‘ oder ‚sie ist wirklich‘“, sagte der Weise.

Dieses letzte widerspricht nicht der scheinbar entgegengesetzten Behauptung, daß die Welt unwirklich ist, während die erste das tut. Der ganz und gar Nichtwissende vermengt Substanz — die zugrunde liegende Wirklichkeit — und Schein miteinander und hält diese Mischung für wirklich. Der Schüler des Weisen weiß, daß er den Schein von der Substanz trennen muß, und begreift, daß diese letzte allein wirklich ist, alles übrige Illusion.

Gottes Namen:

Wie du antwortest, wenn dein Name gerufen wird — obgleich kein Name dir auf der Stirn geschrieben stand, als du geboren wurdest —, so antwortet Gott, wenn die Ihn Liebenden Seinen Namen rufen, obgleich Er in Wirklichkeit ohne Name ist.

* *Isa Upanishad* 5.

Vom Verzicht auf Familienbände:

„Im Tiefschlaf wußtest du nichts von ‚deiner Familie‘ — und du bist jetzt das gleiche Wesen. Jetzt bist du aber der Familie gewahr und fühlst, daß sie dich bindet und denkst daran, ihr zu entsagen. Sind es die Mitglieder dieser ‚deiner‘ Familie, die dich binden, oder bindest du dich an sie? — Es genügt, wenn du den Gedanken aufgibst: ‚Dies ist meine Familie‘. Die Gedanken wechseln, du aber nicht. Halte dich an das unveränderliche ‚Du‘. Um das zu tun, brauchst du nicht das Denken anzuhalten. Erinnerung dich nur der Quelle der Gedanken und bemühe dich ernstlich, sie zu finden.“

Selbstausslieferung:

„Je mehr man sich ausliefert, um so besser wird die Umgebung werden und um so größer auch die Kraft zum Werk.“

Ein Wort, das an einen gerichtet war, der an der politischen Unabhängigkeit mitarbeitete.

„Die heilige Überlieferung hat ihren Wert nur solange, wie man sich nicht einwärts wendet in der Suche nach dem Selbst. Sobald man das tut, wird alles vergessen und verloren sein, was man aus ihr gelernt hat.“

Die Welt zu erfassen:

Da die Welt ein bloßer Schatten des wahren Selbstes ist, so ist es unmöglich, sie richtig zu erkennen oder sie zu fassen zu bekommen. Ein Kind versucht, den Kopf des eigenen Schattens zu berühren, kann das aber nicht, da der Kopf des Schattens sich zugleich mit dem Lebendigen mitbewegt. Schließlich legt die Mutter die Kinderhand auf des Kindes eigenen Kopf und zeigt ihm, wie auf diese Weise der Kopf des Schattens berührt wird. So läßt sich auch die Welt nur erfassen oder recht erkennen, wenn man das Selbst erfaßt.“

Fest und unerschüttert zu bleiben:

Es gibt eine geistige Haltung, die in die Worte gekleidet wird: ‚Ich bin gleich Schaum auf dem Meere des Großen Bewußtseins.’

Der Weise von Arunachala tadelt sie und sagt:

„So zu denken ist die Wurzel aller Schwierigkeiten; es muß aufgegeben werden. Das S e l b s t ist das Meer, Welt und Seelen der Schaum darauf. Wenn man das weiß und immer im Gedächtnis behält, dann bleibt man fest und ohne Zweifel und Schwierigkeiten. Diese Wahrheit bestätigt sich, wenn man mittels der Suche in das ‚Herz‘ eindringt. Aber selbst ohne dieses Tauchen nach innen ist man ‚Das‘, und nichts als ‚Das‘! Die Vorstellungen von ‚innen‘ und ‚außen‘ bestehen nur, so lange die richtige Schau noch nicht angenommen und festgehalten wird. Wer sich nach der Großen Befreiung sehnt, muß nach innen tauchen, weil er aus Irrtum die nicht-seiende individuelle Seele für das unendliche Selbst hält, das alles umfaßt, was wahrgenommen wird. Wer das erkennt, wird nach nichts mehr verlangen, sondern stets vollkommen zufrieden sein. Das Selbst wird erfahren, schon b e v o r man nach innen taucht; denn niemand kann abstreiten, daß er e x i s t i e r t. Dieses *Sein* ist das Bewußtsein-an-sich aus dem Selbst. Du kannst keine Fragen stellen, wenn du nicht e x i s t i e r s t; so bist du also deiner selbst gewahr. Die Frucht deines Bemühens, die WAHRHEIT des Selbstes zu verwirklichen, besteht lediglich darin, deine augenblicklichen Irrtümer loszuwerden; es bedarf dazu keiner neuen ‚Verwirklichung‘.“

Das Selbst ist Licht.

„Um ein Objekt zu erkennen, braucht man ein gewöhnliches Licht, das das Dunkel vertreibt. Um das Selbst zu erkennen, braucht man ein ‚Licht‘, das sowohl Licht wie Finsternis erhellt. Dieses ‚Licht‘ ist weder Licht noch Dunkel, doch wird es ‚Licht‘ genannt, weil jene mit Seiner Hilfe erkannt werden. Dieses ‚Licht‘ ist das Selbst, das Unendliche Bewußtsein, das niemand n i c h t wahrnimmt. Niemand ist ein *ajñāni*, ein Nichtkenner des Selbstes. Die Menschen aber wissen das nicht und möchten Weise (*jñānis*) w e r d e n!“