

DIE GOTTESIDEE IN DER INDISCHEN PHILOSOPHIE DES ERSTEN NACHCHRISTLICHEN JAHRTAUSENDS

Zur Typologie des Ísvara-Begriffes*

Von G. Oberhammer, Wien

Es könnte sein, daß manchem Leser der hier folgende Beitrag in unserer Zeitschrift fehl am Platz erscheint. Die Gründe, die uns bewogen haben, ihn aufzunehmen, sind folgende: Die typologisch vergleichende Betrachtungsweise des Verfassers deckt einen Vorgang auf, der in jeder Religion zu beobachten ist, die nach dem Axiom *fides quaerens intellectum* eine Theologie als rationales System hervorbringt. Dieser Vorgang ist unausweichlich und besteht in dem Versuch, religiösen Glauben und philosophische Reflexion zur Synthese zu bringen. Dabei treten typische Spannungen zutage, an denen die Relativität und Bedingtheit theologischer Systematik ablesbar wird. Nach der objektiven Seite ist es die Spannung zwischen den positiv gegebenen, bzw. gesetzten und durch die autoritative Überlieferung (Mythos, Offenbarung) vermittelten Glaubensinhalten einerseits und den notwendigen Wesensstrukturen des Seins und der Seienden andererseits. Dem entspricht nach der subjektiven Seite die Spannung zwischen existentielltem Glauben und rationalem Verstehen, zwischen religiös-mystischer Erfahrung und begrifflichem Systemdenken. In dieser Spannung, die nicht kurzschlüssig nach der einen oder anderen Seite hin verkürzt oder geleugnet werden darf, steht auch der Christ. Im Spiegel anderer Religionen und deren Theologie vermag er seine eigene Position deutlicher zu sehen. — Dazu kommt ein weiterer Grund, auf den wir kurz hinweisen wollen. Wir sind der Auffassung, daß auch im Raum der Kirche eine größere Vielfalt verschiedener Theologien wegen deren grundsätzlicher Relativität möglich und wegen der Entwicklung, in der sich die Kirche befindet, auch zu erwarten ist. Diese größere Vielfalt erscheint unausweichlich, wenn die notwendige Integration nicht-abendländischer Kultur- und Denkformen in die *Una Catholica* geleistet werden soll, und dürfte weit über das hinausgehen, was die Theologie des Ostens und des Westens oder der verschiedenen „Schulen“ in Mittelalter und Neuzeit bisher an Verschiedenheiten aufzuweisen hatte. Es ist notwendig, sich auf diese Entwicklung vorzubereiten; nicht zuletzt durch den ehrlichen Versuch, andere Religionen und deren Theologie mitsamt den ihnen eigentümlichen Schwierigkeiten kennen und verstehen zu lernen.

Die Redaktion

In seinen *Pensées* macht Pascal eine Bemerkung, die geeignet ist, die Quelle der Gottesidee und der philosophischen Gotteslehre in ihrer eigentlichen 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 hinzuzusetzen, daß Pascal diesen 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 (*Ísvarah*), sondern das Herz; das Herz freilich, sofern es jene lebendige Mitte der menschlichen Person ist, in der, begrifflich noch ungeschieden, Bild, Begriff und reine Transzendenzenerfahrung als ganzheitlicher Akt aufbricht, der erst in der nachträglichen Differenzierung zu Mythos, Philosophie und Mystik ausgelegt wird².

* Der vorliegende Aufsatz ist der überarbeitete Text eines Vortrages, den der Verfasser 1966 an den Universitäten von Münster und Kiel gehalten hat.

¹ In der Ausgabe von Brunsvicg Nr. 278.

² Vgl. G. Oberhammer, *Die Begegnung Indiens mit dem Christentum: Kairos 1* (1966) passim.

„*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“³.

Bezeichnenderweise wird hier die Überlieferung (*āgamaḥ*) in Gegensatz gesetzt zum diskursiven Denken der Philosophie, welches in der Schlußfolgerung Arbeitsmethode und Grenze hat. Überlieferung kann daher hier nicht gemeint sein, sofern sie allgemeine Erkenntnisse enthält, sondern nur sofern sie kraft ihrer Autorität eine Erkenntnis von Besonderem, von Individuellem vermittelt, das der Wahrnehmung oder Schlußfolgerung grundsätzlich entzogen ist, im vorliegenden Falle Erkenntnisse bezüglich des individuellen Wesens „Gott“ (*iśvaraḥ*). Dies kann sie aber nur, sofern sich in ihr die Begegnung des Menschengeistes mit Dasein und Welt konkret sinnlich in Bild und raumzeitlichem Ereignis auslegt, sofern sie Mythos ist. Nur Bild und konkretes Ereignis, sofern sie „Versinnlichung“ metaphysischer Erkenntnis sind, können in der Überlieferung Aussagen über Besonderheiten Gottes wie Name, Erscheinungsform oder Wirken enthalten.

Philologisch ausgedrückt bedeutet dies, daß die philosophische Gotteslehre ihren Ausgang nimmt von der religiösen Gottesvorstellung, welche als Strukturprinzip gewisser Mythen- oder Legendenzyklen konkretes, mythologisches Bild geworden ist; also zum Beispiel vom Gottesbild Viṣṇu's, Śiva's oder der Göttin (*devī*). Doch kann offenbar nicht jede beliebige Gottesvorstellung des Mythos Gegenstand der philosophischen Gotteslehre werden. Es scheint zum Beispiel keine philosophische Gotteslehre des eigentlichen Polytheismus gegeben zu haben. Vielmehr muß das religiös-mythische Gottesbild selbst, entweder aus sich heraus oder als historisches Ergebnis einer beständigen Wechselbeziehung von mythologischem Bild und philosophischem Begriff, für eine begrifflich-logische Strukturierung geeignet sein.

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.

1. Die durch die begriffliche Strukturierung der mythischen Gottesvorstellung notwendig gegebene Entmythologisierung scheint nirgends zu einem rein philosophischen Theismus vorzustoßen, sondern ereignet sich immer im Schoße der mythologischen Theologie selbst, mit der sie als Mutterboden in vitalem Verbands verbleibt. Nur ein kleiner, wenn auch entscheidender Teil der mythologischen Gotteslehre lichtet sich dem Begriff und wird so zum begrifflich-logischen Kräftefeld, in dem die mythologische Theologie ihrerseits im Zuge ihrer Entwicklung Struktur und Form gewinnt.

2. Die religiös-mythologische Gottesvorstellung ist dem philosophischen Begriffssystem gegenüber, in dem sie expliziert wird, indifferent. Es läßt sich feststellen, daß ein und dieselbe religiös-mythologische Gottesvorstellung tatsächlich in völlig verschiedenen Begriffssystemen ausgelegt werden konnte. So wurde die Gottesvorstellung der Śiva-Mythologie einerseits im Begriffssystem des sāmkhystisch beeinflussten Śaivadarśanam ausgearbeitet, andererseits in dem pluralistischen Realismus der Vaiśeṣika-Philosophie oder dem idealistischen Monismus der Pratyabhijñā-Schule Kaschmirs. Es ist daher für eine religionsgeschichtliche oder theologische Beurteilung der jeweiligen Gottesvorstellung

³ Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivarānam of Śaṅkarabhagavatpāda (Madras Government Oriental Series Nr. 49), Madras 1952 p. 72, 2f.

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 sâmkhyistischen Yoga, die Gotteslehre des Vaiśeṣikasystems und die Lehre vom transzendenten Brahma des illusionistisch-monistischen Śankara-Vedânta.

I.

Die in der erhaltenen philosophischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrtausends am wenigsten in den Vordergrund tretende Gotteslehre ist sicher jene des sâmkhyistischen Yoga⁴. Selbst in den erhaltenen Werken der eigenen Schule, dem Yogasûtram des Patañjali und dem Kommentar des Vyâsa, kommt dieser Gotteslehre nur untergeordnete Bedeutung zu. In späterer Zeit verschwindet sie wegen des Erlöschens der Schule ganz und wird in der philosophischen Diskussion von der an Bedeutung gewinnenden Gotteslehre des Nyâya und des Vaiśeṣika überlagert und verdrängt. Dennoch scheint es auf Grund typologischer Vergleiche möglich, ja selbst wahrscheinlich, daß sie für gewisse späte Formen der Gotteslehre, die sich erst am Ende des ersten, bzw. Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrtausends durchsetzen, Typus und Ausgangspunkt gewesen ist⁵. Der Grund für die geringe Bedeutung der Gotteslehre im sâmkhyistischen Yoga selbst liegt vor allem darin, daß dieses System eigentlich und ursprünglich eine rationale, mit Hilfe des Begriffsapparates des atheistischen Sâmkhya entwickelte Methode der Seinsmystik ist und daher die Vorstellung von einem ewigen, allmächtigen und allwissenden höchsten Wesen in ihm keinen Platz hatte. Erst später ist aus der mythologischen Theologie die Gottesvorstellung in dieses ursprünglich atheistische System eingedrungen und wurde mit Hilfe desselben sâmkhyistischen Begriffsapparates analysiert und so modifiziert, daß sie in das Yoga-System eingefügt werden konnte, ohne dieses selbst zu verändern. Die sehr lose Verbindung der Gotteslehre mit dem Gesamtsystem besteht wesentlich in dem Zugeständnis des Yoga an theistische Vertreter der Schule, daß neben den eigentlichen Techniken der Schule auch die Verehrung Gottes ein Mittel sei, die letzte Versenkungsstufe der Meditation zu erlangen. Offenbar hatte man dies ursprünglich so verstanden, daß Gott als Typus der erlösten Existenz (*kaivalyam*) geeigneter Meditationsinhalt sei, um den Meditierenden auf die Realisierung seiner eigenen, der Weltexistenz in Wirklichkeit entzogenen geistigen Seinsweise hinzuführen.

Die Gotteslehre selbst wird im Spannungsfeld des sâmkhyistischen Dualismus ausgelegt, d. h. in den beiden metaphysischen Kategorien von Puruṣa und Prakṛti: „*puruṣaḥ*“ die Kategorie der vielen, ewigen, unaffizierbaren und absolut untätigen Bewußtseine und „*prakṛtiḥ*“, die Kategorie der einen, ewigen und unbewußten Materie, in welcher allein sich jede Veränderung und Tätigkeit einschließlich der Erkenntnisvorgänge abspielt. Wenn daher die Gottesidee im Rahmen dieses metaphysischen Dualismus begrifflich entfaltet werden sollte, konnte dies zunächst nur mit Hilfe des Geistbegriffes (*puruṣaḥ*) geschehen. Tatsächlich bestimmt der Yoga Gott als jenen besonderen Puruṣa, welcher infolge seiner Allwissenheit niemals das empirische Geschehen der von der Seelenwanderung bestimmten Welt fälschlich auf sich bezogen hat und daher anfanglos in vollkommener Emanzipation (*kaivalyam*) west. Damit ist zwar eine begrifflich klare Bestimmung vom Wesen Gottes gegeben, doch Gott gleichzeitig auch als jenes ewige, unaffizierbare und absolut untätige Bewußtsein aufgefaßt, als

⁴ Vgl. G. Oberhammer, Gott, Urbild der emanzipierten Existenz im Yoga des Patañjali: ZKTh 86 (1964) 197–207.

⁵ Hier wäre z. B. an visnuitische Systeme zu denken.

welches das Sâmkhya seit eh und je die Geistsubstanz, den Puruṣa, verstanden hatte. Somit war Gott seinem Wesen nach ohne Wirken, ohne Beziehung zu anderen Geistseelen, ja letztlich ohne irgend eine Erkenntnis von etwas. Denn Wirken, Wollen und Erkennen sind nach der Sâmkhya-Philosophie, welche auch der sâmkhyistische Yoga vertritt, Phänomene der Prakṛti, der Materie, und werden nur vom alltäglichen Bewußtsein irrtümlicherweise als Vorgänge in der Geistseele verstanden.

Sollte daher die Gottesvorstellung der mythologischen Theologie im Begriffssystem des Sâmkhya adäquat ausgedrückt werden, dann mußte sie neben ihrer Explikation durch den Puruṣa-Begriff auch eine Auslegung im Sinne des Materiebegriffes des Systems erfahren. Tatsächlich ging der sâmkhyistische Yoga diesen Weg. Man verlegte Gottes Allmacht und Allwissenheit in ein ewiges, materielles Pendant Gottes, welches aus reinem Sattvam bestehend gedacht war. Allerdings lehrte man, daß dieses Pendant nicht wie üblicherweise die Urmaterie und ihre Modifikationen den Zweck habe, der Erlösung des Puruṣa zu dienen, da Gott niemals dem metaphysischen Irrtum der Identifizierung von Geist und Materie unterworfen war. Dieses Pendant dürfte offenbar in Analogie zum sattvahaften Körper Kapila's, des mythischen Begründers des Sâmkhya-Systems, den Zweck haben, ein Instrument Gottes zu sein, das es ihm ermöglicht, in die Welt zu wirken⁶. 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 prinzipiell nicht zukommen könnten.

Tatsächlich sind diese Eigenschaften innerhalb des Yoga für Gott auch gar nicht typisch. Allmacht und Allwissenheit liegen als Keim im materiellen Erkenntnisorgan 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 unüberbietbaren 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 aufrecht zu halten 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 Sâmkhya die polare Spannung der beiden Kategorien, Bewußtsein und Materie, in die Gottesidee selbst verlegt hat, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne. Denn für den sâmkhyistischen Yoga ist Gott in seinem eigentlichsten Wesen nur durch den Begriff des reinen Bewußtseins (*puruṣah*) 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 zurückzuwirken und diese so auszulegen, daß es der mythologischen Theologie möglich wurde, die Mythologeme von den Gemahlinnen Gottes in einem eigentlichen Sinne in die Gottesvorstellung selbst einzubeziehen, indem diese als Kräfte (*śaktih*) 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.

sâmkyistischer 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.

Einem ganz anderen Typus der philosophischen Gotteslehre als dem des sâmkyistischen Yoga gehört die Gotteslehre des Nyâya und des Vaišeṣika an. Diese beiden Systeme waren ursprünglich zwei verschiedene philosophische Schulen, die sich aber im Laufe der Entwicklung einander immer mehr annähernten. Zur Zeit, da in ihnen die Gotteslehre stärker in Erscheinung zu treten begann, hatte jedoch der Nyâya die metaphysischen und kosmologischen Lehren des Vaišeṣika bereits im wesentlichen übernommen und explizierte daher seine Gotteslehre im selben Begriffssystem wie das Vaišeṣika. Man kann daher in einer typologischen Betrachtung auch im Falle des Nyâya mit Recht von der Gotteslehre des Vaišeṣika sprechen, auch wenn man vielleicht historisch exakt kleine Unterschiede feststellen könnte. Da von der alten Schule des Vaišeṣika jedoch nur wenig Material erhalten ist, werden sich die folgenden Erwägungen zu einem guten Teil auch auf Nyâya-Quellen stützen müssen, obgleich im eben erwähnten Sinne nur von der Gotteslehre des Vaišeṣika gesprochen wird.

Das klassische Vaišeṣika-System und prinzipiell auch der klassische Nyâya hatten das Seiende metaphysisch in sechs Kategorien gegliedert, nämlich in Substanz, Eigenschaft, Bewegung, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz. Außerdem hatten beide Systeme kosmologisch die Lehre von einfachen, ewigen und zusammengesetzten, vergänglichen Substanzen vertreten. Solche einfache Substanzen sind z. B. die Atome der Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft; oder andere Substanzen wie Raum, Zeit, Aether, psychische Organe und Seelen. Zusammengesetzte Substanzen wären z. B. die Gegenstände der Welt, die sich aus den Element-Atomen aufbauen. Als lenkenden kosmologischen Faktor, der Entstehen und Vergehen der Welt oder Geburt und Tod des Menschen in der Seelenwanderung regelt, betrachten beide Systeme die tatimmanenten Vergeltungsimpulse der Werke, das Karma.

Zu einem bestimmten Zeitpunkt, vermutlich im 5. Jh. nach Christus, hatte man dann versucht, den Glauben an ein einziges, allmächtiges und allwissendes höchstes Wesen, wie ihn die mythologische Theologie bekannte, in dieses mechanistisch-naturphilosophische Weltbild einzufügen. Bezeichnenderweise ergab sich daher im Falle des Nyâya und des Vaišeṣika genau dieselbe Situation wie im sâmkyistischen Yoga, daß nämlich die der religiös-mythischen Aussage entstammende Gottesvorstellung mit einem Begriffssystem konfrontiert wurde, welches zuerst ohne Rücksicht auf den Glauben an einen höchsten Gott konzipiert worden war; und hier wie dort hatte das jeweilige Begriffssystem der so entstandenen Gotteslehre ihren ganz bestimmten Charakter verliehen.

Der vielleicht entscheidendste Ansatz zum philosophischen Verständnis der Gottesidee des Nyâya-Vaišeṣika 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 Kamalaśīla's, eines buddhistischen Denkers des achten Jahrhunderts n. Chr., deutlich fühlbar: „Unter den [Naiyāyikas]“, schreibt er, „sagen einige, daß die allwissende Gottheit, die Urheber der ganzen Welt ist, eine Seele besonderer Art sei, welche besondere Eigenschaften besitze; 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.

Offenbar hatten einige Nyâya-Lehrer, z. B. Pakṣilasvâmin (2. Hälfte d. 5. Jh. n. Chr.), den Versuch unternommen, Gott nach dem Vorbild des sâmkhyistischen Yoga mit Hilfe des Seelenbegriffes (*âtâmâ*) der Schule zu bestimmen, ohne zu berücksichtigen, daß der Seelenbegriff des Vaiśeṣika im Gegensatz zu jenem des Sâmkhya weder die Dimension der Transzendenz noch die des Geistes im eigentlichen Sinne enthielt. Für das Vaiśeṣika war der *Atmâ* seinem Wesen nach einer der kosmologischen Bestandteile der Welt, d. h. erkennend, wollend und wirkend und damit real der Seelenwanderung verfallen. Er war daher der Welt in keiner Weise transzendent. Andererseits besaß er Bewußtsein und Erkenntnis nur als vergängliche Eigenschaften, die nicht schon mit der Seinsweise des *Atmâ* gegeben waren. Wenn man daher Gott als Seele im Sinne des Systems verstehen wollte, mußte man ihm z. B. diese Eigenschaften als ewige zuschreiben, um nur eine der Schwierigkeiten zu nennen.

In Erkenntnis dieser Unzulänglichkeiten des *Atman*-Begriffes zur Interpretation des Wesens Gottes hatten andere Nyâya-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 abzuhängen — 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.

Welches war diese Funktion? In der scholastischen Sprache des Systems besagte die funktionelle Definition Gottes, daß Gott veranlassende Ursache (*nimittakâranam*) der Welt sei; nicht freilich im Sinne einer *creatio ex nihilo*, ein Begriff, welcher der gesamten indischen Philosophie fremd ist, sondern im Sinne einer Ursache, die den Weltablauf auslöst und in Übereinstimmung mit dem Karma der Seelen lenkt, ohne jedoch die Grundelemente der Welt zu erschaffen. Sofern nun das Nyâya-Vaiśeṣika Gott als Seele oder jedenfalls als geistige Substanz bestimmte, legte sich der Begriff der „veranlassenden Ursache“ weiter aus in den Begriff des „erkenntnisbegabten Wirkers“ (*buddhimatkartâ*) von Entstehen und Vergehen der Welt.

Doch in einem noch spezielleren Sinne wurde Gott als „veranlassende Ursache“ des Weltablaufes verstanden. „Abhängig von der betrachtenden Erkenntnis (*apekṣâbuddhiḥ*) Gottes“, schreibt Praśastapada (2. Hälfte d. 6. Jh. n. Chr.) in seinem *Padârthadharmasamgrahaḥ*, „entsteht in den Feinatomen und in den Zwei-Atomen die Vielzahl (*bahutvasamkhyâ*) und diese bewirkt in der durch [die Feinatome] hervorgebrachten Wirkung (*kâryadravyam*), die drei-atomig ist usw., gleichzeitig mit dem Entstehen von Farbe usw. [auch] Größe und

⁷ *Tattvasamgrahapañjikâ* (G. O. S. Nr. 30) Bd. I. S. 40, 26—41, 1. Baroda 1926.

Länge"⁸. 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 Nyâya-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 Mythos paßte. Dies wird einerseits in dem Umstand deutlich, daß im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis immer wieder auch die Aussage der geheiligten Überlieferung (*âgamaḥ*), 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.

„In der Zeit, da [Gott] Brahmâ, während 100 Brahmâ-Jahren im Brahmâ-Wahn befangen, die Erlösung erlangt“, schreibt Praśastapada in seinem Padârthadharmasamgrahaḥ, „ergibt sich gleichzeitig mit dem Wunsche des Maheśvara, des Herrn des Alls, die Welt zu vernichten, um in der Brahmâ-Nacht allen von der Seelenwanderung ermüdeten Seelen Ruhe zu gewähren, das Aufhören des Wirkens des *adrstam* (= Karma), welches allen Seelen inhäriert und die Elemente zu Körpern und Sinnesorganen vereint. [Wenn dies eintritt], ergibt sich deren (= Körper und Sinnesorgane) Vernichtung bis hinunter zu den Feinatomen, wenn infolge von Bewegungen, die aus dem Kontakt des Willens des Maheśvara mit Seelen und Feinatomen entstehen, deren (= Feinatome) Kontakt durch die Trennung der Feinatome, die Ursache der Körper und Sinnesorgane sind, schwindet. In dieser Weise geschieht die Vernichtung der Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft in eben dieser Reihenfolge, wobei das jeweils spätere früher vernichtet wird. Darauf verbleiben die Feinatome und die Seelen mit den ihnen zukommenden Dispositionen (*samskāraḥ*) von Verdienst und Schuld diese bestimmte Zeit (= eine Brahmâ-Nacht) getrennt [von einander].“

„Darauf entsteht unmittelbar im Anschluß an den Wunsch des Maheśvara, eine Schöpfung hervorzubringen, damit die Wesen in den Genuß [ihres Karma] kommen, eine Bewegung in den Luftatomen, infolge ihres Kontaktes, der vom *adrstam* [= Karma] abhängt, das in allen Seelen seine Tätigkeit wieder aufgenommen hat. [Ist dies eingetreten], so entsteht durch deren (= Luftatome) gegenseitigen Kontakt in der Reihenfolge von Zwei-Atomen usw. das Element Wind [und] weht gewaltig im Luftraum.“ Praśastapada stellt nun dar, wie alle vier Elemente aus den jeweiligen Atomen entstehen und fährt dann fort: „Wenn derart die vier großen Elemente entstanden sind, dann bildet der Maheśvara nur durch sein meditierendes Wollen aus den Feueratomen und Erdatomen ein großes Ei. Nachdem er darin den viergesichtigen Urvater aller Wesen, den Gott Brahmâ, zusammen mit dem ganzen Weltall geschaffen hat, beauftragt er diesen mit der Schöpfung der Lebewesen.“⁹ Soweit das Beispiel für die merkwürdige Verbindung der Naturphilosophie des Vaiśeṣika mit der mythologischen Theologie, die übrigens nicht nur für das Vaiśeṣika allein typisch sein dürfte.

⁸ Padârthadharmasamgrahaḥ (K. S. S. Nr. 3), Benares 1923, S. 56, 6—57, 2.

⁹ 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 vieldiskutierten 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 (*svabhāvaḥ*) liege zu wirken, wie es Uddyotakara glaubte, um einige der gängigsten Theorien zu erwähnen. 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 Nyāyakuṣu-māñjaliḥ, 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 Śāṅkara's (um 700 n. Chr.) findet.

III.

Vielleicht scheint es gewagt, in Zusammenhang mit Śāṅkara's Brahman-Begriff von einer Gottesvorstellung zu sprechen. Doch wird dies durch eine typologisch-systematische Betrachtung nahegelegt. Auch macht Śāṅkara selbst keinen methodisch sauberen Unterschied zwischen Gott (*īśvaraḥ*) und dem höchsten Selbst, dem Brahma¹⁰, so daß die Annahme berechtigt ist, daß in seinem Denken Gottesbegriff und Brahman-Begriff dieselbe Realität meinen und sachlich gesehen vertauschbare Begriffe sind.

Um nun Śāṅkara's Brahman-Begriff typologisch in ein Verhältnis zu den bereits erörterten Typen der Gottesvorstellung zu setzen, müssen wir zur Gotteslehre des sāmkyistischen Yoga zurückkehren¹¹. In ihr war die Gottesvorstellung in eine Art Dualität auseinandergefallen, indem Gott als transzendente, in sich und für sich seiende Realität durch den Puruṣa-Begriff ausgelegt wurde, in seiner Beziehung zur Welt aber durch den Prakṛti-Begriff der Schule, sofern nämlich Gott ein ewiges, materielles Pendant zugeordnet wurde, das Träger seines Erkennens und Wirkens war. Diesen Dualismus scheint Śāṅkara in gewissem Sinne beizubehalten, indem er in seiner Darstellung der Kosmogonie Gott bzw. Brahma die „unentfalteten Name und Gestalt“ (*avyākṛte nāmarūpe*) als „Weltkeim“, aus dem die Faktoren der Welt hervorgehen, zuordnet.

„Er, der die Seele des Alls ist . . .“, schreibt Śāṅkara in seiner Upadeśasāhasrī, „ist infolge seiner unergründbaren Wirkkraft durch seine bloße Existenz der Entfalter der unentfalteten ‚Name und Gestalt‘, die von ihm wesensverschieden sind (*svātmavilakṣanaḥ*), die, Same der Welt, auf ihm selbst beruhen (*svātmasthaḥ*), weder als ein ‚Das‘ noch als ein anderes bestimmbar sind (*tattvānyatvābhyām anirvacanīyaḥ*) und durch ihn selbst zu Bewußtsein gebracht werden (*svasamvedyaḥ*)“¹². Die „unentfalteten Name und Gestalt“ sind daher im Grunde nichts anderes als das materielle Pendant Gottes im sāmkyistischen Yoga, nämlich die „Welt-Dimension“ Gottes.

Jedoch auf der Tradition der Upaniṣad-Denker und der Brahmasūtren gründend, nach der das Brahma selbst und nicht irgendeine Urmaterie „Urstoff“

¹⁰ Vgl. P. Hacker: Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śāṅkara's: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Śvara: ZDMG 100 (1950) 276 ff.

¹¹ Damit soll nicht schon eine historische Abhängigkeit Śāṅkara'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 Upadeśasāhasrī § 18.

der Welt ist¹³, es daher auch keine von ihm realverschiedene Welt gibt, entwirft Śankara 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 Śankara 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 Śankara 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“ (*svātmavilakṣaṇah*) bestimmt, beruhen aber auf diesem (*svātmasthah*) und sind in ihrem Sein unabhängig vom Brahma nichts.

Hier deutet sich an, wie es Śankara gelingt, die polare Spannung in der Gottesidee als eine echte Einheit zu begründen und den Monismus der Brahmasūtren trotz des scheinbaren Dualismus zu wahren. Um dies zu verstehen, muß auf den sāmkyistischen Puruṣa-Begriff zurückgegriffen werden, durch den der sāmkyistische Yoga die transzendente Natur Gottes definiert hatte. Dabei erweist sich nochmals die typologische Verwandtschaft zwischen der Gottes-Vorstellung des Yoga und der Brahman-Vorstellung Śankara's.

Im Sāmkyia wird der Puruṣa bestimmt als das absolut transzendente, ewige und unaffizierbare Bewußtsein, welches den Modifikationen des materiell gedachten psychischen Apparates den Schein der Geistigkeit verleiht¹⁴. Diesem Puruṣa-Begriff entspricht in bemerkenswerter Weise Śankara's Ātman-Begriff. Wie das Sāmkyia geht auch Śankara von der Analyse des empirischen Bewußtseins aus, durch die er das Selbst (*ātmā*) als jenes transzendente, ewig unveränderliche Verstehen (*avagatiḥ*) erschließt, das zu seiner eigenen Erkenntnis keines weiteren Erkenntnis-Aktes mehr bedarf, den einzelnen Bewußtseinsinhalten aber ihre Bewußtheit verleiht¹⁵. Die Methode für diese Ableitung des Selbstes als notwendigen Grundes möglicher Erkenntnis ist, typologisch gesehen, dieselbe wie im Sāmkyia, lediglich infolge der fortgeschritteneren historischen Entwicklung schärfer und differenzierter.

Das empirische Bewußtsein aber und das Phänomen der „Welt“ sind für Śankara ebenso wie für das Sāmkyia und den Yoga durch das „Nichtwissen“, die Avidyā, bedingt. Diese kommt bei Śankara dadurch zustande, daß Selbst und Nicht-Selbst aufeinander übertragen werden¹⁶. Sie ist daher bei Śankara selbst so wie im Sāmkyia und sāmkyistischen Yoga ein „metaphysischer“ Irrtum und zwar im Gegensatz zu den späteren Vertretern des Śankara-Vedānta, die in ihr ein in seinem Sein nicht bestimmbares (*sadasabbhyām anirvacanīyā*) kosmologisches Prinzip sahen¹⁷.

¹³ Es dürfte wohl als erwiesen gelten, daß die Brahmasūtren ursprünglich nicht mit Śankara illusionistisch zu deuten sind, sondern im Sinne einer Art Parināmavāda, also eines wirklichen „Zur-Welt-Werden“ des Brahma.

¹⁴ Vgl. Sāmkyakārikā Vers 17 und Yuktīpikā. (Calcutta Sanskrit Series Nr. 23), Calcutta 1938, S. 93, 8—97, 20.

¹⁵ Upadeśasāhasri § 93.

¹⁶ Z. B. Einleitung zum Brahmasūtrabhāṣyam. ¹⁷ P. Hacker, a. a. O. 254 ff.

Für die typologische Übereinstimmung von Śankara's Brahman- und sāmkyistischen Puruṣa-Begriff ist es außerdem charakteristisch, daß Śankara, ausgehend von der Analyse des empirischen Bewußtseins, im Grunde keinen Zugang gewinnt zu der für sein System entscheidenden Erkenntnis, daß dieses so abgeleitete Selbst (*ātmā*) identisch ist mit dem absoluten Prinzip der Welt, dem Brahma. Den Monismus, d. h. die Gleichung: Atmā-Brahma übernimmt Śankara aus der Tradition der Upaniṣaden und der Brahmasūtren. Die Ableitung des Atman-Begriffes bei Śankara scheint daher nicht durch den Monismus der Brahmasūtren bedingt, sondern vielmehr mit dem Typus des Puruṣa-Begriffes gegeben zu sein. Tatsächlich gewinnt Śankara aber auf Grund des Ātman-Begriffes und seiner Gleichsetzung mit dem Brahman-Begriff die Möglichkeit, die Brahman-Vorstellung durch den Begriff des Ātmā rational zu strukturieren und zwar in der gleichen Weise, wie es der sāmkyistische Yoga mit der Gottesvorstellung getan hatte. Genau wie Gott für den Yoga wird das eine Brahma für Śankara transzendentes, unveränderlich ewiges und daher grundsätzlich a-kosmisches Bewußtsein wie der Puruṣa des Sāmkhya¹⁸.

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 Selbst) 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“ (*svātmavilakṣaṇaḥ*) sind, nur soviel „Sein“ haben, daß sie, sofern das höchste Selbst, das Brahma, existiert, in seinem Lichte bewußt werden (*svasamvedyah*), 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 sāmkyistischen Yoga die Urmaterie (*prakṛtiḥ*) allein ist, die sich im Geschehen der Welt (*samsārah*) selbst bindet und selbst erlöst, 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

¹⁸ Zur typologischen Übereinstimmung von Śankara's Atman-Begriff und sāmkyistischen Puruṣa-Begriff paßt es auch ausgezeichnet, daß Śankara abweichend vom üblichen Vedānta-Usus dem höchsten Selbst wohl die Bestimmungen „*sat*“ (seiend) und „*cit*“ (geistig) zuordnet aber normalerweise nicht „*ānanda*“ (Wonne), wie P. Hacker a. a. O. 276f. bemerkt. In gleicher Weise bestimmt auch das Sāmkhya den Puruṣa wohl als seiend und geistig, schreibt ihm aber, meines Wissens, nie „*ānanda*“ als Bestimmung zu.

¹⁹ Upadeśasāhasrī § 109.

in sich. Daher hat auch die ganze Theorie von den „unentfalteten Name und Gestalt“ nur für das empirische Bewußtsein Geltung. Das empirische Bewußtsein 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 (*prakṛtiḥ*) des Sâmkhya wiederkehrt, der man aber das Realsein genommen und gerade soviel „Sein“ gelassen hat, daß sie im Lichte des Puruṣa, d. h. des Brahma, Bewußtheit und damit Phänomen-Existenz erlangen kann, eine Phänomen-Existenz aber, die nicht für das Brahma selbst besteht, sondern für das ebenfalls dieser „Quasi-Urmaterie“ zugehörnde empirische Bewußtsein allein²⁰.

Mit dieser kurzen Analyse scheint Śankara's Gottes-Idee in ihrem Typus genügend verdeutlicht. Letztlich darf sie wohl als die begriffliche Strukturierung jenes Gottesbildes gelten, das nur der Mystiker gewinnt, der Gott in einer a-kosmischen und prinzipiell a-mythologischen Verfassung im Innern seines Herzens erfährt. Sie ist die letzte Konsequenz der Gottesvorstellung des sâmkhyistischen Yoga, die ihrerseits für den Yogin das Urbild der eigentlich a-kosmischen Verfassung 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 Puruṣa und damit auch Gottes eben durch die Annahme eines realen Trägers der Phänomene in der Prakṛti ermöglicht wurde. Bei Śankara erscheint zwar derselbe Typus des a-kosmischen, phänomenfreien Bewußtseins 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 gerade dieses Fehlen eines Trägers der „Phänomene“ bei den späteren Vertretern der Śankara-Schule Anlaß ausführlicher Spekulation wurde.