

GLAUBENSGEWISSHEIT ALS AUSDRUCK SPIRITUELLER  
ERFAHRUNG  
DAS BEISPIEL RĀMĀNUJAS

*Gerhard Oberhammer, Wien/Innsbruck*

I.

In meinen „Nachgetragenen Gedanken“<sup>1</sup> zu Beginn unseres Symposions habe ich von der Glaubensgewissheit gesagt, sie sei nicht ein statischer Zustand, sondern ein Aspekt des Zur-Erfüllung-Kommens der relationalen Einheit des Subjektes mit der in der Mythisierung gegenwärtigen Transzendenz im Daseins-Vollzug, weil das Subjekt nur in diesem Zur-Erfüllung-Kommen die Möglichkeit hat, dem im Glauben einer religiösen Tradition als Sinn-Wirklichkeit des menschlichen Daseins bezeugten „Jenseits des Seienden“ in Form einer Erfahrung zu begegnen. Damit hatte ich versucht, das Phänomen der Spiritualität, konkret der Mystik, als Quellgrund und Grundlage dieser Glaubensgewissheit wesentlich in den Vollzug von „Religion“ einzubinden, ja diese Gewissheit im Sinne einer Erfahrung des im Glauben für wahr Gehaltenen zum Grund der Rede von der „Wahrheit“ einer religiösen Tradition zu machen und damit auch als Grund der Ausschließlichkeit einer solchen Tradition auszuweisen. Es ist jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht möglich, dieses Zur-Erfüllung-Kommen abzuleiten und ausführlicher darzulegen. Ich habe dies bis zu einem gewissen Grade in meiner kleinen Arbeit zur Transzendenzenerfahrung als absolute Begegnung<sup>2</sup> versucht. Aber kurz muss es wohl auch hier wenigstens angedeutet werden und soll in den weiteren Ausführungen am Beispiel der Spiritualität RĀMĀNUJAS versucht werden. Um es kurz zu sagen: Das Subjekt kann der im Glauben für wahr gehaltenen mythischen Gegenwart des Jenseits des Seienden, und zwar dieser selbst und nicht ihrer Vorstellung

---

<sup>1</sup> Siehe oben p. 9ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu OBERHAMMER 2003.

wohl nur in der Weise inne werden, dass es die in der Glaubensstradition überlieferte „Mythisierung“ des Jenseits des Seienden mit jenem „Woraufhin“ seines transzendentalen Ausgriffes als „Referenz“ der sprachlichen Bedeutung dieser „Mythisierung“ im Bei-sich-sein zur Deckung bringt. Damit ist nicht ein Akt urteilender Erkenntnis gemeint, sondern ein Vorgang in der Transzendentalität des Subjektes, der als eine Erfahrung zur Erscheinung kommt.

Dies scheint möglich, weil dieses „Woraufhin“, wenn auch nur transzendental im Bewusstsein des Subjektes ableitbar, die einzige dem Subjekt *unvermittelt* gegebene Wirklichkeit und nicht der Inhalt einer Erkenntnis oder einer Vorstellung, ist.<sup>3</sup> Das Zur-Erfüllung-Kommen der Einheit mit diesem „Woraufhin“ als Erfahrung im Bei-sich-sein des Subjektes wird so als jenes Ereignis fassbar, in welchem das „Jenseits des Seienden“ in mythischer Gegenwart<sup>4</sup> sich dem Ausgriff des Subjektes gewährt, und in der so gegebenen Offenheit des Subjektes als relationale Wirklichkeit thematisch wird und im Bei-sich-Sein des Subjektes mit diesem zur Einheit kommt. Damit ereignet sich in eben diesem Zur-Erfüllung-Kommen die Gewissheit des Subjektes hinsichtlich der Wirklichkeit der gläubig für wahr gehaltenen Referenz der sprachlichen Bedeutung der „Mythisierung“, deren Bezeugung in der religiösen Tradition so Gültigkeit erlangt und zur „Wahrheit“ wird.

Kann man aber solches Zur-Erfüllung-Kommen zum Kriterium „mystischer Texte“ machen? Ist dies nicht eine unzulässige Präjudizierung in der Beurteilung solcher Texte? Vielleicht. Dennoch dürfte es eine Möglichkeit, wenn nicht sogar die einzige Möglichkeit einer, religiöse Traditionen übergreifenden Bestimmung von Mystik sein, selbst wenn es eine gewisse Präjudizierung mit sich bringt, oder wegen des Fehlens eines inhaltlichen Elementes, dieses Zur-Erführung-Kommens eine eher nichtssagende Bestimmung der Mystik zu sein scheint.

---

<sup>3</sup> Vgl. OBERHAMMER 2003: 40f.

<sup>4</sup> Ausführlichere Erläuterungen zum Begriff „mythischer Gegenwart“ vgl. OBERHAMMER 2003: 38ff.

Was ist aber dann, wenn wir dies alles so sagen, mit „mystischer Erfahrung“ oder mit „Mystik“ gemeint? Es ist, wenn man nicht die Theologie einer bestimmten religiösen Tradition voraussetzen will, nicht möglich, eine inhaltliche Definition von „Mystik“ zu geben und vermutlich auch nicht nützlich. Dies gilt selbst von der heute gängigen katholisch-theologischen Bestimmung von Mystik als *cognitio experimentalis de deo*. Denn muss Mystik immer theistisch sein? Und ist diese *cognitio experimentalis* in ihrem Wesen und in ihrer Möglichkeit nicht erst näher auszuweisen, sodass auch hier nur ein traditionsinternes theologisches oder philosophisches Denken seine Kontur verleiht?

Es macht auch wenig Sinn, der Bedeutung des Wortes „mystisch“ oder „Mystik“ in der abendländischen Denktradition nachzufragen und dann darauf hinzuweisen, dass dies ein ursprünglich christlicher Begriff sei, den es anderswo nicht gegeben hat, wie dies beispielsweise SUDBRACK tut.<sup>5</sup> Dies ist sicher ein interessantes kulturgeschichtliches Detail, sagt aber nichts über das Phänomen der „Mystik“ aus.

Ich sehe kaum eine andere Möglichkeit als das im Abendland mit „Mystik“ bezeichnete Phänomen religionshermeneutisch, (nicht theologisch, was immer nur traditionsintern geschehen könnte), zu befragen und zu verstehen und dann zu sehen, ob es in anderen religiösen Traditionen Phänomene gibt, die in der gleichen Weise religionshermeneutisch zu befragen und zu deuten sind.

Diese Vorgangsweise liegt letztlich auch meiner Erklärung der Glaubensgewissheit zugrunde. Sie ist in meinem Verständnis von Spiritualität als zur Glaubensgewissheit führende Dynamik vorausgesetzt. Dies bedeutet, dass man vom konkreten Phänomen des Textes ausgehen müsste und dieses nur religionshermeneutisch als gleichartig bestimmen kann, und man daher genötigt ist, seine konkrete durchaus auch disparate Gestalt respektieren zu müssen, ohne sie nach einer vorgefassten inhaltlichen Definition beurteilen zu wollen.

---

<sup>5</sup> Vgl. SUDBRACK 1988: 16.

## II.

Lassen Sie mich in diesem Sinne das Phänomen der Meditation bei RĀMĀNUJA untersuchen, das ich durchaus als „Mystik“ bezeichnen möchte, auch wenn RĀMĀNUJA üblicherweise nicht als „Mystiker“ verstanden wird, und der – lassen Sie es mich gleich zu Beginn sagen – eine „Mystik“ vertritt, die letztlich durch die scholastisch-philosophische Art seines Denkens grundgelegt und ermöglicht wird. Denn vielleicht anders als jenes archetypische Ereignis des *raptus* bei der Bekehrung des Apostels Paulus vor Damaskus scheint die *meditative* Mystik, auch jene christlicher Tradition, einer „Mythisierung“ der Beziehung des Subjektes zum Gegenstand der Meditation zu bedürfen, die einerseits eine „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“, andererseits auch eine solche des Subjektes in seiner Relationalität zu diesem impliziert.

Diese Beziehung kann beispielsweise eine durchaus konkrete paradigmatische Form haben wie beispielsweise in der RĀMĀNUJA-Schule das Diener des in seiner ewigen, *vibhūti*-haften Gestalt vorgestellten Gottes Sein oder im Christentum die Beziehung von Braut und Bräutigam etc. Sie kann aber auch eine ontologisch verstandene Beziehung des Subjektes im Innersten seines Subjektseins sein, wie etwa im Denken Meister ECKHARTS, für den das Sein des Subjektes letztlich nur die ideelle Wirklichkeit dieses Subjektes in Gott ist, mit der es „noch ehe es ward“ mit Gott eins ist, und die als gelebte wiederzugewinnen, das Ziel der Spiritualität ist.

Kehren wir zu RĀMĀNUJA zurück: In seinem Kommentar zu Brahasūtra 4.3.15 bemerkt er, dass nur jene nach dem Tode das höchste Brahman erlangen, deren Leben von der Betrachtung des höchsten Brahman und des eigenen Selbstes, sofern es das höchste Brahman zum Selbst hat, geprägt ist.<sup>6</sup> RĀMĀNUJA führt diesen Gedanken in seinem Kommentar zu Bhagavadgīta 8.22 weiter aus, wenn er abschließend zusammenfasst:

---

<sup>6</sup> Vgl. ŚrīBh II, p. 626,2f: *paraṃ brahmopāsīnān ātmānaṃ ca prakṛtivyuktaṃ brahmātmakam upāsīnān ātivāhiko gaṇo nayatīti siddham.*

„Daher ist, da für den, der das wahre Wesen des Ātman kennt, und für den, der dem höchsten Wesen hingegeben ist (...), das vom ungeistigen Seienden geschiedene Seiende, das der Ātman ist, [und das], weil es das Brahman zum Selbst hat, einzig und allein ‘Rest’ des Brahman ist, [in der Meditation] zu erwägen (...). Und dieses ‘Allein-Rest-des-Höchsten-Sein’ ist aus der Śruti: ‘Er, der im Ātman weilt ..., dessen Körper der Ātman ist’ bekannt.“<sup>7</sup>

Trotz ihrer Kürze sind diese Aussagen RĀMĀNUJAS von einer erstaunlichen Komplexität. Denn sie beziehen in die zum Heil führende Meditation RĀMĀNUJAS die ganze ontologische Sicht des Ātman und seiner Beziehung zum Brahman, das für ihn der Gott Viṣṇu-Nārāyaṇa ist, ein, und entwerfen so das kontextuelle Gefüge seines Seinsdenkens, von dem die Meditation ihre spirituelle Dynamik erhält. Der entscheidende Ansatz, aus dem diese Dynamik hervorgeht, ist der Gedanke, dass der individuelle Ātman des Meditierenden das höchste Wesen, das Brahman, zum Selbst hat, das ihn, wie die Seele den Körper, trägt, lenkt und zum „Rest“ (*śeṣa*) hat, sodass das meditierende Subjekt daher in seinem Sein (*svarūpa*) nicht nur vom höchsten Wesen getragen und gelenkt wird, sondern auf dieses in finaler Abhängigkeit hingeordnet ist (*śeṣa*). Rāmānuja sagt daher:

„‘Rest’ (*śeṣaḥ*) ist dasjenige, dessen Eigenwesen es ist, dass es zufolge eines Verlangens (*icchā*), der einem anderen zukommenden Überlegenheit [sie annehmend] zu entsprechen, gebraucht wird. Der andere ist das ‘Rest’-Habende.“<sup>8</sup>

Diese Definition des *śeṣa*-Begriffes ist wie die ganze Körperdefinition RĀMĀNUJAS, deren Teil dieser Begriff ist, von RĀMĀNUJA bemerkenswerter Weise als Bestimmung des gesamten nicht-göttlichen Seienden, auch des ungeistigen, verstanden, so dass die Worte von dem „Verlangen hervorzubringen“ oder „von dem Verlangen zu

---

<sup>7</sup> BhGBh pp. 245,21-23: *ātmayāthātmyavidaḥ paramapurusaṇiṣṭhasya ca (...) acidvīyuktam ātmavastu brahmātmakatayā brahmaśeṣataikarasam ity anusandheyam (...) paraśeṣataikarasatvaṃ ca ya ātmani tiṣṭhan (...) yasyātmā śarīram (BĀU 3.7.22) ityādiśrutisiddham.*

<sup>8</sup> VedS p. 151,2: *paraḡatātīśayādhāneccḥayopādeyatvam eva yasya svarūpaṃ sa śeṣaḥ. paraḡ śeṣī.*

entsprechen“ (*ādhānecchā*) und diese so zu wahren, eine gewisse Ambivalenz erhalten. Die Tatsache, dass diese Worte auch von der unbelebten Natur gelten, zeigt, dass es sich dabei zunächst nicht um ein bewusstes Verlangen, sondern um eine im Wesen des Seienden als solchen liegende Hinordnung handelt, die unabhängig von einem Wunsch oder Willensakt gegeben ist, und die daher in diesem Sinne auch für das geistige Seiende als ontologische Bestimmung zu gelten hat. Für das geistige Seiende ist jedoch charakteristisch, dass es diese in seinem Wesen liegende Hinordnung im gelebten Vollzug und daher auch in der Meditation bewusst annehmen oder verneinen kann. Wir werden darauf noch zurückkommen.<sup>9</sup>

Wenn RĀMĀNUJA daher sagt, dass in der Meditation der Ātman betrachtet werden sollte, sofern er das Brahman zum Selbst hat und daher seinem Wesen nach „Rest“ (*śeṣa*) des Brahman ist, macht er die ontologische Abhängigkeit und relationale Hingeordnetheit des Ātman auf Gott zur Perspektive der Meditation über das Brahman, eine Perspektive in der die relationale Einheit des individuellen Ātman des Meditierenden mit dem personal verstandenen höchsten Ātman in der Meditation zur Erscheinung kommt. Dass es RĀMĀNUJA bei der Meditation genau um die Erfahrung dieser Einheit geht, wird in seiner Kommentierung zu Brahmasūtra 4.1.3 sichtbar:

„Nun wird Folgendes untersucht: Was ist richtig? Soll man das Brahman als etwas anderes als das meditierende Subjekt in der Meditation verehren oder als den Ātman des [Subjektes]? (...) Wenn man in dieser Weise annimmt, [dass das Brahman als etwas anderes betrachtet werden soll], wird [im Sūtram] entgegnet: *ātmēti tu* (...): In der Meditation soll [das Brahman] als der Ātman des meditierenden Subjektes verehrt werden. Wie der innere Ātman, der das verehrende Subjekt ist, aus sich der Ātman seines [eigenen] Körpers ist, ebenso ist das höchste Brahman als der Ātman des [eigenen] Selbstes [in der Meditation] zu verehren (...). Daher ist das aufgrund des Umstandes, dass dieser höchste Ātman das Selbst des Inneren Ātman ist, [entstehende] Bewusstsein (*anusamdhānam*) ‘ich bin [dieser höchste Ātman]’ ebenso richtig, wie das Bewusstsein ‘ich bin ein Gott’, ‘ich bin

---

<sup>9</sup> Siehe im Folgenden p. 206ff.

ein Mensch', [ein Bewusstsein, das] dadurch [entsteht], dass der Innere Ātman hinsichtlich seines [jeweiligen] Körpers das Selbst ist.“<sup>10</sup>

Dass RĀMĀNUJA hier nicht von einer vom Meditierenden nur vorgestellten Einheit spricht, sondern vom sich Vergegenwärtigen der aus der Offenbarung erkannten ontologischen Einheit des Ātman mit Gott, wird deutlich, wenn RĀMĀNUJA genau diese ontologische d.h. mythisch vermittelte Einheit auch der bleibenden Erfahrung des Ātman in der Emanzipation zugrunde legt, in der es nicht mehr um einen meditativen Zustand gehen kann, sondern um das zur-Erscheinung-Kommen der Natur (*svarūpa*) des individuellen Ātman:

„Wenn man zweifelt, ob der Innere Ātman, wenn er das höchste Licht erlangt hat und aller Bindungen ledig ist, sein Selbst als vom höchsten Ātman getrennt erfährt oder, da er dessen Modus ist, als [von diesem] ungetrennt (...), [und] man zur Meinung gelangt, dass er getrennt von diesem erfahren wird, wird [im Sūtram]: *avibhāgena* gesagt. Der Emanzipierte erfährt sein [eigenes] Selbst als vom höchsten Brahman ungetrennt, (...) weil der eigene Ātman, dessen Verblendung durch das Nichtwissen (*avidyā*) geschwunden ist, wenn er das höchste Brahman erlangt hat, so wie er ist, gesehen wird. Denn durch Aussagen der [Śruti] ‘Das bist Du’ (...) usw., in denen Subjekt und Prädikat dieselbe Referenz haben (*sāmānādhikaraṇyam*) und [durch Aussagen der Śruti] wie: ‘Er, der im Ātman befindlich ein anderer als der Ātman ist, den der Ātman nicht kennt, dessen Körper der Ātman ist, der den Ātman im Inneren lenkt, er ist Dein Ātman, der unsterbliche Innere Lenker (*antaryāmin*)’<sup>11</sup> (...) usw., wird die Eigenform (*svarūpam*) des eigenen Ātman [so] dargelegt, dass [er] den höchsten

---

<sup>10</sup> ŚrīBh II, pp. 573,3-574,13: *idam idāniṃ cintyate – kim upāsyam brahma upāsitur anyatvenopāsyam, utopāsitur ātmatveneti. kiṃ yuktam (...). evaṃ prāpte 'bhidhiyate ātmeti tv iti (...). upāsitur ātmety evopāsyam. upāsitā pratyagātmā svaśarīraṣya svayaṃ yathātmā tathā svātmano 'pi paraṃ brahma ātmety evopāsīte (...). ato yathā pratyagātmanaḥ svaśarīraṃ praty ātmatvād devo 'haṃ manuṣyo 'ham ity anusandhānam. tathā pratyag-ātmano 'py ātmatvāt paramātmanaḥ, tasyāpy aham ity evānusandhānaṃ yuktam.*

<sup>11</sup> BĀU 3.7.22.

Ātman zum Selbst hat (...) und dessen Modus ist (...). Daher (...) tritt die Erfahrung ein: 'Ich bin das Brahman'.<sup>12</sup>

In der Meditation macht das meditierende Subjekt diese Relationalität seines Seins zum Entwurf seines Betrachtens des Brahman und verleiht so dieser Meditation die zur Einheitserfahrung führende Dynamik. Es holt so gleichsam die ontologisch verfasste Einheit seines Seins mit dem Brahman in einem verstehenden Akt des Bewusstseins ein, indem es diese Einheit zum Horizont seines Verständnisses vedischer Offenbarungsaussagen (*vidyā*) macht. Das, was dieses Verstehen des eigenen Seins in seiner Hinordnung auf das höchste Brahman zu einem Akt mystischer Spiritualität macht, ist genau dieses Einholen der ontologischen Struktur als „Mythisierung“ zur je eigenen existentiellen Begegnung mit dem Absoluten. Damit bricht aber in dieser zur Einheitserfahrung führenden Dynamik der Meditation eine neue Dimension der Meditation auf: Die ontologische Relationalität, die in dieser Hinordnung des Subjektes auf das Brahman fassbar ist, wird in der Meditation zu einer affektiven Relationalität bejahter Hingabe (*bhakti*) an dieses.

Dass diese Deutung des meditativen Vorganges von RĀMĀNUJA tatsächlich so verstanden wurde, belegt ein kurzer Text RĀMĀNUJAS aus seinem Śrībhāṣya, in dem er anschließend an KaṭhU 2.23 argumentiert, dass die von ihm gelehrte Meditation (*upāsana*, *vedana*) eben *bhakti*, Hingabe, sei:

„Wem dieser [Ātman] in besonderer Weise lieb ist, der allein ist Ihm (=ātman; für RĀMĀNUJA der *paramātman*, Gott) überaus lieb. Wie

---

<sup>12</sup> ŚrīBh II, p. 636,3-15: *kim ayaṃ paraṃ jyotir upasaṃpannaḥ sarvabandhavinirmuktaḥ pratyagātmā svātmānaṃ paramātmanaḥ pṛthagbhūtam anubhavati, uta tatprakāratayā tadavibhaktam iti viṣaye (...)* 'pṛthagbhūtam anubhavati' *iti prāpte – ucyate avibhāgeneti. paraśmād brahmaṇaḥ svātmānam avibhāgenānubhavati muktaḥ, (...)* *parabrahmopasaṃpattiyā nivṛttāvidyātirodhānasya yāthātathyena svātmano dṛṣṭatvāt. svātmanaḥ svarūpaṃ hi 'tat tvam asi' (...)* *ityādisāmānādhikaraṇyanirdeśaiḥ, 'ya ātmani tiṣṭhan ātmano 'ntaro yam ātmā na veda yasyātmā śarīraṃ ya ātmānam antaro yamayati sa ta ātmā 'ntaryāmy amṛtaḥ' (...)* *ityādibhiḥ ca paramātmātmakam (...)* *tatprakārabhūtam iti pratipāditam (...).* *ato (...)* *ahaṃ brahmās-mīty evānubhavati.*



dieser in besonderer Weise der Liebe den Ātman erlangt, so gewährt sich der Erhabene [auch] selbst. So ist es vom Erhabenen selbst gesagt (...). Daher ist nur er, dem [dieses] Gedenken in Form unmittelbarer Erkenntnis zufolge dessen, dass der Gegenstand dieses Gedenkens über alles lieb ist, [auch] selbst über alles lieb ist, geeignet, erwählt zu werden; und daher ist gesagt, dass der höchste Ātman nur von diesem erlangt wird. – Eben dieses feste Gedenken in solcher Form wird mit dem Wort *bhakti* bezeichnet, weil das Wort *bhakti*, Hingabe, gleichbedeutend mit ehrfürchtigem Überdenken (*upāsānam*) ist.<sup>13</sup>

Ungewöhnlich und zunächst nicht recht einsichtig ist RĀMĀNUJAS Gedanke, dass der Meditierende (*sa eva*), dem die Meditation selbst überaus lieb ist, dem höchsten Ātman überaus lieb ist und deshalb geeignet ist, von diesem erwählt zu werden und so ihn selbst zu erlangen. Man fragt sich, was dieser Gedanke eigentlich bedeutet. Jedenfalls schließt RĀMĀNUJA triviale Gründe dafür aus, dass die Meditation dem Meditierenden lieb ist. Sie ist ihm deshalb besonders lieb, weil dem Meditierenden der höchste Ātman, der Gegenstand der Meditation ist, besonders teuer ist. Dann bleibt aber die Frage, warum dieser Umstand nicht schon allein für die Erwählung durch den höchsten Ātman genügt, sondern RĀMĀNUJA die Liebe zur Meditation als eigentlichen Grund erwähnt. Denn der Gedanke verdankt sich nicht der Zufälligkeit des stilistischen Ausdrucks. RĀMĀNUJA erwähnt ihn in anderem Zusammenhang nochmals mit nahezu den gleichen Worten; und dort erschließt sich der tiefere Sinn des Gedankens, auch wenn dieser ebenfalls nur kurz angedeutet ist und einer verstehenden Explikation bedarf: Es geht hier um die Wirksamkeit des *karman*, die dank der meditativen Erkenntnis (*vidyā*) in Meditation aufgehoben wird. RĀMĀNUJA führt sie theistisch auf den Willen,

---

<sup>13</sup> ŚrīBh I, pp. 60,3-61,1: *yasyāyaṃ niratiśayapriyaḥ sa evāsya priyatamo bhavati. yathāyaṃ priyatama ātmānaṃ prāpnoti, tathā svayam eva bhagavān prayatata iti bhagavataivoktam (...). ataḥ sāksātkārarūpā smṛtiḥ smaryamānātīyarthapriyatvena svayam apy atyarthapriyā yasya, sa eva pareṇātmanā varaṇīyo bhavatīti tenaiva labhyate para ātmety uktaṃ bhavati. evaṃrūpā dhruvānumṛtir eva bhaktiśabdenābhidhīyate, upāsānaparyāyātvād bhaktiśabdasya.*

konkret auf das Missfallen Gottes an den Werken (*karman*) der Menschen, zurück:

„Auch ist die Wirksamkeit (*śaktiḥ*) [des *karman*] eben das Missfallen des höchsten Wesens (*paramapuruṣaḥ*). Daher bewirkt die *vidyā* (die meditative Erwägung), die dem meditierenden Subjekt, da [diesem] der Gegenstand der *vidyā* überaus lieb ist, auch selbst überaus lieb ist, das Aufhören des Missfallens (*aprītiḥ*) des höchsten Wesens, das durch die Menge früher begangener böser Tat hervorgerufen ist. Ist sie doch ihrem Wesen nach (*svarūpā*) [versöhnendes] Verehren (*ārādhnam*) des höchsten Wesens.“<sup>14</sup>

Und er fügt hinzu, dass später verübtes schlechtes Werk deswegen nicht haften kann, weil anderenfalls diese Meditation, die täglich geübt immer mehr [an Intensität] zunimmt, sonst nicht möglich wäre.<sup>15</sup> Der entscheidende Ansatz für RĀMĀNUJAS Praxis der Meditation liegt in der Begründung der Tilgung des *karman* durch die *vidyā*: Zum einen wird die Wirksamkeit (*śakti*) des *karman* auf das Missfallen des höchsten Wesens zurückgeführt und so „personalisiert“, zum anderen wird die meditative Erkenntnis (*vidyā*) als [versöhnende] Verehrung (*ārādhana*) dieses höchsten Wesens verstanden und kann so dieses Missfallen (*aprīti*) beseitigen. Beides erweitert zunächst das Verständnis der religiösen Betrachtung, wie RĀMĀNUJA sie gelehrt hat, nicht, sondern bedarf der Interpretation im Horizont des theologischen Seinsdenkens RĀMĀNUJAS, will man seinen Ansatz nicht als theistischen Gemeinplatz abtun. Warum eignet der meditativen Erkenntnis bei RĀMĀNUJA der Charakter „[versöhnender] Verehrung“, als welche man den Terminus *ārādhana* in unserem Kontext verstehen muss?

---

<sup>14</sup> ŚrīBh II, p. 584,3-5: *śaktir api paramapuruṣāprītir eva. tad evaṃ vidyā veditur vedyātyarthapriyatvena svayam api niratiśayapriyā satī ved-yabhūtaparamapuruṣārādhanaśvarūpā pūrvakṛtāghaṣaṅcayajanitaparamapuruṣāprītiṃ vināśayati.*

<sup>15</sup> ŚrīBh II, p. 584,7f.

## III.

Kehren wir zu RĀMĀNUJAS Aussage zurück, dass das meditierende Subjekt den eigenen Ātman als „Modus“ (*prakāra*), genauer als „Körper“ Brahman, zur Erfahrung bringen solle, da dieser seinem Sein nach zum Brahman ausschließlich<sup>16</sup> „Rest“ (*śeṣa*) sei. Sie ist entscheidend, weil der in ihr ausgedrückte Gedanke zur Leitstruktur der Meditation wird, welche diese zur Erfahrung der Einheit mit dem Brahman führt. „Restsein“ (*śeṣatā*) ist die ontologische Hinordnung jedes Seienden, sei es geistig oder ungeistig, auf den höchsten Ātman. Das geistige Seiende jedoch kann anders als das ungeistig Seiende, diese ontologische Hinordnung im Vollzug seines Daseins negieren und so Werke (*karman*) setzen, die dem höchsten Wesen missfallen. Wenn daher das meditierende Subjekt den eigenen Ātman in der von RĀMĀNUJA gelehrt Weise als „Rest“ des Brahman betrachtet, bringt es sich in Einklang mit seiner ontologischen Hinordnung, ein Akt versöhnender Verehrung des höchsten Wesens, durch den es diesem „überaus lieb“ wird. Und weil die meditative Erkenntnis in dieser Weise die ursprüngliche ontologische Hinordnung des Subjektes auf Gott im samsārahaften Dasein existenziell und als Erfahrung einholt, ist diese selbst dem Subjekt „überaus lieb“. Ist sie doch die meditative Vorwegnahme der bleibenden Einheit des individuellen Ātman mit dem höchsten Wesen im endgültigen Heil der Emanzipation.

Wie ist aber für RĀMĀNUJA diese meditative Erfahrung der Einheit mit dem höchsten Wesen möglich? RĀMĀNUJA bestimmt den meditativen Vorgang zunächst als einen Akt des Erinnerns (*smṛti*), das natürlich nicht ein Akt eines trivialen Ins-Gedächtnis-Rufens ist, sondern ein ehrfürchtiges Gedenken, ein gesammeltes Vergegenwärtigen (*bhavanā*).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. *ātmavastu ... brahmaśeṣataikarasam* (TC p. 245,21f).

<sup>17</sup> Vgl. zur *smṛti* der Meditation, OBERHAMMER 2004: 31ff.

„Die Meditation (*dhyānam*) in Form einer kontinuierlichen Reihe ununterbrochenen Erinnerns (*smṛtiḥ*), dem Fluss eines Ölrinnsals gleich, ist beständig festes Gedenken (*dhruvānusmṛtiḥ*).“<sup>18</sup>

Diesem „Erinnern“ kommt nach RĀMĀNUJA, wenn es eine besondere Intensität erreicht hat, der Charakter einer Schau (*darśana-rūpatā*) zu, die unmittelbares Innwerden ist, wie die Wahrnehmungserkenntnis (*pratyakṣatāpatti*).<sup>19</sup> Die meditative Erfahrung ist für RĀMĀNUJA daher keine urteilende, begrifflich reflektierende Erkenntnis, keine begriffliche Identifikation von individuellem Ātman und höchstem Wesen, dem Brahman; und da beide nicht Gegenstand einer Wahrnehmung sind, ist sie auch nicht das Ergebnis einer durch die Erkenntnismittel (*pramāṇāni*) wie Schlussfolgerung, Wahrnehmung usw. bewirkte Erkenntnis, selbst wenn das Wissen um die relationale Seinseinheit von Ātman und Brahman durch Aussagen der vedischen Offenbarung hervorgerufen wird.<sup>20</sup> Sie ist das Innwerden, das in-die-Aufmerksamkeit-Treten (*anusamdhāna*) einer relationalen Seinseinheit der beiden in einem unmittelbaren Akt einheitlicher Erfahrung, das nicht das Wissen aus den Aussagen der Offenbarung zum Gegenstand hat, sondern die Seinsbefindlichkeit des individuellen Ātman selbst.<sup>21</sup>

Wie ist dies für RĀMĀNUJA denkbar? Auch wenn dieses „Innwerden“ der Einheit des Subjektes mit dem höchsten Ātman für RĀMĀNUJA zunächst ein meditativer Akt ist, so sind für ihn, wie bereits erwähnt, nicht Vorstellungen in der Meditation Gegenstand dieses Aktes, sondern die Wirklichkeit des Subjektes selbst. Anders lässt sich RĀMĀNUJAS Aussage vom Wahrnehmungscharakter der Meditation wohl nicht verstehen. Auch wenn RĀMĀNUJA die Möglichkeit

---

<sup>18</sup> ŚrīBh I(a) p. 56,1: *dhyānaṃ (...) tailadhārāvad avicchinnasmṛti-saṃtānarūpaṃ dhruvā smṛtiḥ*.

<sup>19</sup> ŚrīBh I(a) p. 59,5: *seyaṃ smṛtir darśanarūpā pratipādītā. darśanarūpatā ca pratyakṣatāpattiḥ*.

<sup>20</sup> Die Meditation setzt die Erkenntnis des Sinnes der Offenbarungsaussagen zwar voraus, ist aber selbst von einer solchen Erkenntnis unterschieden. Vgl. ŚrīBh I(a) p. 49,5ff. und p. 52,5.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Śrībh II p. 336 (= Anm. 6 u. 10).

solchen Innewerdens nur ontologisch erklärt, kann der ontologische Grund eines solchen Aktes nur als Bedingung der Möglichkeit solchen Innewerdens und als solche zurecht auch transzendental gedeutet werden. Der Ansatz einer solchen Deutung liegt einerseits in RĀMĀNUJAS Lehre von der relationalen Einheit des Meditierenden mit dem höchsten Ātman als dessen Körper, andererseits in seiner Lehre, dass dieses Innewerden, wie jeder geistige Akt ein Akt des Subjektes selbst ist und nicht der Sinne oder des psychischen Organs wie des *ahaṃkāra* etc. In seinem Kommentar zu Brahmasūtra 1.1.1 argumentiert RĀMĀNUJA ausdrücklich anlässlich der Zurückweisung advaitischer Lehren:

„Wie die Seinsweise des Sehens (*dr̥ṣitvam*)<sup>22</sup> für den *ahaṃkāra*, der dessen Objekt ist, nicht angenommen wird, so ist auch das Erkennen (*jñātr̥tvam*) für ihn, der dessen Objekt ist, nicht anzunehmen, da ein Widerspruch [besteht]. Und [dieses] Erkennen-Sein unterliegt keiner Modifikation. Denn das Erkennen-Sein ist das Substrat (*āśraya*) der Eigenschaft Erkennen. Und das Erkennen dieses ewigen [Prinzips] ist, weil es eine Beschaffenheit seines Wesens ist (*svabhāvika-dharmatvena*), ewig.“<sup>23</sup>

Das Ich-Prinzip (*ahamartha*), das geistige Subjekt jeder Erkenntnis und ganz allgemein jedes geistigen Aktes, ist so lediglich der Ātman.

„Daher ist das geistige Ich-Prinzip, das lediglich aufgrund seines Seins (*svasattayā*) zur Erkenntnis seiner selbst kommt, eben der Ātman. Auch das Leuchten der Erkenntnis hängt von der Verbindung mit diesem ab.“<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Eigentlich „Auge-Sein“.

<sup>23</sup> Śrībh I(a) pp. 159,1-169,1: *yathā dr̥ṣitvaṃ tatkarmaṇo 'haṃkārasya nābhyupagamyate, tathā jñātr̥tvam api na tatkarmaṇo 'bhyupagantavyam. na ca jñātr̥tvam vikriyātmakam. jñātr̥tvam hi jñānaguṇāśrayatvam. jñānāñ cāsya nityasya svābhāvikadharmatvena nityam.*

<sup>24</sup> Śrībh I(a) p.156,5: *tasmāt svātmānaṃ prati svasattayaiva sidhyan ajaḍo 'hamartha evātmā. jñānasyāpi prakāśatā tatsaṃbandhāyattā.*

Wenn der Ātman in dieser Weise, unabhängig von irgendeinem psychischen Prinzip allein kraft seines Seins (*svasattayā*) Subjekt seines Bewusstseins (*dr̥śitvam*) und damit jedes geistigen Aktes ist, dann muss man annehmen, dass in diesem Subjektsein auch die Relationalität des Ātman zum höchsten Ātman als von diesem zu Trager, zu Lenkender und als „Rest“ zu ihm Seiender, wenn auch nicht in einer kategorialen Erkenntnis, zur Erfahrung kommt, indem dieser höchste Ātman im Bewusstsein dieses Subjektes als ontologische Bedingung seines Seins „transzendental“ gegeben ist.

Damit scheint aber die Möglichkeit gegeben zu sein, RĀMĀNUJAS Verständnis der meditativen Erfahrung des höchsten Ātman so zu interpretieren, dass die relationale Einheit des Ātman mit dem höchsten Ātman und damit auch dieser selbst durch die Rücknahme seiner „Mythisierung“ in die transzendente Tiefe des meditierenden Subjektes den diese „Mythisierung“ erfüllenden Bezug findet. Damit erhält der meditative Vorgang für RĀMĀNUJA jenseits von Vorstellungen eine begegnende Wirklichkeit, die zum Gegenstand der versöhnenden Verehrung (*ārādhana*) und der Hingabe (*bhakti*) wird, ohne die der Vorgang der Meditation für ihn seines Wesens verlustig ginge.

#### IV.

Lassen Sie mich damit, wenigstens kurz, zum Gegenstand unserer Gespräche zurückkommen, ohne auf die spirituellen Aspekte von RĀMĀNUJAS meditativer Praxis weiter einzugehen. Welchen Stellenwert hat RĀMĀNUJAS Forderung solcher meditativer Praxis in unserer Fragestellung? Genügt nicht die Erkenntnis der Wahrheit vedāntischer Offenbarungsaussagen für den religiösen Vollzug? RĀMĀNUJA ist natürlich trotz des philosophischen Ductus seines Denkens Theologe und versteht sein Denken als gültige und stimmige Entfaltung der vedāntischen Aussagen wie auch der „Mythisierung“ des vedāntischen Brahman im Sinne seiner theistischen Tradition. Er glaubt an die „Maßgeblichkeit“ (*prāmānya*) dieser Aussagen als Grundlage seines Denkens. Die Wahrheit dieser Aussagen wird zufolge dieser „Maßgeblichkeit“ nicht weiter in Frage gestellt, aber als

solche auch nicht wirklich nachgewiesen.<sup>25</sup> Dennoch gibt es eine beachtenswerte Bemerkung RĀMĀNUJAS, die vielleicht ein Licht auf sein Verständnis der religiösen „Wahrheit“ im Horizont unserer Fragestellung werfen kann, auch wenn seinem Denken natürlich jede religionshermeneutische Perspektive fremd ist.

Am Anfang seiner Erörterung der von ihm gelehrten Meditation im Śrībhāṣya zu Brahmasūtra 1.1.1 stimmt er mit seinem advaitischen Gegner überein, dass die Emanzipation aus dem Wesenskreislauf nur durch die Beseitigung des die Weltverfallenheit bewirkenden Nichtwissens, also durch die wahre Erkenntnis des Brahman, erfolgen kann. Er wirft dann aber die Frage auf, welche Gestalt diese Erkenntnis haben müsse, die von den Offenbarungsaussagen des Vedānta zur Tilgung des Nichtwissens vorgeschrieben ist:

„Besteht diese [wahre] Erkenntnis in einer Erkenntnis der Bedeutung [der Aussagen des Vedānta] aufgrund der Aussage [als solcher], oder ist sie eine Erkenntnis, welche diese [Aussagen] voraussetzt [und] eine verehrende Meditation ist (*upāsanātmakam jñānam*)?“<sup>26</sup>

Die Alternative betrifft historisch und traditionsintern gesehen, die Frage, welche Form der Erkenntnis, zur Tilgung des Nichtwissens vom Veda vorgeschrieben ist, sie legt aber darüber hinaus auch eine religionshermeneutisch relevante Interpretation nahe. Denn RĀMĀNUJA lehnt die erste Alternative mit der Begründung ab, dass durch die Erkenntnis des Aussagen-Sinnes allein das die Weltverfallenheit bewirkende Nicht-Wissen gar nicht beseitigt werde,<sup>27</sup> sondern dies lediglich aufgrund der die Erkenntnis des Wortsinnes voraussetzenden Meditation, wie sie von ihm gelehrt werde,<sup>28</sup> deren Wesen Verehrung (*upāsana*) und Hingabe (*bhakti*) ist, möglich sei. Dies erklärt sich unter anderem daraus, dass für RĀMĀNUJA nur durch die Verehrung des höchsten Wesens dessen Missfallen über die bösen

---

<sup>25</sup> So lehnt er beispielsweise jeden philosophisch-rationalen Gottesbeweis ab.

<sup>26</sup> Śrībh I (a) 59,5f.

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.* p. 5,1: *tāvanmātrenāvidyānivrṭtyanupalabdheḥ*.

<sup>28</sup> Śrībh p. 52,5ff.

Taten des Verehrers beseitigt werden und daher so die Ursache des Saṃsāra, nämlich falsches Wissen und *karman*, beseitigt werden können. Soweit die historische Deutung der zitierten Bemerkung RĀMĀNUJAS.

## V.

Wie lässt sich aber dieser Befund im Hinblick auf unsere Frage nach Wahrheit und Glaubensgewissheit in einer religiösen Tradition hermeneutisch auslegen? RĀMĀNUJA unterscheidet jedenfalls zwei Schritte in der für den religiösen Vorgang konstitutiven Glaubenserkenntnis. Zunächst das Verstehen der Offenbarungsaussagen des Vedānta, welches sowohl das Verstehen der Offenbarungsaussagen des Vedānta (= Upaniṣaden) selbst meint, die für ihn „Maßgeblichkeit“ (*prāmāṇya*) im Sinne einer Glaubenswahrheit besitzen, als auch die Auslegung dieses Wortsinnes durch seine begriffliche Reflexion im Sinne von RĀMĀNUJAS Theologie. Diesem Verstehen kommt über die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsaussagen hinaus auch eine sachlich-rational begründbare Wahrheit zu, die jedoch nicht dem Offenbarungsgehalt, sondern nur dessen Auslegung zukommt. Bemerkenswert ist, dass für RĀMĀNUJA diese wahre Erkenntnis der Offenbarungsaussagen auch traditionsintern für den religiösen Vollzug ungenügend ist. Warum? Die Antwort auf diese Frage kann hier nicht philologisch-historisch abgeleitet, sondern lediglich unter Berücksichtigung des bisher Gesagten angedeutet werden. Dennoch scheint diese Andeutung auch religionshermeneutisch näher interpretierbar zu sein. Der Grund scheint der zu sein, dass auch für RĀMĀNUJA Offenbarung (=Veda als Erkenntnisquelle) nicht eine „Informations“-Quelle über die jenseitige Wirklichkeit Gottes ist, selbst wenn die spätere Tradition – und wie vielleicht auch jede scholastische Theologie – dazu neigt, die Offenbarungsaussagen als solches Informationsmaterial zu betrachten.<sup>29</sup> „Offenbarung“ ist für RĀMĀNUJA grundsätzlich Belehrung über die Erlangung der Emanzipation aus dem Wesenskreislauf (*mokṣaśāstra*), d.h. Belehrung über den zu

---

<sup>29</sup> Vgl. beispielsweise die Begründung der Lehre von der ewigen *vi-bhūti* Gottes aufgrund solcher Aussagen in der späten Schule.



endgültigem Heil führenden Lebensvollzug. Kehren wir daher nochmals zu RĀMĀNUJA selbst zurück. In seinem Kommentar zu Brahma-sūtra 1.1.4 schreibt er, seinen Standpunkt verdeutlichend:

„Die Maßgeblichkeit (*śāstrapramāṇakatvam*) des Śāstra ist erwiesen, weil sie die Folge dessen ist, dass in ihm das Brahman, [sofern] dessen Wesen unbegrenzte höchste Seligkeit ist, als höchstes [Lebens-] Ziel des Menschen dargelegt ist (*abhidheyatayā*). (...) Damit ist Folgendes gesagt: ‘Insofern das Brahman das allen geistigen Wesen in der Emanzipation, wenn für sie die Erfahrung [ihrer selbst] und die des [Brahman] in [ihrer] Ungeschiedenheit eintritt, zufolge [seines] Eigenwesens, seiner Eigenschaften, seines Zur-Erscheinung-Kommens (*vibhava*) und seiner Taten grenzenlose, höchste Seligkeit bewirkt, wirklich ist, erreicht die Rede [der Offenbarung], die [dies] erkennen lässt, [ihren] Zweck (*prayojanaparyavasāyin*), ... [Die Rede der Offenbarung], welche ein Tun oder ein Lassen betrifft, erreicht jedoch bevor [ihre] Beziehung zum Ziel des Menschen erkannt ist, [ihren] Zweck nicht. Wie erlangt man [dieses] derartige Brahman? Diesbezüglich wird [in den Aussagen]: ‘Der das Brahman kennt, erlangt das Höchste’ (TU 2.1.1) und: ‘Das [eigene] Selbst (*ātmānam*) möge man als den eigentlichen Ort betrachten’ (BĀU 1.1.15) mit den Worten ‘kennen’ (*vedanam*) usw. das ehrfürchtige Überdenken (*upāsānam*) als Mittel zur Erlangung des Brahman dargelegt, wie jemand, nachdem er durch die Bemerkung, in seinem Haus sei ein Schatz, von der Existenz des Schatzes Kenntnis erlangt hat, sich freut und danach anstrengt, diesen zu erlangen (...) Was nun [den Einwand betrifft], dass eine Aussage, die ein geistiges Ding [und nicht etwas zu Tuendes] betrifft, für die Wirklichkeit des Dinges kein Erkenntnismittel ist, weil sie auch dank der bloßen Erkenntnis [ohne Referenz zur Wirklichkeit dieses Dinges] zum [Lebens-]Ziel des Menschen führt, so ist dies kein [Einwand], weil falls das Nichtsein der [betreffenden Dinge] festgestellt wird, ein Gegenstand, auch wenn er in der Erkenntnis gegeben ist, nicht zum [Lebens-]ziel des Menschen wird. [...] Auch im Falle der Aussagen der Upaniṣaden, würden, falls fest-

gestellt wird, dass dem Brahman keine Existenz zugesprochen werden kann, dieses durch [sie] nicht als Lebensziel vermittelt werden.“<sup>30</sup>

Der Text steht zunächst im historischen Kontext der Auseinandersetzung mit der Mīmāṃsā, welche die „Maßgeblichkeit“ der vedischen Aussagen auf Gebote und Verbote einschränken möchte, während die Vedānta-Tradition, in der RĀMĀNUJA steht, auch und vor allem sachliche Aussagen (*arthavāda*) des Veda als maßgeblich betrachtet. Dies mag die konkrete Argumentationsrichtung des Textes erklären, die durch die Beziehung solcher Aussagen zum letzten Lebensziel des Menschen (*paramapuruṣārtha*), das Brahman, bestimmt ist und zu erweisen sucht, wie gerade diese Aussagen und nicht die vedischen Gebote und Verbote zur Ursache des religiösen Vollzuges werden, indem sie vom Brahman sprechen, das für den Menschen zur Quelle höchster Seligkeit wird. Indem aber RĀMĀNUJA diese Aussagen wesentlich als motivierende Ursache des Lebensvollzuges in den Blick bringt, deutet er eine seiner Argumentation zugrundeliegende Dimension seines Gedankens an, die ein Licht auf die Frage von Wahrheit und Gewissheit religiöser Tradition werfen kann.

Nicht nur, dass RĀMĀNUJA grundsätzlich von der „Maßgeblichkeit“ (*prāmāṇya*) vedischer Aussagen spricht, die letztlich anderes meint als die Wahrheit dieser Aussagen, selbst wenn die „Maßgeblichkeit“ auch die Geltung dieser Aussagen zu gewährleisten

---

<sup>30</sup> Śrībh I (2), pp. 163,1-166,3: *paramapuruṣārthabhūtasyānavadhikātiśayānandasvarūpasya brahmaṇo 'bhidheyatayānvayāt tat – śāstrapramāṇakatvaṃ siddhyaty evety arthaḥ. (...) etad uktaṃ bhavati (...) muktānāṃ svasya cāvīśeṣeṇānubhavasambhava svarūparūpaṅṅavibhavaceṣṭitair anavadhikātiśayānandajananaṃ paraṃ brahmāsīti bodhayad eva vākyaṃ prayojanaparyavasāyi. pravṛttinivṛttniṣṭham tu yāvatpuruṣārthānvyabodhaṃ na prayojanaparyavasāyi. evambhūtaṃ paraṃ brahma kathaṃ prāpyata ity apekṣāyām, brahmavid āpnoti param, ātmānam eva lokam upāsīta iti vedanādiśabdair upāsanam brahmaṇprāptyupāyatayā vidhīyate. yathā, svaveṣmani nidhir astīti vākyaena nidhisadbhāvaṃ jñātvā tṛptas san paścāt tadupādāne ca prayatate. (...) yat punaḥ pariniṣpannavastugocarasya vākyaṃ tājñānamātrenāpi puruṣārthaparyavasānāt (...) nārthasadbhāve prāmāṇyam it tad asat. arthasadbhāvābhāve niścite jñāto py arthaḥ puruṣārthāya na bhavati. (...) aupaniṣadeṣv api vākyaṣu brahmāstitvatātṛparyābhāvāniścaye, brahmajñāne saty api puruṣārthaparyavasāna na syāt.*

vermag. Darüber hinaus wirft RĀMĀNUJAS Argumentation notwendig die Frage auf, wie es denn für ihn denkbar ist, dass diese Aussagen über das Brahman als höchstes Lebensziel des Menschen zur motivierenden Ursache des Lebensvollzuges werden und so ihren Zweck erfüllen können (*prayojanaparyavasāyin*). RĀMĀNUJA spricht darüber nicht ausführlich. Dennoch enthält die vorliegende Stelle implizit eine Antwort auf diese Frage: Wenn es möglich sein soll, dass das in den Aussagen des Vedānta gelehrte Brahman zum beherrschenden Lebensziel wird, dann kann dies nur durch die je persönliche Akzeptanz des Subjektes geschehen, die nur aus einer diesbezüglichen Glaubensgewissheit kommen kann, soll diese Akzeptanz aus einer im eigentlichen Sinne personalen Entscheidung des Subjektes geschehen. Denn die Wahrheit der Aussagen selbst ist als solche nicht erweisbar. Diese Glaubensgewissheit wird, auch wenn sie in der Lehre von der „Maßgeblichkeit“ (=Glaubwürdigkeit) in anderer Weise impliziert sein mag, in RĀMĀNUJAS Text nicht direkt angesprochen, sondern nur negativ thematisiert, wenn gesagt wird:

„Wenn festgestellt würde, dass der Gegenstand [der Aussagen] nicht wirklich existiert, würde dieser, selbst wenn er Gegenstand einer Erkenntnis ist, nicht zum Lebensziel des Menschen.“<sup>31</sup>

Dies bedeutet, dass der erkannte Inhalt der vedischen Aussagen als solcher nicht den Sinn dieser Aussagen als Lehre vom höchsten Lebensziel des Menschen in sein Wesen treten lassen könnte. Die Gewissheit bezüglich dieser Aussagen ergibt sich abgesehen von ihrer Glaubwürdigkeit, vor allem aus der „Betroffenheit“ des Subjektes durch deren Inhalt, wodurch religionshermeneutisch gesehen die transzendente Dynamik der Erfahrung der Transzendenz angesprochen ist, die zunächst philologisch-historisch im Begriff der Berech-

---

<sup>31</sup> Śrībh I (2) p.165,6-166,1: *arthasadbhāvābhāve niścite jñāto 'py arthaḥ puruṣārthāya na bhavati*. Und auf das Brahman bezogen heißt es Śrībh I (2) p. 166,2-3: „Auch im Falle der Aussagen der Upaniṣaden, falls das Nichtwirklichsein des Brahman gewiss ist, ist es nicht möglich, dass [dieses], selbst wenn das Brahman Gegenstand einer Erkenntnis ist, zum Lebensziel des Menschen wird.“ (*aupaniṣadeṣv api vākyeṣu brahmāstitvatātparyābhāvaniścaye, brahmajñāne saty api puruṣārthaparyavasānam na syāt.*)

tigung (*adhikāra*) fassbar wird. Eine solche Berechtigung ist gerade dadurch charakterisiert, dass das Subjekt diese Aussagen auf sich beziehen darf und tatsächlich auf sich bezieht.<sup>32</sup> Dann aber ist sie konkret im Lebensvollzug dadurch charakterisiert, dass der Inhalt dieser Aussagen in der zur Glaubenspraxis gewordenen Meditation eingeholt werden kann. Dazu RĀMĀNUJA:

„Wie erlangt man [dieses] derartige Brahman? Diesbezüglich wird [in den Aussagen]: „Der das Brahman kennt, erlangt das Höchste“ (TU 2.1.1) und: „Das [eigene] Selbst (*ātmanam*) möge man als den eigentlichen Ort betrachten“ (BĀU 1.1.15) mit den Worten ‘kennen’ (*vedanam*) usw. das ehrfürchtige Überdenken (*upāsanam*) als Mittel zur Erlangung des Brahman dargelegt.“<sup>33</sup>

Betrachtet man diese Stellen im größeren Kontext, dürfte kaum ein Zweifel bestehen, dass RĀMĀNUJA hier nicht von der Erlangung des Brahman in der Emanzipation spricht, sondern von der meditativen „Erlangung“ (*prāpti*) in der Meditation. So jedenfalls hat auch SUDARŚANASŪRI diese Stelle verstanden, wenn er sie vielleicht vordergründiger und pragmatischer kommentiert, als man die Gedanken RĀMĀNUJAS zu interpretieren geneigt ist:

„Mit den Worten *evam bhūtam* [usw.] verhindert er den Einwand, dass die Vorschrift einer Meditation (*dhyānavidhi*) keinen Zweck [mehr] hätte. Die Aussagen, das Wesen des Brahman betreffend, vermitteln das Lebensziel [des Menschen] (*puruṣārthaparyavasāyin*), weil auch die Erkenntnis von den Sinnen Entzogenem die Form von Beseligendem hat; die Aussagen [jedoch], welche dem, der nach dessen unmittelbarer [Erfahrung] verlangt, die Meditation vorschreiben

---

<sup>32</sup> Vgl. auch die knappe Bemerkung Rāmānujas (Śrībh I (2) p. 163, 10): „[Eine Aussage], die Tätigkeit und Aufgeben der Tätigkeit betrifft, erreicht, solange nicht der Bezug zum [Lebens]-Ziel bewusst geworden ist, nicht [ihren] Zweck.“ (*pravṛttinivṛttiniṣṭhaṃ tu yāvātpuruṣārthānvaḥyabodhaṃ na prayojanaparyavasāyi.*)

<sup>33</sup> Śrībh I (2) p. 164,1-2: *evambhūtaṃ paraṃ brahma kathaṃ prāpyata ity apekṣāyām brahmavid āpnoti param* (TU 2.1.1), *ātmanam eva lokam upāsīta* (BĀU 1.1.15) *iti vedanādir śabdair upāsanam brahmaprāptyupāyātayā vidhīyate.*

(*dhyānavidhāyinaḥ*), sind [deshalb ihrerseits] nicht fruchtlos, weil sie [ihn] ein Mittel [dazu] erkennen lassen. Dies erläutert er mit dem Beispiel, wenn er *yathā* sagt. In der Weise ist [nämlich] der Vollzug der Meditation (*dhyānapravṛtti*), auch wenn eine Aussage, welche die Erkenntnis der den Sinnen entzogenen [Seligkeit] erkennen lässt, [schon für sich] das Lebensziel des Menschen vermittelt, unter dem Gesichtspunkt einer spezifischen Frucht berechtigt.“<sup>34</sup>

RĀMĀNUJA scheint diese Stelle jedenfalls in einem gewissen Zusammenhang mit dem von ihm unmittelbar zuvor geäußerten Gedanken gesehen zu haben, dass nämlich eine Aussage, die sich auf die Ausführung oder Nichtausführung einer Tätigkeit, also einer Vorschrift bezieht, aus sich nicht zu einer motivierenden Ursache des religiösen Vollzuges werden kann (*prayojanaparyavasāyin*), solange nicht ihr Zusammenhang mit dem wirklichen, nicht nur gedachten Lebensziel des Menschen erkannt worden ist (*yāvātpuruṣārthānavayabodha*), und verdeutlicht damit, wie es zu einem solchen Bewusstwerden der Wirklichkeit dieses Lebenszieles kommen kann. Wenn man in Fortführung des Gedankens das oben<sup>35</sup> zum Wesen der Meditation Gesagte mit berücksichtigt, scheint die Meditation gerade Aussagen der Śruti über das Wesen des Brahman ergänzende Praxis zu sein, in der die Wirklichkeit des Brahman im verehrenden Subjekt als beseelende Wirklichkeit (*paramātmān*) des eigenen Selbstes erfahren wird. In dieser Weise bleibt SUDARŚANASŪRIS Deutung dieser Stelle in ihrer konkret-historischen Wertung durchaus erhalten, wird jedoch im Sinne einer spirituell-religionshermeneutischen Deutung vertieft und als Hinweis auf die Glaubensdynamik verstehbar, die dazu führt, das als Viṣṇu-Nārāyaṇa „mythisierte“ Brahman in seiner Wirklichkeit meditativ zu erfahren und so die Wahrheit der Aussa-

---

<sup>34</sup> Śrībh I (2) p. 164,7-10: *dhyānādividhyānarthakyaṃ pariharati evaṃbhūtam iti. parokṣajñānasyāpi sukharūpatvāt svarūpaparāṇi vākyāni puruṣārthaparyavasāyīny eva, tadāparokṣyākāṅkṣiṇas tatsādhanajñāpakatvāt dhyānavidhāyīni vākyāny api na niṣphalānīty arthaḥ. imam arthaṃ dṛṣṭāntena darśayati yatheti. evaṃ parokṣajñānanakasyaiva vākyasya puruṣārthaparyavasāyīve 'pi phalaviśeṣāpekṣayā dhyānapravṛttir yuktā.*

<sup>35</sup> Vgl. p. 196f.

gen der vedischen Offenbarung, dass das Brahman das höchste Lebensziel des Menschen ist, in ihr Wesen treten zu lassen.

Damit dürfte auch für RĀMĀNUJA die Wahrheit der vedischen Offenbarungsaussagen in einem letzten Sinne erst gegeben sein, wenn sich die in diesen Aussagen zum Ausdruck kommende Mythisierung der Transzendenz in der existenziellen Erfahrung der Meditation bewährt. In diesem Sinne erweist sich dann die unmittelbare Erfahrung Viṣṇu-Nārāyaṇas als Ātman des meditierenden Selbstes in der Meditation als Begegnung mit einer Wirklichkeit, nicht einer Vorstellung in der Erkenntnis wie der Gegner eingewandt hatte und verleiht so dem Glauben den Modus einer Gewissheit.

Das ist mit der Rede vom Wahrnehmungscharakter (*pratyakṣarūpatā*) der Meditation<sup>36</sup> ausgesagt, und scheint das zu sein, worin dieser Wahrnehmungscharakter über eine bloß erkannte Wahrheit hinausgeht. Die Wahrheit eines Vorstellungsinhaltes ermöglicht als solche keine „versöhnende Verehrung“ (*ārādhana*) des Gottes, in der RĀMĀNUJA die soteriologische Bedeutung der Meditation sieht. Erkenntnis, auch eine wahre Erkenntnis, vereinnahmt letztlich das Erkannte ins Gedankengefüge des Subjektes, so notwendig sie auch ist. Erst in der Durchlichtung der „wahren Erkenntnis“, die als solche eben „Mythisierung“ bleibt, in der transzendentalen Wirklichkeit des Subjektes öffnet sich diese für das „Mythisierte“ selbst, nämlich im Sinne RĀMĀNUJAS als die Wirklichkeit des eigenen Ātman und seiner relationalen Einheit mit dem Brahman. Entscheidend scheint dabei zu sein, dass das „Jenseits des Seienden“ nicht in seiner gleichsam für sich seienden Transzendenz begegnet, sondern dass es der eigene Ātman ist, der in seiner Einheit mit dem Brahman erfahren wird<sup>37</sup>: Philologisch-historisch, in Übereinstimmung mit RĀMĀNUJAS „Mythisierung“ der Transzendenz (=Brahman) und der Bezie-

---

<sup>36</sup> Vgl p. 196f.

<sup>37</sup> Vgl. die immer wiederkehrende Formulierung: *atha parabrahmopāsīnām pratyagātmānaṃ brahmātmakatayopāsīnaṃś ceti* (Śrībh II p. 621,5). *ātmānaṃ ca prakṛtivyuktaṃ brahmātmakam upāsīnām ātivāhiko gaṇo nayatīti siddham* (Śrībh II p.626,2); Śrībh 632,1 und Gītabhāṣya zu BhG 8,23: *acidvilyuktam ātmāvastu brahmātmakatayā brahmaśeṣaikarasam ity anusandheyam*. TC p. 245, 21f.)

hung des individuellen Ātman zu ihr, aber auch religionshermeneutisch gesehen zurecht, insofern das „Jenseits des Seienden“ immer nur in der Transzendentalität des individuellen geistigen Subjektes begegnet.

Vielleicht ist es, um Missverständnisse zu vermeiden, wichtig, abschließend darauf hinzuweisen, dass die „Begegnungserfahrung“ in der religiösen Meditation für RĀMĀNUJA zwar bis hin zur mystischen Erfahrung im engeren Sinne offen ist, dass es aber keinen Hinweis dafür gibt, dass letztere für den Heilsvollzug des einzelnen Menschen notwendig wäre. Für den religiösen Akt der Meditation konstitutiv ist, religionshermeneutisch gesehen, lediglich die sich tatsächlich ereignende „verehrende Begegnung“ (*ārādhana*) mit dem „Jenseits des Seienden“ (=Brahman) in Form seiner „mythischen Gegenwart“ als Viṣṇu-Nārāyaṇa.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BhGBh                      Bhagavadgītābhāṣyam, Rāmānuja. In: Gītārthasaṃgraharakṣā, Gītābhāṣyatātparyacandrikā ca, [Ed. by] ANṆAṄGARĀCĀRYA. [*Śrīmadvedāntadeśikagranthamālā*, vyākhyānavibhāge 2]. Madras 1941.
- OBERHAMMER 2003      GERHARD OBERHAMMER, *Transzendenzerfahrung als absolute Begegnung*. [*Publications of the de Nobili Research Library, Occasional Papers* 6]. Wien 2003.
- OBERHAMMER 2004      Ders., *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule* VII. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (*śaraṇāgatiḥ*) vor Veṅkaṭaṇātha. [*SbÖAW* 710 = *Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens* 36]. Wien 2004.

- ŚrīBh Śrībhāṣya, Rāmānuja: Rāmānujaviracitaṃ Śrībhāṣyam Sudarśanasūriviracita. In : Bādarāyaṇapraṇīta Brahmaśūtrākhyasaṅgrahakamīmāṃsābhāṣyaṃ Śrutaparakāśikākhyavyākhyāsamudbhāṣitam. [*Ubhayavedāntagranthamālā*]. 2 Vols. Madras 1967.
- SUDBRACK 1988 JOSEF SUDBRACK, *Mystik*. Selbsterfahrung – kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. Mainz <sup>2</sup>1988.
- TC Tātparyacandrikā, Veṅkaṭānātha, siehe BhGBh
- VedS Vedārthasaṃgraha, Rāmānuja: *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*. Introduction, Crit. Ed. and Annotated Transl. by JOHANNES ADRIANUS BERNARDUS VAN BUITENEN. Poona 1956.