

ZEITSCHRIFT FÜR MISSION

Jahrgang XIII, 1987

Inhaltsverzeichnis und Register

Inhalt

Seite der Schriftleitung	1
Hinschauen! Von <i>Niels-Peter Moritzen</i>	2
Auf der Suche nach der verlorenen Jugend des Westens in Indien (Mission to Western Youth in India). Von <i>Peter Grosse</i>	4
Zum Verständnis des Guru. Von <i>Michael von Brück</i>	12
Wir brauchen wieder Abstand!? Von <i>Roger Hooker</i>	22
Von der Evangelistenmission zu Pfarrerkirche. Von <i>Hermann Lutschewitz</i>	28
Missionstheologische Probleme der „Aerztlichen Mission“. Von <i>Christoffer Grundmann</i>	36
Seite des Herausgebers	65
Biblische Besinnung Mt. 6,12. Von <i>Rudolf Renfer</i>	66
Ist die Torajakirche eine Volkskirche? Von <i>Theodor Kobong</i>	69
Die „evangelische Auflehnung“ - ein Bericht aus Nicaragua. Von <i>Pablo Richard</i>	79
Kultur und Evangelium: Eine indische Erfahrung. Von <i>M. Thomas Thangaraj</i>	85
Gedanken zur Aktualität einer „Evangelischen Religionskunde“. Von <i>Olaf Schumann</i>	91
Indonesien: Staatsideologie und kirchliches Selbstverständnis. Von <i>Peter Demberger</i> . .	99
Trends asiatischer Kirchengeschichtsschreibung. Von <i>Klaus Koschorke</i>	103

Themenheft: Menschen auf der Flucht - Migration

Seite des Herausgebers	129
„Ihr sollt euch kein Haus bauen ...“ (Jer. 35,7.) Von <i>Peter Welten</i>	130
Migration: Fakten und Folgerungen. Von <i>Hans Rudolf Schär</i>	132

Fallbeispiele

Landflucht aus einem Kameruner Dorf und was dagegen getan wird. Von <i>Timothy N. Beng</i>	137
Der Urwald macht nicht satt. Von <i>Rüdiger Siebert</i>	142
Politische Nomaden. Von <i>Vreni Biber</i>	147
Flüchtlinge in Berlin - eine Herausforderung für diese Stadt. Von <i>Jürgen Quandt</i> . . .	154
Moderne Völkerwanderung. Von <i>Ueli Mäder</i>	160

Reflexionen

Reflexionen über die Bedeutung des „Fremden“. Von <i>Olaf Schumann</i>	164
Die Heimkehr der Mission. Von <i>Robert Scheuermeier</i>	168
Eine interkulturelle Modellethik? Von <i>Hans Rudolf Schär</i>	172

Seite der Schriftleitung	193
Botschaft für die Reichen. Von <i>Hanns Walter Huppenbauer</i>	194
Das Heilen in den unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas. Ein Versuch interkulturellen Verstehens. Von <i>Werner Ustorf</i>	198
Hilflos vor den Problemen der Hexerei? Aus einem Seminar in Nordghana. Von <i>Niels-Peter Moritzen</i>	211
Kirche, Religion und Gesellschaft in Nigeria. Von <i>Kurt Dockhorn</i>	219
Leonhard Ragaz für Korea. <i>Werner Bieder/Chung, Kwun-Moh</i>	229

Theologische Stimmen

Indien, El Salvador	44
Chile, Korea, Haiti	106
Interviews mit Gustavo Gutierrez	174
Aethiopien	235

Streiflichter

Kairos - Zeichen der Zeit	50
Echos auf die Themenummer 4/1986 „Mission und Ethnologie“	113
Reisen	180
Wo die Theologie geht und steht.	241

Neue Bücher

<i>Heribert Rücker</i> : Afrikanische Theologie (E. Kamphausen)	55
<i>Friedrich Dierks</i> : Evangelium im afrikanischen Kontext (K. Blaser)	56
<i>Absolom Vilakazi</i> with <i>Bongani Mthethwa</i> and <i>Mthembeni Mpanza</i> : Shembe - The Revitalization of African Society (H.J. Becken)	57
<i>James Leatt</i> , <i>Theo Kneifel</i> u. <i>Klaus Nürnberger</i> (Hg.): Contending Ideologies in South Africa (H.J. Becken)	58
<i>Stefan Rothe</i> : Kirchen in Südafrika (KpB)	59
<i>Joseph Lelyveld</i> : Die Zeit ist schwarz (H. Brandt)	59
<i>Karl Renstich</i> : Handwerker-Theologen und Industrie-Brüder als Botschafter des Friedens (J. Rossel)	60
<i>Olav Guttorm Myklebust</i> : En var den Første, Studier og tekster til forstaelse av H.P.S. Schreuder (NPM)	61
<i>Richard Friedli</i> : Zwischen Himmel und Hölle. Die Reinkarnation (M. von Brück) . .	61
<i>Erich Scheuermann</i> : Der Papalagi. Die Reden des Südseehauptlings Tuivii aus Tiavea (H. Steuernagel)	62
<i>Ruth Pfau</i> : Wenn du deine große Liebe triffst. Das Geheimnis meines Lebens. (NPM).	63
<i>Ursula Koch</i> : Sahel heißt Ufer (NPM)	63
<i>Thomas Eßrich</i> : „Olairritani Sidai“ (NPM)	63
<i>Kurt Benesch</i> : Die Spur in der Wüste (NPM)	63
<i>Gustav Menzel</i> : Die Bethel-Mission (H.-W. Gensichen)	117
<i>Karl Rennstich</i> : „... nicht jammern, Hand anlegen!“ (N.-P. Moritzen)	119
<i>Daniel Heinz</i> : Ludwig Richard Conradi, Missionar der Siebenten-Tage-Adventisten in Europa (N.-P. Moritzen)	119
<i>Th. van den End</i> , <i>J. A. B. Jongeneel</i> , <i>M. R. Spindler</i> : Indonesische Geloofsbelijdenissen (OSch)	120

<i>Carl Loeliger, Garry Trompf</i> : New Religious Movements in Melanesia (Th. Ahrens)	121
<i>Anselme Titianma Sanon</i> : Das Evangelium verwurzeln (HWH)	121
<i>G. C. Oosthuizen (Hg.)</i> : Religion Alive (H. J. Becken)	122
<i>Adel Theodor Khoury</i> : Islamische Minderheiten in der Diaspora (OSch)	123
<i>Friso Melzer (Hg.)</i> : Karl Heim: Das Heil der Welt (N. P. Moritzen)	123
<i>Michael Klöckner/Udo Tworuschka (Hg.)</i> : Ethik der Religionen - Lehre und Leben (K. Hock)	123
<i>Anton Wessels</i> : De Koran verstaan (K. Hock)	185
<i>Klaus Hock</i> : Der Islam im Spiegel westlicher Theologie (P. Löffler)	185
<i>Katsumi Takizawa</i> : Das Heil im Heute (OSch)	186
<i>Eugen Nunnenmacher</i> : Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad Gentes“ und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren (N. P. Moritzen)	187
<i>Herwig Wagner und Hermann Reiner (Hg.)</i> : The Lutheran Church in Papua New Guinea (N. P. Moritzen)	188
<i>Gernot Fugmann (Hg.)</i> : The Birth of an Indigenous Church (T. Ahrens)	189
<i>Richard Hartwich SVD</i> : Johann Weig: Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923 - 1947 (N. P. Moritzen)	190
<i>Christoph Schomerus</i> : Die Mission - meine Freude (N. P. Moritzen)	190
<i>Hans G. Schönen</i> : Missionare Christi in Australien und Ozeanien - auf Briefmarken (T. Ahrens)	190
<i>Michael Hase/Hilke Schlaeger (Hg.)</i> : Himmel und Erde (OSch)	191
<i>William R. Hutchison</i> : Errand to the World (H.-W. Gensichen)	246
<i>Garry W. Trompf (Hg.)</i> : The Gospel is not Western.	247
<i>John D'Arcy May (Hg.)</i> : Living Theology in Melanesia: A. Reader.	247
<i>Melanesian Journal of Theology</i> . (T. Ahrens).	247
<i>Richard Hartwich SVD</i> : Steyler Missionare in China (N. P. Moritzen)	250
<i>Richard Hartwich SVD</i> : Steyler Missionare in China II. (N. P. Moritzen)	250
<i>Mulago gwa Cikala Mushharhamina (Hg.)</i> : Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube (hwh)	250
<i>Peter Beyerhaus</i> : Theologie als Instrument der Befreiung (hwh)	251
<i>Chancen und Grenzen von Partnerschaftsprogrammen</i> (hwh).	251
<i>Ina Podder-Theising</i> : Hindus heute (F. Huber).	252
<i>J. Berninghausen/B. Kerstan</i> : Die Töchter Kartinis (D. Becker)	253
<i>Emilio Castro</i> : Sent free (hwh).	254

Redaktion der „Zeitschrift für Mission“ Jahrgang 1987

Prof. Dr. N. P. Moritzen (Hauptschriftleiter, Nr. I), Jordanweg 2, D 8520 Erlangen
 Dr. H. W. Huppenbauer (Hauptschriftleiter ab Nr. II, Streiflichter Nr. I), Missionsstraße 21, CH 4003 Basel
 Prof. Dr. K. Blaser (Theologische Stimmen Nr. I, Streiflichter ab Nr. II), Av. Parc de la Rouvraie 28, CH 1018 Lausanne
 Prof. Dr. H. Balz (Theologische Stimmen ab Nr. II), Ostpreußendamm 170 E, D 1000 Berlin 45
 Prof. Dr. O. Schumann (Neue Bücher), Sedanstraße 19, D 2000 Hamburg 13

Namen- und Personenverzeichnis

(Anmerkungen, Buchbesprechungen und Bibliographien sind nicht berücksichtigt)

- Ch. Achebe 221
Dr. Adegbite 225
A. Adebola 219, 220, 227
Th. Adorno 182
N. Adriani 69
Ahn, Byung-Mu 233
C. Altun 115
Ānandamāyia Mā 19
G. H. Anderson 104
K. Appiah-Kubi 207, 223
E. Arns 80
Arumainayagam 88
Ashoka Mehta 86
S. Aurobindo 8
- K. Baago 103
H. Balz 65, 106, 113, 114 f., 174 f., 235 f.
H. Barth 113
K. Barth 229
Bassam Tibi 226
Frei Betto 81, 245
T. N. Beng 137 f.
Ch. Bianchi 183
V. Biber 147 f.
W. Bieder 114 f., 193, 229 f.
W. T. Bigalke 75
J. F. Bill 197, 234, 240
K. Blaser 44, 65, 106, 111, 180 f., 241 f.
K.-E. Bleyler 222, 223
E. Bloch 167
P. Bock 229
J. Böckenhoff 9
R. Bod 87
A. Boesak 43
C. Boff 81
L. Boff 81, 174
M. Bolasco 104
D. Bonhoeffer 244
P. W. Botha 149
S. Boysen 4 f., 9
W. Brandt 155
M. von Brück 1, 12 f.
J. Bugnicourt 161, 162
Buthelezi 240
- C. Calliari 1
- J. Calvin 232
Dom Helder Câmara 177
W. Carey 2
Pedro Casadáliga 80, 81
Fidel Castro 245
F. Chicane 152
Chidānanda 18
Choo, Chai-Yong 105
Chung, Kwun-Moh 229 f.
Chung, Kyung-Yun 233
Th. Christlieb 37
- E. W. Davis 183
P. Demberger 99 f.
M. Demierre 183
P. Dery 213 f.
Dethlefsen 184
D. J. van Dijk 69
C. Dillon-Malone 223
K. Dockhorn 193, 219 f.
J. Dow 204
Draayer 181, 182
U. Duchrow 171
Duvalier 106
- P. Eicher 174
Emmenegger 183
G. Enderle 52
U. Engelbrecht 53
F. A. Escobar 48
M. d'Escoto 79 f.
- H. Feldmann 37
I. K. Fokuo 212 f.
Ford 183
J. D. Frank 203
v. Franz 181
Freeman 224
S. Freud 181
- M. Gandhi 86
B. Geldoff 67
Griffith 182
M. Griffith 27
P. Grosse 1, 4 f., 9
C. Grundmann 1, 36 f.
W. Gubarjew 53

Namen- und Personenverzeichnis

- Gudina Tumsa 239 f.
G. Gutierrez 174 f., 194
- M. Haerberle 109
Hagenmaier 9
H. Halbfas 7
Haraldson 183
Th. Hardy 24
G. Hasselblatt 239
P. Heumann 52
R. Hickey 220
H. Hoeben 225
W. Hollenweger 207, 243
R. Hooker 1, 22 f.
Horkheimer 182
H. Horndasch 28
Hromadka 229
H. W. Huppenbauer 50 f., 65, 129,
193, 194 f.
- B. Idowu 226
A. O. Igenoza 222
R. C. Iletto 104
- E. Jara 108
P. Jenkins 103
T. Jimenez 108
C. G. Jung 181
E. F. Jung 183
Jüngel 173
- I. Kant 173
E. Käsemann 35
S. G. Kibich 221
Kim, Yong-Bock 105, 231, 232, 233
Th. Kobong 69 f.
R. Koch 39
K. Koschorke 103 f.
F. Köster 225, 226
Krishnamurti 181
Bischof Kruse 158
A. C. Kruyt 69
E. Kübler-Ross 182
H. Kuhn 53
Kupfer 182
- J. Lanfry 225
- V. Lanternari 203
Lees 113
H. Linckens 36, 37, 38
A. Lindt 229
H. Q. Loltu 235 f.
A. A. v. d. Loosdrecht 73
M. Loreto Castillo 108
H. Loth 203
Lugard 224
H. Lutschewitz 1, 28 f.
- U. Mäder 160 f.
J. Mambu 28
M. Mananzan 104
H. J. Margull 207
K. Marti 130
M. Martinez 108
K. Marx 45
M. Mattmüller 229
A. Mayer 36, 37
Menck 161
V. Mertens 225
Min, Kyoung-Bae 105
D. Mieth 172
Montesinos 81
Moody 182
A. Mookenthottam 87
N. P. Moritzen 1, 2 f., 44, 65, 193, 211 f.
Muktananda 9 f., 18
P. Mulenga 204 f.
G. F. Müller 38
Th. Müller-Krüger 69
A. K. Mundadan 87
A. M. Mundadan 104
K. Munsel 32
- C. F. Beyers Naudé 53, 153
Netherton-Shiffirim 183
K. Nkrumah 198
R. de Nobili 88
- Obando y Bravo 83
Orban 181
S. G. A. Oseovo-Onibere 223
Osis 183
Ostertag 181
M. O'Toole 9

Namen- und Personenverzeichnis

- R. Otto 95
Overbeck 242
- P. Parker 38
T. Parson 204
A. Pérez Esquivel 81
M. Pettenkofer 38
T. V. Philip 103
Pinochet 106
J. Pobee 115, 227
Pong Tiko 75, 76
J. Prasad Pinto 89
H. J. Prien 103
Pyun, Sun-Hwan 231, 232, 233
- J. Quack 113 f.
J. Quandt 154 f.
- Radha 181, 182
L. Ragaz 193, 229 f.
Ram Manohar Lohia 86
Ramana Maharshi 18
R. Reagan 79
O. Reck 53
R. Renfer 66 f.
P. Richard 79 f.
J. Richter 40
P. Riceur 173
W. C. Röntgen 39
A. A. Roest Crolius 88
Rosenberg 181
G. Rosenkranz 65, 94 f.
J. Rossel 116
W. Ruf 162
- Salifu Musaffi 193, 211 f.
B. Salinas 108
Sam Babs Mala 224
Sandino 83
Sanikara 15
L. Sanneh 222
G. A. Sappor 198, 199
S. B. Sarungano 71
J. Sayer 174 f.
H. R. Schär 129, 132 f., 146, 153, 159,
167, 171, 172 f.
Altbischof Scharf 158
- D. Schellong 172
R. Scheuermeier 168 f.
Schmidlin 36
K. O. Schmidt 182
F. Schönberg 221
J. N. Schuhmacher 104
O. Schumann 65, 91 f., 142, 164 f.
M. Schuster 114 f.
A. Schweitzer 41
Th. Seiterich 174
I. P. Semmelweis 38
C. Seng 220
Shultz 111
R. Siebert 142 f.
T. B. Simatupang 99
D. Sölle 53, 54
Song, Kee-Deuk 233
T. R. de Souza 104
Ch. Staewen 221
R. S. Sugirtharajah 44 f.
Suh, Nam-Dong 232, 233
Suharto 101
B. G. C. Sundkler 200
D. T. Suzuki 93
- R. Tagore 86
M. Th. Thangaraj 85 f.
J. Thekkedath 87
Mutter Theresa 44
M. M. Thomas 86
P. Tillich 206
A. Toynbee 30
- W. Ustorf 193, 198 f.
Ch. Ukachukwu Manus 221
- J. Vaughan 113 f.
H. v. d. Veen 69
P. Vega 83
R. Virchow 38
- Wambach 183
Weidelenner 182
P. Welten 130 f.
S. Wenger 221
R. Wente-Lukas 113
Wilber 181
Windsor 182

Sachregister

- Apartheidspolitik 147 f.
Arme 174, 175, 220
Ärztliche Mission 36 f.
Asyl 145, Hexenasyl 211 f.
Asylant 130, 154
Äthiopien 235 f.
- Berlin 154 f.
- CAN 224, 225
CARE 219
Chile 106 f., 196 f.
Crossroads 149
- Dialogzentrum Aarhus 4, 9
- Ethnologie und Mission 113 f.
Evangelische Auflehnung 79 f.
Evangelische Religionskunde 11, 91 f., 94 f.
Evangelistenmission 28 f.
Evangelium und Kultur 85 f.
- Flüchtlinge 129-173
(Themenheft), 151, 154
Fremder 164 f.
- Gambaga Outcast Projekt 211 f.
Ghana 198 f., 211 f.
Großbritannien 22 f.
Guru 1, 12 f.
- Haiti 111 f.
Heilen 198 f.
Hexenasyl 211 f.
Hexerei 211 f.
Hugenotten 130, 154
- Indien 1, 4 f., 12 f., 22 f., 44 f., 85 f., 103
Indonesien 69 f., 99 f., 104, 142 f.
Inkulturation 88 f.
Islam 219, 224 f.
- Jugend des Westens in Indien 4 f.
- Kairo 50, 153
- Kamerun 137 f.
Kirchen, überseeische: Ev. Luth. Kirche von Papua Neuguinea 28 f., Torajakirche 69 f., Unabhängige Afrikanische Kirchen: s. UAK
Kirchengeschichtsschreibung (asiat.) 103 f.
Konferenzen: AACC 1978 Senegal:225, IAMS 1985 Harare: 229 f.
Konsultation: Tübingen 1964: 37, 42
Korea 105, 109 f., 229 f.
Kreuzweg 83
- Landflucht 137 f.
Lateinamerika 79 f., 174 f.
Lesotho 150 f.
- Migration 129-173 (Themenheft), 132 f.
Mission und Ethnologie 113 f.
Mosambik 150 f.
Multikulturelle Gesellschaft 134 f.
Mutumwa-Kirche 204 f.
- Nicaragua 79 f.
Nigeria 113 f., 219 f.
- Oromo 235 f.
- Pancasila 99 f.
Papua-Neuguinea 28 f.
Philippinen 104
Pluralismus 1
- Reiche 176, 194 f.
Reisen 180 f.
- El Salvador 48, 183 f.
Sambia 204 f.
Schweiz 50 f., 177
Schweizerhalle 50 f.
Schweizerische Evangelische Synode 244
Südafrika 50, 147 f.
Sulawesi 69 f., 101

Sachregister

TAR (traditionale afrikanische
Religionen) 219, 220 f.
Theologie der Befreiung 174 f.
Torajakirche 69 f.
Tourismus 22, 27, 160 f.
Transmigration 142 f.
Tschernobyl 50 f.

UAK (Unabhängige Afrikanische Kirchen)
193, 198 f., 219, 222 f.
UdSSR 53
Umsiedlung 142 f., 147 f.

Wanderarbeiter 150

Zwangsumsiedlungen 147 f.

Zum Verständnis des Guru

Gurus aus verschiedenen asiatischen Religionen bieten in Europa und Amerika spirituelle Lehren und Übungswege an, die ursprünglich in einem ganz anderen sozio-kulturellen Kontext über Jahrtausende gewachsen sind. Das Guru-Ideal selbst ist verwurzelt in und bezogen auf eine kulturelle Situation, die von der europäischen am Ende des 20. Jahrhunderts verschieden ist. Um das Phänomen der „Inkulturation“ der indischen Gurus im Westen verstehen zu können, muß man zuerst den sozio-religiösen Hintergrund des Guru in Indien möglichst deutlich wahrnehmen. Die folgenden Überlegungen dienen diesem Zweck.

I

Der Guru im indischen sozialen Kontext

Alle Kulturen kennen den Durchgang des Individuums wie ganzer Gruppen durch Riten, die dem Lebenszyklus entsprechen und den Menschen mit der göttlichen oder transzendenten Sphäre in jeweils kritischen Lebenssituationen in Verbindung bringen wollen. Bei diesen *rites de passage* handelt es sich um kultische Handlungen, die vor allem der *Reinigung* und *Unterweisung* des Betreffenden dienen. Man spricht von *Initiation*, wenn damit »eine radikale Veränderung des religiösen und sozialen Status«¹ verbunden ist. Diese Initiationen sind neben der Meditationsschulung in den Upanişaden der Boden für die Entwicklung des Guru-Ideals in Indien.

1. Seit der vedischen Zeit kennt man Initiationen in Indien. Wir wollen exemplarisch drei verschiedene Initiationstypen herausgreifen, die zu den Funktionen und dem Verständnis des Guru beigetragen haben.

- a) Für alle Hochkastigen (gelegentlich auch Nicht-Brahmanen) ist der *upanayana*-Ritus ein entscheidender Einschnitt im Leben. Durch ihn wird der Initiand der transzendenten Wirklichkeit und ihrer heilenden Kräfte teilhaftig. Der Guru führt dabei den Schüler zu sich selbst, indem er ihn über sich selbst hinauszublicken lehrt: das wahre Selbst, die Verankerung des Menschen im göttlichen Grund wird rituell dargestellt. Der Initiation geht Unterweisung in bestimmten Riten, Texten und ihrer Interpretation voraus. Der Knabe erhält die heilige Schnur und wird damit eingeführt in die Kaste der Brahmanen. Der transzendente Bezug verbürgt also gleichzeitig die *soziale* Bindung an eine bestimmte Gesellschaftsschicht, und dies ist der lebensbestimmende Akzent der Zeremonie. Von seiten des Initianden sind Gelübde der Reinheit, Wahrhaftigkeit und Selbstbeherrschung abzulegen, die dem Ethos der sozialen Gruppe entsprechen sowie Teilhabe an der transzen-

denen Wirklichkeit ermöglichen bzw. ihr Ausdruck verleihen. Nur die Einheit beider Aspekte läßt den Ritus verständlich und damit die Funktion des Guru einsichtig werden. Indem der Schüler das Gāyatrī-Mantra (Ṛg Veda 3,62,10)² erhält, wird er fähig, die Gottesverehrung (*pūjā*) im Haus zu vollziehen, d. h. er wird nun zum Mitträger der kultischen Gemeinschaft. Der Guru hat die Sukzession, die der heiligen Ordnung der kultisch-sozialen Gruppe entspricht, an den Schüler weitergegeben, wodurch die kosmische Ordnung in der Zeit aufrechterhalten wird.

Wir können zusammenfassend die vier wichtigsten Elemente benennen, die mit dem *upanayana*-Ritus verbunden sind:

- die Rezitation des Gāyatrī-Mantra
- der tägliche Vollzug des Ritus, der die Kaste konstituiert
- das vedische Schriftstudium
- das Wissen und die Praxis der Verpflichtung, die der einzelne gegenüber der Kaste wie der kosmischen Ordnung hat (*svadharma*).

b) Von diesem kultisch zentrierten Ritus ist die tantrische *dikṣā* zu unterscheiden. Der Begriff ist von der Wurzel *dakṣ* = fähig, geeignet sein, abgeleitet. Nach der tantrischen Anschauung, die vor allem auf nicht-indogermanische Substrate zurückgeht, verfügt der Mensch im feinstofflichen psycho-physischen System über Kräfte, die erweckt werden können (*kuṇḍalinī*). Wer diese Energien aktiviert hat, kann sie durch Kraftübertragung bei anderen ebenfalls erwecken. Der Guru vollzieht in der *dikṣā* diese Kraftübertragung und ermöglicht damit dem Schüler einen direkten Zugang zu einer psychisch-spirituellen Wirklichkeitserfahrung, wie sie normalerweise nicht möglich ist. Im Śāktismus und im Śaivismus ist die *dikṣā* immer mit dieser Kraftübertragung (*śaktipat*) verbunden.

c) Die Konsekration des Königs (*rājasūja*) ist eine andere Form der Initiation, durch die der Herrscher mit überweltlichen numinosen Kräften verbunden wird. Der Guru, der die Königssalbung (*abhiṣeka*) vollzieht, überträgt aber nicht direkt numinose Kräfte wie bei *śaktipat*, sondern vergegenwärtigt im Ritus die transzendenten Mächte, die dem König und seiner Herrschaft Kraft verleihen sollen.

Allen drei Initiationstypen sind zwei Merkmale gemeinsam:

- sie vermitteln göttliches Wissen (*divyam jñānam*)
- sie lassen am göttlichen Wesen teilhaben (*divyabhāvam*)

Die Volksetymologie für den Begriff *dikṣā*, die in Indien häufig zitiert wird, stellt die Initiationspraxis in den Zusammenhang der *karma*-Lehre und verbindet sie mit dem Guru-Ideal auf andere Weise: *dikṣā* wird von den Wurzeln *dā* = geben und *kṣi* = zerstören, hergeleitet, wobei das Geben auf die Gabe des Göttlichen hinweist, die Zerstörung aber die Vernichtung der karmischen Verunreinigung (*kleśa*) bezeichnet. Der *Gu* – *ru* wird dann – wieder volksetymologisch gedeutet – als „Zerstörer von Dunkelheit (Unwissenheit)“ angesehen.

Besonders bei den Initiationstypen (a) und (c) ist die unauflöslche Verbindung zum

hinduistischen Ritus und der mehr oder minder geschlossenen sozialen Gruppe, die durch den Ritus konstituiert wird, deutlich.

2. Die andere Wurzel für Stellung und Funktion des Guru in der indischen Gesellschaft ist die Meditationstradition der Upanisaden, die sich bereits bei den vedischen Sehern (*ṛṣi*) abzeichnet. Der *ṛṣi* ist der Prototyp des späteren Guru. Ihn zeichnen im wesentlichen folgende Merkmale aus:

- er *belehrt* und führt die Menschen zu heilswirkender Einsicht (*jñāna*),
- er ist selbst voller Geistkraft, indem er die heilswirkende Erfahrung gemacht hat (er ist *jñāni*),
- er kann die Erfahrung (*anubhava*) auf andere übertragen (*śaktipat*) und ist als Guru (vgl. Initiationstyp b) Repräsentant Gottes.

Besonders im Śaivismus ist die Vorstellung verbreitet, daß die göttliche Gnade (*prasada*) durch den Guru hindurchgeht und sich so den Menschen vermittelt. Der Guru wird auf diese Weise immer mehr vergöttlicht, er wird Gott in menschlicher Form, bis beide gar miteinander identifiziert werden können. Im Advaita Vedānta hingegen spiegelt der Guru nur das wahre Selbst des Schülers – beide sind im *ātman* nicht-verschieden. Dies ist nur möglich, wenn der Spiegel (der Guru) makellos rein ist. Nicht zu esoterischem Wissen führt der Guru, sondern er hilft dem Schüler, sein eigenes wahres Selbst (*ātman*) zu erkennen. Der Guru überträgt nicht seine Kräfte, sondern er legt die wahre Natur des Schülers frei. Der *eigentliche* Guru ist somit in den theistischen Systemen (wie Śaivismus) Gott bzw. der Herr (*īśvara*) selbst, im Advaita Vedānta ist es das wahre Selbst (*ātman*) in jedem Menschen, das allerdings mit dem Absoluten (*brahman*) identisch ist.

II

Die Rolle des Guru

Die letzten Bemerkungen haben bereits deutlich gemacht, daß es beim Guru-Ideal um ein spezifisches Verhältnis zwischen Lehrer (*guru*, *ācārya*) und Schüler (*śiṣya*, *cela*) geht, das im sozialen Kontext des indischen Gesellschaftssystems interpretiert und verstanden werden muß.

Der Hinduismus gründet sich auf ein Corpus heiliger Texte, die, so glaubt man, unfehlbaren göttlichen Ursprungs und anfangslos sind. Diese Texte heißen *śruti*, das Geoffenbarte und Gehörte. Daran schließt sich die Tradition (*smṛti*) an. Der Unterschied zwischen beiden ist nicht so sehr der Autoritätsgrad, den alle diese Texte haben, sondern die Reichweite. Śruti-Texte sind für den ganzen Hinduismus verbindlich, während *smṛti*-Texte oft nur für eine bestimmte Untergruppe des Hinduismus unbedingt gelten. Der Guru hat die Aufgabe, diese Tradition unverfälscht weiterzugeben. Dies ist umso wichtiger, da die heilige Tradition teilweise geheim war, und zwar entweder in Inhalt oder Tradierungsform. Die Wieder- und

Weitergabe des heilswirkenden Wissens geschieht im oben beschriebenen Ritus. Inhalt und Verwirklichung des Wissens sind eins. So erzählt die buddhistische *Vinaya*-Literatur eine Geschichte, in der ein Mönch in den Schriften las, man dürfe nicht auf dem Fell eines Tieres sitzen. Sofort zog der Mönch das Fell, auf dem er saß, unter seinem Gesäß weg und setzte sich auf den kalten Steinboden. Im nächsten Satz las er, daß der Gebrauch eines Felles bei extremer Kälte doch gestattet sei. Sofort legte er das Fell wieder auf seinen Sitz und studierte weiter.

Der Guru vollzieht, wie berichtet, die *upanayana*-Riten, und er behält nicht selten den Schüler in seinem Haushalt. Dort übernimmt der Schüler auch häusliche Pflichten, er gehört zur Familie des Guru (*gurukula*). Das Guru-Schüler-Verhältnis entspricht somit ganz und gar dem Vater-Sohn-Verhältnis. Deshalb haben einige Initiationszeremonien, die den Schüler in ein enges Vertrauensverhältnis mit dem Guru bringen, große Ähnlichkeiten mit dem Hochzeitszeremoniell.

Andere Gurus unterrichten zeitweise oder auch über lange Zeiträume hinweg am Königshof, wie auch von *Śaṅkara* berichtet wird. Wieder andere bewohnen einen Ashram, um den sich mehrere Familien scharen. Der Guru betreut diese Familien oft über Generationen hinweg, er initiiert die Söhne und gibt seelsorgerlichen Rat. Ist er als besonders weise bekannt, halten ihm Familien auch aus der Ferne die Treue. Gemeinschaften, die sich um solche charismatischen Gestalten scharen, sind meist kastenüberschreitend. Im heutigen Indien ist dieser Typus weit verbreitet.

In jedem Fall also ist der Guru Beispiel und Vorbild, und zwar in bezug auf Lebenswandel, Wissen und Yogapraxis.³

Von seiten des Schülers wird in der *guru-śiṣya*-Beziehung vor allem Vertrauen (*śraddhā*) in zweifacher Hinsicht erwartet:

a) Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Person des Guru und b) Vertrauen in die Wahrheit seiner Lehre. Seit etwa 100 v. Chr. kommt ein drittes Element hinzu, nämlich c) Liebe (*bhakti*) für die von dem Lehrer verehrte Gottheit. Der Lehrer gilt dann als Manifestation dieser Gottheit. So wie man die Gottheit verehrt, muß man darum auch den Guru verehren.⁴ In einem Vers, der *Śaṅkara* zugeschrieben wird, heißt es: »Der Guru ist Viṣṇu, der Guru ist Śiva, der Guru ist Brahman selbst, es gibt keinen *deva* denn den Guru.«

Offensichtlich hat diese Identifikation des Guru mit der Gottheit auch zu Schwierigkeiten und Mißbrauch geführt, den bereits klassische Texte einzudämmen versuchen. So heißt es, daß der Guru nicht per se und zu aller Zeit als Gott betrachtet werden dürfe, sondern nur dann und insofern er die heilsnotwendige *dikṣā* vermittelt.⁵ Seine herausgehobene Stellung ist nicht habitus, sondern an die spezifische Funktion gekoppelt. Man könnte von einem sakramentalen Verständnis seines Amtes sprechen, wobei in Indien allerdings nie abgrenzend zwischen Wesen und Funktion der Person unterschieden wurde, wenn es sich um den Guru handelt, weil dieser ja durch die einzigartige geistige Erfahrung (*jñāna*) ausgezeichnet ist, die sein im Göttlichen gründendes Wesen aktualisiert. Der Gott erscheint, so fast durchgängig in

den Tantras, in menschlicher Form, und der Körper eines Guru ist wie die Ikone oder ein *yantra* der Gottheit.

Der Schüler hat die Aufgabe, den Guru seiner Wahl genau zu prüfen, er muß also erkennen, ob der Guru echt ist. Dafür gibt es intellektuelle Kriterien, Kriterien der Meditationspraxis und solche des allgemeinen sozialen Verhaltens. Die klassischen Texte geben vor allem folgende Merkmale an, die einen echten Guru auszeichnen:⁶

a) *intellektuelle:*

- er muß viele Schriften (Tantras) kennen
- er muß in der Lage sein, Zweifel aufzulösen
- er muß alle Wissenschaften (*śāstra*) beherrschen
- er muß den Veda und seine Bedeutung kennen

b) *Kriterien der Meditationspraxis:*

- er muß die Yogapraxis durch eigene unablässige Übung beherrschen
- er muß an das Herz Gottes rühren
- er muß völlig im Geist des Göttlichen versunken sein (*adhyātmavyākula*)

c) *Kriterien des allgemeinen Verhaltens:*

- er muß den Schülern gegenüber freundlich sein
- er darf spirituelle Lehren nicht verkaufen oder Geld nehmen
- er muß zwischen geeigneten und ungeeigneten Schülern unterscheiden können
- er muß einen untadligen Lebenswandel führen.

Zu den wichtigsten Aufgaben des Guru gehört die direkte Führung des Schülers in der Meditation. Dies kann er nur, wenn er den Weg selbst gegangen ist und die Gefahren der Selbsttäuschung und geistigen Verwirklichung kennt. Er muß fähig sein, »die Geister zu unterscheiden«.

Wir können hier nicht im einzelnen verschiedene Meditationswege vorstellen, um die Aufgaben zu beschreiben, die dem Guru jeweils bei der konkreten Seelenführung zukommen. Verschiedene Meditationsmethoden sind unterschiedlich, und infolgedessen wird auch die Rolle des Guru jeweils differenziert zu beschreiben sein. Allgemein gelten die »Zehn Vorschriften der Gurus« im tibetischen Yoga, die in ähnlicher Weise auch für den Yoga des *Patañjali* sowie die Meditationspraxis im Vedānta zutreffen.⁷ Danach muß der Guru zehn Probleme beachten, die bei der spirituellen Übung auftreten können, nämlich

1. Der Wunsch kann für Glauben gehalten werden.
2. Besitzergreifende Liebe kann mit Wohlwollen und Mitgefühl verwechselt werden.
3. Ein Aussetzen der Gedankenströme kann die Ruhe des unendlichen Geistes vortäuschen, die das wahre Ziel ist.
4. Sinnliche Wahrnehmungen (oder Erscheinungen) können für Offenbarungen der Einen Wirklichkeit (oder für ein vorübergehendes Aufleuchten derselben) gehalten werden.

5. Ein vorübergehendes Aufleuchten der Einen Wirklichkeit kann für vollkommene Seinsverwirklichung gehalten werden.
6. Solche, die Religion äußerlich bekennen, nicht aber ihr gemäß leben, können für wahrhaft Gläubige gehalten werden.
7. Sklaven ihrer Leidenschaften können sich als Meister des Yoga ausgeben, die sich von allen konventionellen Gesetzen befreit haben.
8. Handlungen aus eigenem Interesse können irrtümlich für selbstlos angesehen werden.
9. Betrügerische Methoden können fälschlich für klug erachtet werden.
10. Scharlatane können für Weise gehalten werden.

Damit sind Maßstäbe gesetzt, an denen der Guru die geistige Entwicklung des Schülers und der Schüler die Authentizität des Guru zu messen hat. Kritische Analysen, Verweis auf die heiligen Schriften und die Verifikation der meditativen Erfahrung ergeben ein Netz von hermeneutischen Kriterien, die in jeder konkreten Situation angewendet werden müssen.

Ein schwieriges Problem beim Verständnis des Guru ist der Anspruch seiner »Göttlichkeit«. Für Abendländer ist dies meist der eigentliche Stein des Anstoßes, wobei aber berücksichtigt werden muß, daß der christliche Begriff von Gott und die hinduistische Vorstellung von Göttlichkeit durchaus verschieden sind. Unter drei Aspekten soll die Göttlichkeit des indischen Guru kurz erläutert werden.

- a) Wenn der Guru beansprucht, er sei Gott, ist zu fragen, wer das Subjekt dieses Anspruchs ist. Einer der großen Aussprüche der vedantischen Tradition (*mahāvākyani*) ist der Satz *ahamim brahmāsmi*, ich bin *brahman*. Wer ist aber dieses Ich, das den Satz spricht? Es ist nicht das empirische Ich (*ahamimkāra*) des Oberflächenbewußtseins, der ichhaften Wünsche und egozentrischen Antriebe, sondern es ist das tiefe Selbst (*ātman*), das wahre Wesen des Menschen, das mit dem Absoluten eins ist. Der Satz müßte also im Sinne der vedantischen Lehre als *ātman brahmāsti*, *ātman* ist *brahman*, interpretiert werden. Und tatsächlich heißt der große Satz der Maṇḍukya-Upaniṣad *ayam ātmā brahman*, dieser *ātman* ist *brahman*. Wenn sich also ein Guru auf diesen Satz beruft, ist gerade nicht seine empirische Erscheinung gemeint, sondern der verborgene Wesensgrund, der allerdings durch die Erscheinung hindurch als der »innere Lenker« (*antaryāmin*) alle psycho-physischen und mentalen Vorgänge bestimmt. Ein inflationäres Ich, das leider viele Pseudo-Gurus zur Schau stellen, ist sicheres Anzeichen dafür, daß es sich – im Sinne der indischen Tradition – nicht um einen echten und geistig erwachten Guru handelt.
- b) Es ist einer der wichtigsten Grundsätze der gesamten indischen Tradition, daß meditative Übung den Menschen real verändert. »Wie einer handelt und wie einer geht, so wird er.«⁸ Womit man sich identifiziert, dazu wird man. »Ein Mensch wird so wie jene, mit denen er spricht, denen er dient, denen er gleich tun möchte«, heißt es im Mahābhārata.⁹ Was schon im alltäglichen Leben gilt, wird verstärkt

durch die Konzentration und Bündelung aller Bewußtseinskräfte auf ein Objekt, wie man es in der Meditation praktiziert. Wer also Gott meditiert, wird von göttlichen Eigenschaften überformt. Ob er mit Gott identisch wird oder vom Göttlichen überformt wird, ist auch in Indien Gegenstand des Disputs.

»Es ist . . . darauf hinzuweisen, daß die Upaniṣaden nicht behaupten, daß einer, der eine bestimmte Gottheit meditiert, im gegenständlichen Sinn zu dieser Gottheit wird. Er wird ihr gleich oder ähnlich, innert ihre Attribute und lebt aus ihrem Wesen. Er imitiert sie vollkommen durch totale Identifikation. Dies hat dann auch für den zu gelten, der das *brahman* in seinem *saguṇa*-Aspekt meditiert. Er gelangt zu (*apyeti*) dem *brahman*, wird *brahman*-gestaltig, und doch bleibt – *saguṇa* gesprochen – eine bestimmte Differenz zweier Subjekte, die personal aufeinander bezogen sind.«¹⁰

- c) Ist Meditation, zu der ein Guru anleitet, Selbstanstrengung oder Gnade? In dieser Frage gibt es erhebliche Mißverständnisse, und wir können hier nicht in die Diskussion eintreten.¹¹ Es sei nur darauf hingewiesen, daß *śaktipat* immer als gnadenhaftes Ergriffenwerden erlebt und gedeutet wird. Ferner ist Demut ein entscheidender Maßstab in den Upaniṣaden. Ein berühmter Spruch, der gleich in zwei der wichtigsten Upaniṣaden an herausragender Stelle erscheint, lautet:¹²

„Der Ātman wird nicht erlangt durch Belehrung, durch den Verstand, noch durch viel Schriftgelehrtheit. Nur wen Er erwählt, von dem wird Er erlangt, diesem offenbart der Ātman sein eigenes Wesen.“

Der echte Guru versteht sich als Kanal des Göttlichen, auch dann, wenn er seinen Wesensgrund letztlich mit dem Göttlichen identifiziert. »Öffnet man einen Wasserhahn, wird sich der Eimer schnell mit Wasser füllen. Man hat dafür nicht dem Wasserhahn zu danken, sondern dem Wasserwerk. Schaltet man alle Lampen und Ventilatoren ein, können diese doch nichts für sich selbst beanspruchen, sondern wir müssen dem Elektrizitätswerk danken. Die einzige Tugend des Ventilators, der Lampe oder des Wasserhahns ist die, daß sie die Verbindung mit dem Wasser- oder Elektrizitätswerk aufrechterhalten.«¹³ Dies ist der Vergleich den Swami Chidānanda gebraucht, um das Verhältnis von göttlicher Quelle und menschlichem Guru, der die Verbindung mit Gott aufrechterhält, zu erläutern.

Guru wird man entweder dadurch, daß man sich einem langen Training durch einen anderen Guru unterzogen hat, oder dadurch, daß sich spontan eine Anhängerschaft um einen Erleuchteten versammelt, Hütten baut und so allmählich ein Ashram entsteht. Beide Faktoren schließen einander nicht aus. Ein Spontan-Erleuchteter wie z. B. Ramana Maharshi konnte eine große Anzahl von Menschen um sich versammeln, erst später wurde sein Ashram Institution. Andere wie z. B. Swami Muktānanda haben viele Jahre der Schülerschaft hinter sich gebracht, bevor sie sich niederlassen und ebenfalls allmählich eine Anhängerschaft entsteht. Manche wie-

derum ziehen singend und lehrend durch das Land, es sind die Wanderasketen (*sannyāsin*) wie z. B. Ānandamāyia Mā.

Im heutigen Indien kann man vielleicht drei Typen von Gurus unterscheiden, wobei eine soziologische Analyse vermutlich noch detailliertere Differenzierungen erbringen könnte:

- Gurus, die völlig im Verborgenen leben und in traditioneller Weise Familien seelsorgerlich beraten, oft selbst ein Familienleben führen und in jeder Weise authentisch zu sein bemüht sind,
- Wundertäter, die psychische Kräfte (*siddhi*) benutzen, um eine große Anhängerschaft um sich zu scharen, die in die Medien gehen, gelegentlich auch sozial engagiert sind, nicht selten aber durch Geld und Ruhm korrumpiert werden,
- Gurus, die oft aus säkularen Berufen kommen und eine Verbindung der traditionellen hinduistischen Ideale mit der Herausforderung der Moderne anstreben, die lehnen, damit im indischen Säkularisierungsprozeß die Kenntnis der geistigen Tradition nicht untergeht.

III

Gurus im Westen

Wir wollen hier nur einige Momente nennen, die dazu geführt haben, daß die ganz und gar in der hinduistischen Gesellschaft verankerten Gurus eine beträchtliche Anhängerschaft in Ländern finden, die vormals geschlossen christlich gewesen sind.

Zu aller erst sind es die *spirituellen Methoden* zu gezieltem Bewußtseinstaining, die in Europa weitgehend fehlen. Die mystische Tradition ist in der Neuzeit fast völlig verschüttet worden, und wo sie noch lebendig ist, erreicht sie doch kaum eine methodische Geschlossenheit, die es dem im Alltagsleben stehenden Menschen erlaubt, in der Meditation Fortschritte zu machen und zu tieferen mystischen Erfahrungen zu kommen. Wir wollen hier nicht den Begriff der »mystischen Erfahrung« präzisieren, und deshalb sei er vage gebraucht, damit er das ganze Feld von Bewußtseinsphänomenen erfassen kann, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen.

Weiterhin fehlt es an *Identifikationsfiguren*, die geistige Ausstrahlung haben und aus innerer Autorität leben. Die traditionelle Vaterfigur ist durch die sozialen Entwicklungen diskreditiert, Ersatzidole (in der Reklame, Sportler usw.) betreffen nur die Oberfläche psychischen Identitätsbedürfnisses. Der autonome Mensch ist eine Fiktion, und deshalb sucht man sich Leitbilder, wo sie sich anbieten.

In einer zunehmend unübersichtlichen Gesellschaft sucht man nach *Gemeinschaft*, denn die Primärbeziehungen in der Familie sind schwächer geworden, was mit Migration, Modernisierung usw. zusammenhängt. Institutionalisierte Gemeinschaften (wie z. B. die Kirchen) bieten zu wenig *erlebte* Gemeinschaft, und deshalb sind

kleinere Gruppen, die auf freiwilligen und durch Sympathie bestimmten Beziehungen beruhen, sehr wichtig. Es kommt hinzu, daß gemeinsame Ideale, die man als neu empfindet, diesen Gruppen Wertorientierung vermitteln, die die Frustrationen in einer Massengesellschaft auffängt.

Ein weiteres Merkmal für die Attraktivität indischer Religionen und ihrer Gurus ist die *scheinbar* undogmatische *Spontaneität*, mit der die Gurus auftreten. Wir haben oben gezeigt, daß das Guru-Ideal in einem festen sozialen Zusammenhang verwurzelt ist. Diese durchaus auch starren Sozialstrukturen geben den hinduistischen sozialen und religiösen Gruppen Kohärenz. In den Glaubenslehren und -praktiken ist hingegen ein weitaus größerer Pluralismus möglich, als dies in der europäischen Geschichte bisher der Fall war.

Ein weiterer Grund für die Anziehungskraft vor allem des Vedānta ist dessen *konfliktfreies Verhältnis zu den Naturwissenschaften*. Einen Fall Galilei kann es in diesem System nicht geben, und die neuen Entwicklungen in den Naturwissenschaften scheinen eher alte asiatisch-mystische Intuitionen zu bestätigen.

Ferner ist zu bemerken, daß die *Exotik* des Fremden, die emotionale Gestimmtheit der *bhakti*-Richtungen etwa, ein wichtiger Faktor dafür ist, daß viele Menschen im Westen eine einseitige Rationalität, die durch die Entwicklung seit der Aufklärung kulturbestimmend geworden ist, mittels der Hinwendung zu indischen Religionsformen überwinden zu können meinen.

Als letzter Faktor sei noch angeführt, daß ein echter Guru in der Tat eine *Persönlichkeit* ist, deren authentische Ausstrahlung meist ihresgleichen nicht findet. Er gestattet dem einzelnen größte Freiheit auf dem je eigenen Weg, ja er entwickelt diese Freiheit überhaupt erst.

Eines der größten Probleme ist dies, daß die indischen Gurus in Europa in einem sozialen Kontext agieren, der nicht der ihre ist und den sie oft nicht durchschauen. Sie werden nicht selten ausgenutzt, manipuliert – und verraten dann nicht selten die eigenen Ideale, obwohl sie mit authentischer Gesinnung gekommen waren. Es fehlt das sozio-kulturelle Milieu, das den Guru in einen bestimmten Kontext einbindet, der ihm auch das notwendige Korrektiv bietet. In Indien wird der Guru viel funktionaler betrachtet, wie wir oben gesehen hatten, und das hilft ihm, seinen Anspruch tatsächlich zu leben und authentisch zu bleiben. In Europa ist die kritiklose und oft uninformierte Gefolgschaft ein Rahmen, in dem der Guru nur dann geistvoll zu wirken vermag, wenn er allen Projektionen, die auf ihn aufgetragen werden, standhalten kann. Er muß dazu ein ganz außergewöhnlicher Mensch sein. In Indien hilft ihm der Ritus, der die gesamte Gesellschaft in bestimmter und unumstößlicher Ordnung zusammenhält. In Europa fehlt dieses Moment, und das Resultat kann eine gefährliche Ich-Inflation sein, die eben Produkt der Erwartungen der Schüler ist. Er kann den Schüler kaum prüfen, weil er dessen Hintergrund nicht kennt. Genau diese Prüfung, so hatten wir gesehen, ist aber eine der wichtigsten Aufgaben des Guru, bevor er einen Schüler annimmt.

Einzelne Gurus bilden sektenhafte Gemeinschaften, weil es keinen übergreifenden Rahmen gibt, der die Gruppen jeweils integrieren und korrigieren könnte, wie das im Hinduismus selbstverständlich der Fall ist. Die einzelnen Gruppen werden somit nicht selten aus dem sozialen Gesamtgefüge herausgerissen, was in Indien durchaus nicht der Fall ist. Es gibt kaum Maßstäbe, nach denen sich der Guru orientieren kann, und es gibt selten die nötige Kenntnis des Hinduismus auf seiten der Schüler, die Voraussetzung dafür ist, daß derjenige, der sich auf einen Übungsweg begeben hat, weiß, was von ihm erwartet wird. Resultat ist dann ein konsumorientierter »geistiger« Wettbewerb, der die Voraussetzung jeder Meditationsübung – lautere Motivation der Ich-LoSIGkeit – ins Gegenteil verkehrt hat. Sollen also Möglichkeiten gefunden werden, eine Inkulturation dessen, was indische Gurus im Westen anbieten, zu versuchen, wird vor allem nach den sozialen Zusammenhängen und Kriterien zu fragen sein, die sich in Indien über Jahrtausende herausgebildet haben, die aber in Europa anders sind. Eine wichtige Teilfrage ist die, wie sowohl die Extreme des westlichen Individualismus als auch die des Kollektivismus durch erlebte Gemeinschaft vermieden werden können. Das Bewußtseinstaining durch Meditation könnte in diesem Zusammenhang eine Aufgabe erfüllen.

Anmerkungen:

¹ M. Eliade, Art. Initiation, in: RGG³ Bd. 3, 751.

² *tat savitur varenyām bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo nah pracodayāt* (Wir meditieren über den herrlichen Glanz des göttlichen Lebensspenders. Möge er selbst unseren Geist erleuchten.)

³ Vgl. die Beispiele in der Mundaka und Maitrī Upanisad.

⁴ *yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau* –Śvetāśvatara Upanisad 6,23)

⁵ Tantrajatantra 1,38

⁶ Vgl. S. Gupta/D. J. Hoens/T. Gondriaan, Hindu Tantrism, Handbuch der Orientalistik, 2. Abt. 4/2, Brill: Leiden-Köln 1979, 74 ff.

⁷ M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, Chr. Kaiser: München 1986, 165 f.

⁸ *yathākāri yathācāri tathā bhavati* (Bṛhadāraṇyaka Upanisad 4, 4,5).

⁹ Mahābhārata 5, 36, 13.

¹⁰ M. v. Brück, Einheit aaO, 39, mit Hinweisen auf Literatur.

¹¹ v. Brück, Einheit aaO, 235 ff.

¹² Katha Upanisad, 2, 23; Mundaka Upanisad 3,2,3.

¹³ Swami Chidānanda, Emerging Consciousness, in: Emerging Consciousness for a New Humankind (ed. by M. v. Brück), Asian Trading Corp.: Bangalore 1986, 21 f.