
Die Redaktion

In seinen Pensées macht Pascal eine Bemerkung, die geeignet ist, die Quelle der Gottesidee und der philosophischen Gotteslehre in ihrer eigenen Tiefe auszuleuchten: „C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison“1. Es ist nicht nötig hinzuusetzen, daß Pascal diesem Satz kaum auf die Gottesvorstellung des indischen Heidentums angewandt hätte. Dennoch kann keine bessere Aussage vom wirklichen Quellgrund der hinduistischen Gotteslehre gemacht werden. Nicht die reine Philosophie steht in Indien am Anfang der Lehre von einem einzigen, allwissenden und ewigen Gott (*Īśvara*), sondern das Herz; das Herz freilich, sofern es jene lebendige Mitte der menschlichen Person ist, in der, begrifflich noch ungeschieden, Bild, Begriff und reine Transzendenzerkundung als ganzheitlicher Akt aufbricht, der erst in der nachträglichen Differenzierung zu Mythos, Philosophie und Mystik ausgelegt wird².

---

„C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison". In die Sprache indischer Scholastik transponiert begegnet dieser Gedanke im Yogabhāṣyam des Vyāsa als philosophisch-reflektierte Aussage über die Grenze der philosophischen Gotteslehre: „Sofern die Schlußfolgerung in der Erkenntnis der bloßen Gemeinsamkeiten ihre Grenze findet und daher zur Erkenntnis der Besonderheiten ungeeignet ist, muß die Erkenntnis von [Gottes] Besonderheiten wie Name usw. auf Grund der Überlieferung (āgamaḥ) gesucht werden".


Betrachtet man nun die historische Erscheinung der philosophischen Gotteslehre in der indischen Philosophie des ersten nachchristlichen Jahrtausends, so lassen sich zunächst zwei allgemeine Feststellungen treffen.


3 Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaranam of Śankarabhagavatpāda (Madras Government Oriental Series Nr. 49), Madras 1952 p. 72, 21.
Die Gottesidee in der indischen Philosophie des ersten nachchristl. Jahrtausends 449

unerläßlich, die jeweilige begriffliche Strukturierung zusammen mit dem mythologischen Typus zu betrachten.

Im folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, drei Grundtypen einer begrifflichen Strukturierung der religiös-mythologischen Gottesvorstellung zu besprechen, nämlich die Gotteslehre des sânkhyaistischen Yoga, die Gotteslehre des Vaiśeṣika systems und die Lehre vom transzendenten Brahma des illusionistisch-monistischen Śāṅkara-Vedānta.

I.


4 Vgl. G. Oberhammer, Gott, Urbild der emanzipierten Existenz im Yoga des Patañjali: ZKTh 86 (1964) 197—207.
5 Hier wäre z. B. an viṣṇuitische Systeme zu denken.

Zeitschrift für kath. Theologie, 89. Jahrg. 1967

Sollte daher die Gottesvorstellung der mythologischen Theologie im Begriffs-

system des Sāmkhya adäquat ausgedrückt werden, dann mußte sie neben ihrer

Explikation durch den Puruṣa-Begriff auch eine Auslegung im Sinne des Materie-

Begriffes des Systems erfahren. Tatsächlich ging der sāmkhyistische Yoga diesen

Weg. Man verlegte Gottes Allmacht und Allwissenheit in ein ewiges, materielles

Pendant Gottes, welches aus reinem Sattvam bestehend gedacht war. Allerdings

lehnte man, daß dieses Pendant nicht wie üblicherweise die Urmaterie und ihre

Modifikationen den Zweck habe, der Erlösung des Puruṣa zu dienen, da Gott

dementsprechend dem metaphysischen Irrtum der Identifizierung von Geist und Materie

unterworfen war. Dieses Pendant dürfte offenbar in Analogie zum sattvahalten

Körper Kapila's, des mythischen Begründers des Sāmkhya-Systems, den Zweck

haben, ein Instrument Gottes zu sein, das es ihm ermöglicht, in die Welt zu

wirken. Mit Hilfe dieser materiellen Dimension Gottes war es aber dem Yoga-

gelungen, Gottes Allmacht und Allwissenheit philosophisch zu sichern, obwohl

ihm als reinem Bewußtsein diese Eigenschaften prinziell nicht zukommen

können.

Tatsächlich sind diese Eigenschaften innerhalb des Yoga für Gott auch gar

nicht typisch. Allmacht und Allwissenheit liegen als Keim im materiellen Erk-

kenntnisorgan eines jeden Menschen und können vom Yogin mit Hilfe des Yoga

auch in bestimmten Ausmaßen verwirklicht werden. Für Gott typisch ist lediglich

der Umstand, daß diese Eigenschaften bei ihm das höchstmögliche, nicht mehr

überbietbare Maß erreicht haben, wodurch Gott Lehrer der Menschen und

Garant der kosmologischen Ordnung sein kann. Denn infolge des unüberbiet-

baren Maßes seines Wissens und seiner Macht ist er imstande, auch gegenüber

Yogins, die eventuell geneigt sein könnten, ihre im Yoga erworbene Macht zu

mißbrauchen, die Ordnung der Welt aufrechterhalten und zu verhindern, daß

solche Yogins die kosmologischen Kategorien verändern.

Aus dieser kurzen Skizze der Gotteslehre des Yoga wird deutlich, daß die

Strukturierung der Gottesvorstellung durch das Begriffssystem des Sāmkhya

die polare Spannung der beiden Kategorien, Bewußtsein und Materie, in die

Gottesidee selbst verlegt hat, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne. Denn für

den sāmkhyistischen Yoga ist Gott in seinem eigentlichen Wesen nur durch den

Begriff des reinen Bewußtseins (puruṣaḥ) bestimmt. Erst wenn man, wie es die

mythologische Theologie vom Standpunkt der religiösen Gottesvorstellung her

forderte, auch Gottes Beziehung zur empirischen Existenz des Menschen in der

Gottesvorstellung verankern wollte, mußte die Gott letztlich nur äußerlich, wenn

auch faktisch ewig zukommende materielle Dimension wesentlich mitgedacht

werden.

Damit war aber ein begriffliches Schema geschaffen, welches geeignet war,

seinerseits auf die religiös-mythische Gottesvorstellung zurückzuziehen und diese

so auszulegen, daß es der mythologischen Theologie möglich wurde, die Mytho-

dogene von den Gemahlinnen Gottes in einem eigentlichen Sinne in die Gottes-

vorstellung selbst einzubeziehen, indem diese als Kräfte (śaktiḥ) Gottes analog

zu jenem materiellen Pendant des göttlichen Puruṣa konzipiert werden konnten.

Wie freilich der historische Vorgang dieser Wechselbeziehung von Mythos und

6 Vgl. G. Oberhammer, a. a. O. 204f.
sämkhystischer Gotteslehre tatsächlich verlaufen ist, entzieht sich noch dem Blick des Historikers, und so kann das eben Gesagte nur als typologische Aussage gewertet werden, die zwar eine historische Beeinflussung und Entwicklung voraussetzt, über das „Wie“ dieser Beziehung aber nichts Positives enthält.

II.


Der vielleicht entscheidendste Ansatz zum philosophischen Verständnis der Gottesidee des Nyāya-Vaiśeṣika ist die Tatsache, daß Gott seinem Wesen nach nicht überkategorial bestimmt wurde, sondern daß man im Anschluß an die historisch gegebene Form des Systems versuchte, Gott in das Kategoriensystem einzuordnen, indem man ihn als Substanz (dravyam) bestimmte. Daß diese Einordnung nicht ohne Schwierigkeit gelang und eine rege Diskussion auslöste, ist noch in einer Bemerkung Kamalāśīla’s, eines buddhistischen Denkers des achten Jahrhunderts n. Chr., deutlich fühlbar: „Unter den [Nyāya]s", schreibt er, „sagen einige, daß die allwissende Gottheit, die Urheber der ganzen Welt ist, eine Seele besonderer Art sei, welche besondere Eigenschaften besitzte; andere sagen, daß sie eine zusätzliche Substanz und nicht eine Seele sei, weil sie
[von einer Seele] verschiedene Eigenschaften besitze, da doch ihre Erkenntnis ewig und einheitlich sei und alles zum Gegenstand habe".7


In Erkenntnis dieser Unzulänglichkeiten des Atman-Begriffes zur Interpretation des Wesens Gottes hatten andere Nyāya-Lehrer, z. B. Uddyotakara (Mitte d. 7. Jh. n. Chr.) die These vertreten, daß Gott wohl eine Substanz, aber keine Seele sei, und daß daher zu den von der Schule anerkannten neun Arten der Substanz noch eine weitere, nämlich Gott, anzunehmen sei. Die Tatsache, daß Gott auf jeden Fall, ob man ihn nun als Seele oder als Substanz sui generis bestimmte, zu einem Seienden wie jedes andere gemacht wurde, erregte weiter kein Unbehagen, sondern prägte letztlich gerade den Gottesbegriff der Schule, wie sich im folgenden zeigen wird.

Man hatte angenommen, daß alle einfachen Substanzen, die Atome der vier Elemente, sowie Äther, Raum und Zeit, die psychischen Organe und die Seelen ewig sind und hatte sich nicht die Frage gestellt, wieso es möglich ist, daß bestimmte Seiende in ihrem Wesen begrenzt und doch ewig sein können, ohne in ihrem Sein von anderem abhängen — eine Frage übrigens, die sich meines Wissens die indische Philosophie niemals gestellt hat. Wurde nun Gott als ein weiteres, ewiges Seiendes angesetzt, wenn auch besonderer Art, so war dies ganz im Sinne des Systems, welches auf diese Weise die ursprüngliche religiös-mythologische Gottesvorstellung im Sinne eines naturphilosophischen Prinzips auslegen konnte, als Seiendes neben anderem Seienden, dem lediglich eine besondere Funktion im Weltganzen zukam.


7 Tattvasamgrahapañjikā (G. O. S. Nr. 30) Bd. I. S. 40, 26—41, 1. Baroda 1926.
Länge". Versucht man von dieser Auffassung her die Bestimmung Gottes als "veranlassende Ursache" zu interpretieren, so kommt man zu dem Ergebnis, daß Gott nicht nur in seinem Sein, sondern auch in seiner Beziehung zur Welt in einer verzerrten Perspektive gesehen wird, indem er nicht als transzendenter Seinsgrund, sondern als causa proxima, als unmittelbare Ursache eines rein weltimmanenten Phänomens, z. B. der Größe, betrachtet wird.

So wenig nun auch eine solche Gotteslehre dem religiösen Anliegen des Menschen zu entsprechen scheint, so fügt sie sich vielleicht gerade wegen ihres naturphilosophischen Charakters in das religiös-mythische Weltbild sehr gut ein. Zwar war Gott im Nyāya-Vaiśeṣika im Gegensatz zu den Aussagen der Mythologie ein unsichtbares, normalerweise selbst körperloses Wesen sui generis. Doch darf man sagen, daß dieser Gott trotz aller Entmythologisierung in der mythologischen Theologie nicht als Fremdkörper empfunden wurde, sofern er ja ein fast gegenständlich-konkretes Wesen war, welches erkennend, wollend und handelnd innerhalb des Weltgefüges seinen Platz hatte und daher ausgezeichnet in die bildhaft gegenständliche Welt des Mythus paßte. Dies wird einerseits in dem Umstand deutlich, daß im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis immer wieder auch die Aussage der heiligen Überlieferung (āgamaḥ), d. h. die mythologische Theologie, als Autorität angeführt wird, andererseits die Darstellung der Weltvernichtung und Weltentstehung, z. B. bei Praśastapada, weitgehend Aussagen der mythologischen Theologie einarbeitet.


Sowohl die Beispiel für die merkwürdige Verbindung der Naturphilosophie des Vaiśeṣika mit der mythologischen Theologie, die übrigens nicht nur für das Vaiśeṣika allein typisch sein dürfte.

---

6 Padārthadharmasamgrahah (K. S. S. Nr. 3), Benares 1923, S. 56, 6—57, 2.
7 A. a. O. 19, 7—22, 9.
Es ist hier nicht der Ort, die Gottesvorstellung der Schule auch hinsichtlich der Eigenschaften Gottes auszulegen, noch auch hinsichtlich des viel diskutierten Problems, was der Zweck des göttlichen Wirkens sei: Ob das Spiel (krīdā) oder die Manifestation von Gottes Wundermacht (vibhūtikhyāpanam); oder ob es einfach in der Natur Gottes (svabhāvah) liege zu wirken, wie es Uddyotakara glaubte, um einige der gängigsten Theorien zu erwähen. Abschließend darf noch darauf verwiesen werden, daß im Laufe der nachfolgenden Jahrhunderte an der Gottesidee selbst kaum noch viel verändert wurde. Hingegen trat das Problem des Gottesbeweises in der Polemik gegen nicht-theistische Schulen, vor allem des Buddhismus, immer stärker in den Vordergrund und wurde zum entscheidenden, ja beinahe einzigen Punkt der Diskussion.

Doch lange bevor das Problem des Gottesbeweises in Udayana’s Nyāyakusumānjali, die für den alten Nyāya endgültige Form der Behandlung erhalten hatte, wurde ein dritter Grundtypus der Gottesidee begrifflich entwickelt, dem der letzte Teil dieser Arbeit gewidmet ist, nämlich der Gottesbegriff, wie er sich im Advaitavedānta Śankara’s (um 700 n. Chr.) findet.

III.


„Er, der die Seele des Alls ist . . .“, schreibt Śankara in seiner Upadeśasāhasri, „ist infolge seiner unergründbaren Wirkkraft durch seine bloße Existenz der Entfalter der unentfalteten ‘Name und Gestalt’, die von ihm wesensverschieden sind (svātmavilakṣṇanaḥ), die, Same der Welt, auf ihm selbst beruhen (svātmasthaḥ), weder als ein ,Das‘ noch als ein anderes bestimmbar sind (tattvānvartābhāyām anivṛcataṁyaḥ) und durch ihn selbst zu Bewußtsein gebracht werden (svaśaṃvedyaḥ)“12. Die „unentfalteten Name und Gestalt“ sind daher im Grunde nichts anderes als das materielle Pendant Gottes im sāmkhyakīrti Yoga, nämlich die „Welt-Dimension“ Gottes.

Jedoch auf der Tradition der Upaśiṣṭa-Denker und der Brahmasūtre gründend, nach der das Brahma selbst und nicht irgendeine Urmatie „Urstoff“

10 Vgl. P. Hacker: Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankara’s: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara; ZDMG 100 (1950) 276 ff.
11 Damit soll nicht schon eine historische Abhängigkeit Śankara’s vom Yoga des Patañjali impliziert werden. Allerdings soll eine solche auch nicht ausgeschlossen werden, da die im folgenden zur Sprache kommende typologische Verwandtschaft unter Umständen auf eine solche hinweisen könnte.
12 Upadeśasāhasri § 18.
Die Gottesidee in der indischen Philosophie des ersten nachchristl. Jahrtausends 455
der Welt ist\textsuperscript{13}, es daher auch keine von ihm realverschiedene Welt gibt, entwirft Sankara in Weiterführung des Yoga-Schemas einen illusionistischen Monismus: Die Vielzahl der Seelen und die Eigenständigkeit der Welt als Produkt einer von Gott verschiedenen Urmaterie, wie sie der Yoga lehrt, sind geschwunden. Als einzige Realität ist das eine a-kosmische, geistige Sein, das Brahma, geblieben, das in einer Spannungseinheit mit den „unentfalteten Name und Gestalt“ als „Same der Welt“ gedacht ist. Folgerichtig hat sich daher, typologisch gesprochen, auch eine Wandlung des materiellen Pendant Gottes vom Träger seines Erkennens und „in-die-Welt-Wirkens“ (Yoga) — was es auch bei Sankara wohl noch ist — zum „Urstoff“, zur Materialursache der Welt vollzogen.

Und ähnlich wie im Yoga die Polarität von Gott und materiellem Pendant letztlich in eine Einheit aufgehoben wurde, — sofern dieses Pendant nur in Abhängigkeit von Gott eine von der übrigen Urmaterie geschiedene Existenz hatte und im eigentlichen Sinne nicht zu Gott gehörte —, so hatte auch Sankara versucht, die sich vordergründig ergebende Dualität in der Gottesvorstellung, die notwendig, sofern „Welt“ bestand, auch die Beziehung zu dieser Welt implizieren mußte, in eine Einheit aufzuheben: Die „unentfalteten Name und Gestalt“ sind bei ihm zwar als vom Brahma „wesensverschieden“ (śvātmavilakṣanaḥ) bestimmt, beruhen aber auf diesem (śvātamasthaḥ) und sind in ihrem Sein unabhängig vom Brahma nichts.


Im Sāmkhya wird der Puruṣa bestimmt als das absolut transzendent, ewige und unaffizierbare Bewußtsein, welches den Modifikationen des materiell gedachten psychischen Apparates den Schein der Geistigkeit verleiht\textsuperscript{14}. Diesem Puruṣa-Begriff entspricht in bemerkenswerter Weise Sankara’s Ātman-Begriff. Wie das Sāmkhya geht auch Sankara von der Analyse des empirischen Bewußtseins aus, durch die er das Selbst (ātmā) als jenes transzendent, ewig unveränderliche Verstehen (avyātikā) erschließt, das zu seiner eigenen Erkenntnis keines weiteren Erkenntnis-Aktes mehr bedarf, den einzelnen Bewußtseinsinhalten aber ihre Bewußtheit verleiht\textsuperscript{15}. Die Methode für diese Ableitung des Selbstes als notwendigen Grundes möglicher Erkenntnis ist, typologisch gesehen, dieselbe wie im Sāmkhya, lediglich infolge der fortgeschritteneren historischen Entwicklung schärfer und differenzierter.

Das empirische Bewußtsein aber und das Phänomen der „Welt“ sind für Sankara’ebenso wie für das Sāmkhya und den Yoga durch das „Nichtwissen“, die Avidyā, bedingt. Diese kommt bei Sankara dadurch zustande, daß Selbst und Nicht-Selbst aufeinander übertragen werden\textsuperscript{16}. Sie ist daher bei Sankara selbst so wie im Sāmkhya und sāmkhyistischen Yoga ein „metaphysischer“ Irrtum und zwar im Gegensatz zu den späteren Vertretern des Sākara-Vedānta, die in ihr ein in seinem Sein nicht bestimmbares (sadasadbhyām anirvacantyā) kosmologisches Prinzip sahen\textsuperscript{17}.

\textsuperscript{13} Es dürfte wohl als erwiesen gelten, daß die Brahmasūtren ursprünglich nicht mit Sankara illusionistisch zu deuten sind, sondern im Sinne einer Art Parināmavāda, also eines wirklichen „Zur-Welt-Werden“ des Brahma.
\textsuperscript{14} Vgl. Sāmkhyakārikā Vers 17 und Yuktidīpikā. (Calcutta Sanskrit Series Nr. 23), Calcutta 1938, S. 93, 8—97, 20.
\textsuperscript{15} Upadesaśāhasrī § 93.
\textsuperscript{16} Z. B. Einleitung zum Brahmasūtrakāṇḍa.
\textsuperscript{17} P. Hacker, s. a. O. 254ff.

Wird aber Gott in Beziehung zur „Welt“ gedacht, also in Beziehung zum „kosmischen“ Nichtselbst, dann ergibt sich der merkwürdige Dualismus von höchstem Selbst (paramātmā oder brahma) und „materiellem“ Weltkeim, nämlich den „unentfalteten Name und Gestalt“. Die Beziehung von Brahma und „unentfalteten Name und Gestalt“ aber kann prinzipiell nur nach dem Schema der Beziehung von Selbst und Nicht-Selbst gedacht sein, und es läßt sich daher die Bemerkung Śankara’s, die er in Zusammenhang mit der Ableitung des Selbsts aus dem empirischen Bewußtsein macht, auch auf die „unentfalteten Name und Gestalt“ anwenden: „Was vom Selbst verschieden ist, ist das Ungeistige, das, sofern es in Vereinigung [mit anderem] wirkt, für anderes da ist; und nur soweit es zufolge seines Bewußtwerdens in den Vorstellungen von dem, was Freude, Leid und Stumpfheit hervorruft, für anderes (= das Selb) da ist, ist dieses Nicht-Selbst vorhanden, in keiner anderen Form. Daher kommt [ihm] im eigentlichen Sinne kein Sein zu.“19

Von diesem Ansatz her, ergibt sich, daß die „unentfalteten Name und Gestalt“, sofern sie Nicht-Selbst, d. h. vom Brahma „wesensverschieden“ (svātmavatik-suṣanaḥ) sind, nur soviel „Sein“ haben, daß sie, sofern das höchste Selbst, das Brahma, existiert, in seinem Lichte bewußt werden (svasaṃvedyāḥ), in sich und unabhängig von diesem aber kein Sein haben. Nochmals kommt hier der Grundtypus zum Vorschein, der sich auch in der Yoga-Konzeption findet: Die Beziehung Gottes zur „Welt“, durch die polare Einheit von Brahma und „unentfaltete Name und Gestalt“ rational ausgelegt, besteht für Śankara prinzipiell nur für das empirische Bewußtsein infolge der Avidyā, d. h. infolge der fälschlichen Übertragung des Selbstes auf das Nicht-Selbst. Sie ist keine Bestimmung Gottes im eigentlichen Sinne, für den sie ebensowenig existiert wie die „Welt“.

Und wie es im Sāmkhya und im sāmkhyaistischen Yoga die Urmaterie (prakṛti) allein ist, die sich im Geschehen der Welt (samsāraḥ) selbst bindet und selbst erlosst, während der Puruṣa, in a-kosmischer Transzendenz davon unberührt, diesem Vorgang lediglich das Licht der Bewußtheit verleiht, so besteht „Welt“ und Gottes Beziehung zur „Welt“ nur für das empirische Bewußtsein und nicht

---


19 Upadesasāhasrī § 109.
in sich. Daher hat auch die ganze Theorie von den „unentfalteten Name und Ge-
stalt“ nur für das empirische Bewuβtsein Geltung. Das empirische Bewuβtsein selbst aber gehört der gleichen Ordnung an wie die „Welt“ und ist, insoweit es Nicht-Selbst ist, auch seinerseits nicht real-seiend.

In typologischer Betrachtung möchte man daher sagen, daß in der Theorie von den „unentfalteten Name und Gestalt“ als Same der Welt die Urmaterie (prakrti) des Sâmkhya wiederkehrt, der man aber das Realsein genommen und gerade soviel „Sein“ gelassen hat, daß sie im Lichte des Puruša, d. h. des Brahma, Bewuβtheit und damit Phänomen-Existenz erlangen kann, eine Phänomen-Exis-
tenz aber, die nicht für das Brahma selbst besteht, sondern für das ebenfalls dieser „Quasi-Urmaterie“ zugehörende empirische Bewuβtsein allein²⁰.

Mit dieser kurzen Analyse scheint Śākara’s Gottes-Idee in ihrem Typus genü-
gend verdeutlicht. Letztlich darf sie wohl als die begriffliche Strukturierung
jenes Gottesbildes gelten, das nur der Mystiker gewinnt, der Gott in einer a-kos-
mischen und prinzipiell a-mythologischen Verfassung im Innern seines Herzens
erfährt. Sie ist die letzte Konsequenz der Gottesvorstellung des sâmkhyistischen
Yoga, die ihrerseits für den Yogan das Urbild der eigentlich a-kosmischen Ver-
fassung des Menschen gewesen war, unter dessen Leitung er in der Meditation
dem Absoluten in der eigenen Seinserfahrung begegnen konnte.

²⁰ Gerade dieser Gedanke, der die vordergründige Dualität in der Gottes- bzw.
Brahma-Vorstellung in eine Einheit aufhebt, weist durch das charakteristische
Fehlen eines realen Trägers der „Phänomene“ auf den Typus des sâmkhyistischen
Yoga zurück, in dem die „Phänomen-Freiheit“ (kaivalyam) des Puruša und
damit auch Gottes eben durch die Annahme eines realen Trägers der Phänomene
in der Prakrti ermöglicht wurde. Bei Śākara erscheint zwar derselbe Typus des
a-kosmischen, phänomenfreien Bewuβtseins in praktisch derselben Ableitung,
aber das dafür nötige Substrat der Phänomene wird seinerseits als Phänomen
aufgehoben und fehlt daher, so daß ein gewisser „Bruch“ in der rationalen
Struktur seiner Gottesidee entsteht. Es scheint daher kein Zufall zu sein, daß
garade dieses Fehlen eines Trägers der „Phänomene“ bei den späteren Vertretern
der Śākara-Schule Anlaß ausführlicher Spekulation wurde.