

Anhang B:

Anmerkungen zu Shankaras Kommentar zu BhG 13.2

Shankara, der Begründer des Advaita-Vedanta, vertritt die Auffassung, daß meine Existenz als eines von unzähligen Lebewesen Resultat einer bloßen Illusion ist. Wenn diese Illusion eines Tages verschwindet, bleibt nichts als reine Gottheit, Einheit ohne jegliche Zweiheit. Dies ist in zwei Sätzen die Lehre Shankaras.

Diese Lehre hält Shankara für die Essenz der alten heiligen Schriften, zum einen der Upanischaden, zum andern auch der Bhagavadgita. Und tatsächlich scheint ihm die Bhagavadgita auf den ersten Blick an etlichen Stellen recht zu geben, so zum Beispiel in Vers 13.2, wo Krishna sagt: „Als den *Feldkenner* kenne mich in allen *Feldern!*“ Die *Felder* sind die individuellen Existenzen aller Menschen und anderen Lebewesen, der *Feldkenner* dagegen das sie erfüllende Bewußtsein. Doch haben wir auch gesehen, daß solche Stellen nicht isoliert betrachtet werden dürfen. Anderswo sagt Krishna z.B. daß er einen „Teil“ von sich zu den Lebewesen werden läßt. (10.41-42; 14.3-4; 15.7) Ein „Teil“ von Gott, daß ist natürlich auch Gott, aber dennoch eben nur ein Teil, so wie ein Arm von Krishna eben auch Krishna ist, aber Krishna mehr ist als nur ein Arm.

Shankara ist stets bemüht, derartige Differenzierungen aus der Welt zu schaffen und seine absolute Nichtzweiheit (*advaitam*) aufrechtzuerhalten, doch erkaufte er sich diese mit enormen logischen Problemen. Sein Kommentar zum gerade zitierten Vers 13.2 eignet sich hervorragend, um zu prüfen, ob sich diese Lehre tatsächlich halten läßt. Ich werde sie daher Stück um Stück zitieren und kommentieren.

Zur Übersetzung bleibt anzumerken, daß ich dabei gewisse Wörter nicht gleich übersetzen werde wie in der Bhagavadgita. Z.B. werde ich das Wort *ātmā* hier mit „Selbst“ übersetzen. Wir haben es hier mit einem Text aus einer anderen Epoche zu tun, der nicht alle Wörter gleich verwendet wie die Bhagavadgita.

„Als den Feldkenner ... sollst du mich“, den höchsten Herrn (*īśvaraḥ*), der nicht in den Kreislauf <der Geburten> (*samsāraḥ*) verstrickt ist, „wissen“, erkennen, „in allen Feldern“; gemeint ist: Den Feldkenner, der durch die Zuschreibung (*upādhiḥ*) von vielen Feldern zergliedert (*pravibhaktah*) ist,

von Brahmā angefangen und beim Grasbüschel endend, den sollst du kennen als ledig aller Zuschreibungen und Unterscheidungen...

Ich paraphasiere wie folgt: Der *Feldkenner* bzw. das Bewußtsein wird scheinbar zergliedert dadurch, daß ihm viele *Felder* „zuschrieben“ werden, nämlich die individuellen psychophysischen Organismen aller Lebewesen, angefangen vom Gott Brahmā, der die Welt hervorbringt, bis herab zum Grasbüschel. Der Begriff der „Zuschreibung“ ist zentral in Shankaras Lehre. Gemeint ist damit eine fälschliche Identifikation von etwas mit etwas anderem, wie z.B. einer Schlange mit einem Seil. In gleicher Weise wird der *Feldkenner* fälschlich identifiziert mit den einzelnen Lebewesen. Dadurch wird er scheinbar zergliedert in viele Lebewesen. Daher kommt es für den, der Befreiung sucht, darauf an, gerade dies zu erkennen, also zu erkennen, daß in Wahrheit nur ein *Feldkenner* in allen *Feldern* existiert.

Shankaras weiterer Kommentar ist dialogisch aufgebaut. Er bringt mögliche Einwände von Vertretern konkurrierender Lehren gleich selbst zur Sprache und versucht sie zu widerlegen. Diese Einwände sind zweifellos von Zeitgenossen Shankaras ihm selbst gegenüber geäußert worden, und nicht nur von ihm selbst konstruiert. Ich halte diese Entgegnungen für hervorragend und Shankaras Widerlegungen keineswegs für überzeugend. Zunächst wird einem Gegner das Wort erteilt:

(Gegner:) Wenn es in allen Feldern nur einen einzigen Herrn, keinen anderen, von ihm gesonderten Genießer gibt, dann ergibt sich, daß der Herr in den Kreislauf verstrickt ist; oder aber, da es gesondert vom Herrn keinen anderen Kreislaufverstrickten gibt, folgt, daß es gar keinen Kreislauf gibt. Beides ist unerwünscht, weil daraus folgte, daß die Lehre von Bindung, Befreiung und deren Ursache sinnlos wäre; und außerdem widersprächen dem die Erkenntnismittel Wahrnehmung, <Schlußfolgerung> usw. So wird der durch Glück, Leid und deren Ursachen gekennzeichnete Kreislauf durch die Wahrnehmung erfaßt, und aus dem Erfassen der Verschiedenheiten der Welt ist der durch Recht (*dharmah*) und Unrecht verursachte Kreislauf auch zu folgern. All dies wäre bei Identität von Selbst (*ātmā*) und Herr nicht möglich.

Dieser Einwand liegt nahe. Es ist auch klar, wie er vermieden werden könnte, nämlich durch die Annahme, daß nicht Gott, sondern ein unsterbliches individuelles Bewußtsein sich in den Kreislauf verstrickte und wieder daraus befreite.

Der Advaiti bzw. Shankara reagiert nun wie folgt:

(Advaitī:) Nicht richtig, denn es ist durch die Unterscheidung von Erkenntnis und Nichterkenntnis möglich...

Es folgt eine längere Liste von Zitaten aus Offenbarungstexten (aus den Upanischaden), die bestätigen, daß Erkenntnis und Nichterkenntnis zu verschiedenen Resultaten führen. Nach den Zitaten fährt der Text wie folgt fort:

Und so kann man verstehen, daß ein Nichtwissender, der das Selbst in Körper usw. wahrnimmt, der von Begierde, Haß usw. getrieben wird und der rechte und unrechte Handlungen begeht, geboren wird und stirbt. Und niemand kann argumentativ widerlegen, daß diejenigen, die das Selbst gesondert von Körper usw. sehen, dadurch, daß sie Begierde, Haß usw. fahren lassen und indem die dadurch motivierten rechten und unrechten Tätigkeiten zur Ruhe kommen, befreit werden (*mucyante = mokṣah*). Da dies so ist, wird der Feldkenner, der der Herr selbst ist, nur durch die vom Nichtwissen (*avidyā*) erzeugten unterschiedlichen Zuschreibungen (*upādhih*) scheinbar (*iva*) zum Kreislaufverstrickten, nämlich Körper usw. (werden scheinbar) zum Wesen (*āmatvam*) des Selbst (*ātmā*). Es steht fest, daß das bei allen Wesen nachgewiesene Dasein des Selbst in den Nichtselbsten Körper usw. durch das Nichtwissen bewirkt wird, wie ein Pfahl (im Dunkeln) für einen Menschen gehalten wird. Dabei wird keine Eigenschaft (*dharmah*) des Menschen dem Pfahl zu eigen und keine Eigenschaft des Pfahles dem Menschen, und ebenso keine Eigenschaft des Bewußtseins (*ceṭanaḥ*) dem Körper und keine Eigenschaft des Körpers dem Bewußtsein. So können dem Selbst nicht wesenhaft Glück, Leid, Verwirrung usw. zukommen, weil sie gleich Alter und Tod als vom Nichtwissen erzeugt <vom Selbst> erschieden sind.

Man achte sorgfältig auf die Formulierung: Es ist nicht die Rede davon, daß das Selbst sich mit dem Körper identifiziere, sondern davon, daß das Selbst mit dem Körper identifiziert werde. Shankara vermeidet es sorgfältig, ein sich identifizierendes Subjekt zuzulassen. Dieses müßte ein einzelnes Individuum sein und müßte auch nach Aufhebung des Nichtwissens fortbestehen. Doch wie soll man solche subjektlose Identifikation denn verstehen? Wer ist es denn, der geboren wird und stirbt – oder Befreiung erlangt? Der Gegner wendet ein:

(Gegner:) Nein, denn (die beiden Fälle) sind ungleich. Pfahl und Mensch werden als Erkenntnisgegenstände (*jñeyau*) von einem Erkennenden durch Nichtwissen aufeinander projiziert (*adhyastau*); Körper und Selbst dagegen werden als Erkenntnisgegenstand und Erkennender aufeinander projiziert. Also ist das Beispiel (*dr̥ṣṭāntaḥ*) nicht gleich. Daher wird die Eigenschaft des Körpers, auch wenn Erkenntnisgegenstand, <Eigenschaft> des Erkennenden, des Selbst.

Die Idee ist: Da hier das Erkenntnissubjekt sich selbst auf einen Erkenntnisgegenstand projiziert und umgekehrt, muß das Projizierte das Subjekt tatsächlich betreffen. Das Subjekt selbst wird zum Nichtwissenden. Also ist der Herr ein Kreislaufverstrickter.

(Advait̥:) Nein, denn daraus würde folgen, daß <das Selbst> nichtbewußt usw. ist. Denn wenn die Eigenschaften des Erkenntnisgegenstand seienden,

Körper usw. <beinhaltenden> Feldes, welche <Eigenschaften> Glück und Leid, Verwirrung, Wünschen und Hassen <beinhalten>, dem Erkennenden, dem Selbst, zukommen, dann soll man die Ursache des Unterschieds sagen, daß einige Eigenschaften des Erkenntnisgegenstand seienden Feldes, durch Nichtwissen übertragen (*adhyāropitāḥ*), dem Selbst zukommen, Alter, Tod usw. hingegen nicht zukommen. Die Schlußfolgerung ist, daß sie ihm nicht zukommen, weil sie durch Nichtwissen übertragen sind wie Alter, Tod usw., weil sie vermeidbar und anstrengbar sind, usw. Da dies so ist, daß der Kreislauf, der durch Täterschaft und Genießerschaft gekennzeichnet ist und im <Bereich> der Erkenntnisgegenstände liegt, durch Nichtwissen auf den Erkennenden übertragen wird, so wird dadurch nichts am Erkennenden beeinträchtigt (*duṣyati*), wie auch am Luftraum durch die Gewölbtheit, Trübheit usw., die Kinder auf ihn übertragen, <nichts beeinträchtigt wird>. Und da es so ist, ist für den Erhabenen, den Feldkenner, den Herrn, auch wenn er in allen Feldern ist, auch nur ein Hauch von Kreislaufverstrickung nicht vorstellbar. Denn nirgendwo in der Welt sieht man, daß durch eine projizierte Eigenschaft etwas verbessert oder vermindert wird. Was aber gesagt wurde, daß das Beispiel nicht gleich sei, das ist unwahr (*asat*). Warum? Weil die beabsichtigte Gemeinsamkeit (*sādharmyam*) des Beispiels und desjenigen, wofür das Beispiel steht, nur in der Nichtwissensprojektion besteht. Diese weicht nicht ab. Was du aber meinst, daß sie für den Erkennenden abweicht, auch davon ist Nichtallgemeingültigkeit (*anāikāntikatvam*) durch Alter usw. gezeigt.

Soll heißen: Für einige Eigenschaften des Körpers, wie z.B. Unbewußtheit, Alter und Tod, steht fest, daß sie nicht auf das Selbst übertragen werden. Daraus folgt aber, daß auch andere Eigenschaften, wie Glück, Leid, Verwirrung usw. nur durch Nichtwissen und nicht in Wahrheit auf den Feldkenner übertragen werden.

Der Gegner wendet nun ein, daß das eigentliche Problem damit ungeklärt bleibt: Der *Feldkenner* ist Subjekt des Nichtwissens, und folglich ist er verstrickt in den Kreislauf:

(Gegner:) Weil der Feldkenner Nichtwissen hat (*avidyāvattvāt*), ist er kreislaufverstrickt.

(Advaitī:) Nein, denn Nichtwissen ist finsternisartig (*tāmasatvāt*). Denn Nichtwissen ist, weil es seinem Wesen nach verhüllt, ein finsternisartiger Begriff, der entweder das Verkehrte erfaßt, Zweifel aufstellt oder <etwas> nicht erfaßt; außerdem, weil es beim Aufleuchten der Unterscheidung verschwindet; und schließlich, weil auch bei einem Übel wie <der Augenkrankheit> Timira udgl., das finsternisartig und seinem Wesen nach verhüllend ist, die Nichtwissensdreiheit Nichterfassen usw. wahrgenommen wird.

Wer dies begreift, möge es mir erklären! Ich kann das Nichtwissen nicht ohne ein Subjekt denken, das nicht weiß. Ich würde reagieren wie der Gegner:

(Gegner:) Dabei ist doch das Nichtwissen eine Eigenschaft des Erkenners.

(Advaitī:) Nein, denn das Übel des Timirakrankseins wird im Organ, im Auge, wahrgenommen. – Du meinst, das Nichtwissen sei eine Eigenschaft des Erkenners, und dies, daß der Feldkenner das Nichtwissen als eine Eigenschaft habe, mache ihn in den Kreislauf verstrickt; und dann sei unsere Aussage unzutreffend, daß der Feldkenner der Herr und kein Kreislaufverstrickter sei. – Darauf antworten wir: Nein, denn <1.> die Übel, die zum Erfassen des Verkehrten usw. führen, werden z.B. im Organ, im Auge, wahrgenommen. Weder das Erfassen des Verkehrten usw. noch dessen Ursache – das Übel des Timirakrankseins usw. – gehören dem Erfassenden an. Wie deshalb, weil der Erfassende das Timira nicht mehr wahrnimmt, wenn es durch Behandlung des Auges beseitigt wurde, es nicht eine Entartung des Erfassenden sein kann, so müssen überall nichterfassende, verkehrte und zweifelnde Begriffe und ihre Ursachen irgendeinem Organ (*karāṇasyaiva kasyacit*) angehören, nicht dem Erkennenden, dem Feldkenner. Weiter <2.> können sie als wie im Licht einer Lampe stehende Wahrnehmbare nicht Eigenschaft des Erkennenden sein: Aus Wahrnehmbarkeit folgt Wahrnehmbarkeit für ein von ihnen selbst Gesondertes. Und <3.> die Vertreter aller Schulen sind sich ja einig, daß bei der Befreiung von allen Organen, bei der „Isolation“ (*kaivalyam*), Übel wie Nichtwissen usw. nicht mehr sind. Und wenn es eine wesenhafte Eigenschaft des Feldkenners wäre, wie die Hitze es von Feuer ist, dann könnte es niemals eine Befreiung davon geben. Und <4.> dem unwandelbaren, gleich dem Äther alldurchdringenden, gestaltlosen Selbst kann mit nichts Verbindung und Trennung zukommen, so daß erwiesen ist, daß der Feldkenner ewig der Herr ist; auch weil der Herr sagt: „wegen der Unvergänglichkeit und Eigenschaftslosigkeit...“ (BhG 13.31).

Der Advaitī verpflanzt das Nichtwissen in „irgendein Organ“, das als Teil des psychophysischen Organismus verstanden werden muß, sei es als so etwas wie eine Funktionsstörung oder als das wesenhafte Wirken dieses Teiles. Doch auch wenn dem so wäre, stellte sich die Frage: Wer ist es denn, der, von der Timira-Krankheit befallen, nur trübe sieht? Und wer ist es denn, der, wenn das Nichtwissen dem psychophysischen Organismus innewohnt, diesen für den *Feldkenner* hält? Und wer ist es denn, der von diesem Nichtwissen befreit werden kann?

Der Gegner scheint die letzten Argumente allerdings zu schlucken und bringt ein anderes Problem zur Sprache:

(Gegner:) Wenn es so ist, wenn Kreislauf und Kreislaufverstrickung nicht existieren, dann ergibt sich doch wohl das Übel, daß die Lehre (*śāstram*) sinnlos ist usw.?

(Advaitī:) Nein, weil alle <auf dieses Übel> kommen (*abhyupagatatvāt*). Denn für ein Übel, auf das alle, die das Selbst lehren, kommen, darf nicht von einem einzelnen die Aufhebung verlangt werden. Wie kommen sie darauf? Alle, die das Selbst lehren, akzeptieren, daß für befreite Selbst eine Rede (*vyavahārah*) von Kreislauf und Kreislaufverstrickung nicht existiert; und doch kommt man nicht darauf, daß man dadurch zum Übel der Sinnlosigkeit der Lehre usw. gelange. Ebenso soll für uns, wenn die Feldkenner

mit dem Herrn eins sind, die Lehre sinnlos sein; wo aber Nichtwissen Gegenstand ist (*avidyāviṣaye*), soll sie Sinn haben, – genau so, wie auch für alle, die die Zweiheit (*dvaitam*) lehren, die Lehre usw. nur im Zustand der Bindung einen Sinn macht, nicht im Zustand der Befreiung.

Damit gibt Shankara grundsätzlich seine Hilflosigkeit zu und räumt ein, daß er das Problem nicht lösen kann: „Die anderen können das Problem auch nicht lösen, also müssen wir es auch nicht lösen!“ Leider wissen wir nicht genau, was die Konkurrenten Shankaras damals lehrten, und insofern ist es schwierig darauf einzugehen. Das Problem tritt m.E. aber dann nicht auf, wenn man davon ausgeht, daß ein individuelles unsterbliches Wesen – das entsprechend der Lehre Krishnas als ein „Teil“ Gottes aufgefaßt werden kann – in den Kreislauf verstrickt ist und daraus befreit werden kann. Wie eine solche Lösung im Detail aussehen müßte, ist allerdings nicht das Ziel meines vorliegenden Bhagavadgita-Kommentars.

Der Gegner akzeptiert das letzte Argument Shankaras nicht. Er ist der Meinung, daß die Lehrer der Nichtzweiheit (*advaitam*), was diese scheinbar unlösbare Problematik angeht, viel übler dran seien als die Lehrer der Zweiheit. Ich lasse diese Partie aus und setze später wieder ein, wo nochmals die Frage nach dem Subjekt des Nichtwissens zur Sprache kommt.

(Advaitī:) Was aber gesagt wurde, daß der Herr bei Identität (*ekatvam*) mit dem Feldkenner in Kreislaufverstrickung gelange und daß bei Identität der Feldkenner mit dem Herrn kein Kreislaufverstrickter existiere und folglich keine Kreislauf existiere, diese beiden Übel wurden daraus widerlegt, daß wir auf die Verschiedenheit (*vailakṣaṇyam*) von Wissen und Nichtwissen kamen. Wie? Durch das durch Nichtwissen eingebilddete (*parikalpita*-) Übel wird das dieses zum Gegenstand habende (*tadviṣayam*) transzendente (*pāramārthikam*) Ding (*vastu*) nicht beeinträchtigt. Ebenso wurde auch das Beispiel gezeigt, daß durch das Wasser der Luftspiegelung der trockene Boden nicht feucht gemacht wird. Und das Übel, daß aus der Nichtexistenz eines Kreislaufverstrickten die Nichtexistenz des Kreislaufs folge, wurde dadurch widerlegt, daß Kreislauf und Kreislaufverstrickter durch Nichtwissen eingebilddet auftreten.

(Gegner:) Insofern der Feldkenner Nichtwissen hat, erleidet er doch das Übel der Kreislaufverstrickung? Und die Wirkung davon, Glücklichein, Unglücklichein usw., wird augenscheinlich (*pratyakṣam*) wahrgenommen.

(Advaitī:) Nein, denn der Erkenntnisgegenstand ist Eigenschaft des Feldes, und das Übel der Wirkung davon widerfährt dem Erkennenden, dem Feldkenner, nicht. Wann immer du dem Feldkenner etwas Übelgeborenes, Nichtgewußtes anheftest, das ist, weil es ihm widerfährt, Erkenntnisgegenstand zu sein, Eigenschaft des Feldes, nicht Eigenschaft des Feldkenners; und dadurch wird der Feldkenner nicht beeinträchtigt, weil eine Vermischung (*samsargah*) des Erkennenden mit dem Erkenntnisgegenstand nicht

möglich ist. Denn wenn es eine Vermischung gäbe, dann könnte es nicht Erkenntnisgegenstand sein. Wenn das Nichtwissen-haben und das Unglücklichsein usw. Eigenschaft des Selbst ist, wie soll es denn augenscheinlich wahrgenommen werden? oder aber < – wenn es augenscheinlich wahrgenommen werden kann – > wie soll es Eigenschaft des Feldkenners sein? Und wenn festgestellt wurde, daß Erkenntnisgegenstand dieses ganze Feld sei, der Feldkenner aber der Erkennende, dann stützt man sich nur auf reines Nichtwissen, wenn man widerspricht und sagt, daß Nichtwissen, Unglücklichsein usw. Kennzeichen (*viśeṣaṇa-*) des Feldkenners und Eigenschaften des Feldkenners seien und daß sie augenscheinlich wahrgenommen werden.

Shankara meint, daß das Nichtwissen nicht Eigenschaft des *Feldkenners* sein kann, sondern zum *Feld* gehören müsse, weil es Bewußtseinsinhalt sei. Doch liegt hier ein Denkfehler vor. Das Nichtwissen ist das, was *Feld* und *Feldkenner* aufeinanderprojiziert und miteinander verwechselt. Das *Feld* ist dabei definiert als der Bewußtseinsinhalt des *Feldkenners*. Das Nichtwissen, das sich auf die beiden bezieht und sie aufeinanderprojiziert, kann dann aber nicht Teil des *Feldes* selbst sein. Es muß etwas Drittes sein oder einem Dritten zugehören. Das heißt auch durchaus, daß das Nichtwissen kein Bewußtseinsinhalt ist, sondern ein Modus der Beziehung zwischen *Feldkenner* und *Feld*. Daraus aber folgt, was der Gegner von Anfang an gesagt hat: Der *Feldkenner* selbst ist entweder nichtwissend oder befreit. Und wenn der *Feldkenner* in allen *Feldern* ein einziger ohne jegliche innere Differenzierung wäre, wenn er also Gott wäre, so wäre Gott selbst im Kreislauf von Nichtwissen, Geburt und Tod gefangen. Oder aber, wenn er es nicht wäre, gäbe es den Kreislauf nicht. Um diesen Schluß zu vermeiden, müssen wir den *Feldkenner* als eine Einheit in Vielheit denken. Nur so läßt sich verstehen, daß einige Individuen im Nichtwissen gefangen bleiben, andere dagegen Befreiung erlangen.

Der Gegner geht auf diese Problematik nicht ein. Er bleibt aber bei der entscheidenden Frage, die uns die ganze Zeit über auch begleitet hat:

(Gegner:) Wessen Nichtwissen ist es denn? (*sāvidyā kasya*)

(Advaitī:) Dessen, als wessen man es wahrnimmt. (*yasya dṛśyate tasyaiva*)

(Gegner:) Als wessen nimmt man es wahr?

(Advaitī:) Die Frage, als wessen man das Nichtwissen wahrnehme, ist nutzlos (*nirarthakaḥ*).

(Gegner:) Warum?

(Advaitī:) Wenn man das Nichtwissen wahrnimmt, nimmst du auch den es Habenden wahr. Wenn man aber den es Habenden wahrnimmt, ist die Frage,

wessen es sei, nicht angebracht (*yuktah*). Denn auch, wenn man den Kuhbesitzer wahrnimmt, ist die Frage, wessen die Kühe seien, nicht nutzvoll.

Wie ist dies zu verstehen? Wir haben den *Feldkenner*, das *Feld* und das Nichtwissen, das für die Verwechslung von *Feld* und *Feldkenner* sorgt. Das nichtwissende Subjekt, das potentiell Befreiung erlangen kann, hält Shankara für unnötig, weil es im Nichtwissen per definitionem enthalten ist. Im Kommentar zu BhG 14.3-4, 15.7 und 15.16-18 erscheint dieses Subjekt als „Goldembryo“ (*hiranyagarbhaḥ*) und wird mit einem illusionären Spiegelbild der Sonne im Wasser verglichen.

Hierauf ist einzuwenden: Wenn das nichtwissende und kreislaufverstrickte Subjekt selbst nur Einbildung ist, dann kann es unmöglich Erkenntnis und Befreiung erlangen. Wenn es andererseits Erkenntnis und Befreiung erlangen könnte, dann müßte man doch davon ausgehen, daß es auch nach der Befreiung weiterbestünde, wodurch jedoch die Nichtzweiheit zerstört würde.

Der Gegner geht auf diese Problematik nicht ein. Er beharrt auf der Frage nach dem Subjekt des Nichtwissens. Offenbar will er den Advaitī nach wie vor zu dem Schluß zwingen, daß dieses Subjekt der *Feldkenner* sein muß.

(Gegner:) Dieser Vergleich (*dr̥ṣṭāntaḥ*) hinkt doch! Durch die Augenscheinlichkeit der Kühe und ihres Besitzers ist auch die Verbindung der beiden augenscheinlich, und daher ist die Frage nutzlos. Nicht sind aber das Nichtwissen und der es Habende augenscheinlich, so daß die Frage nutzlos wäre.

(Advaitī:) Wenn du die Verbindung des Nichtwissens mit dem es Habenden nicht-augenscheinlich erkennst, was hättest du davon?

(Gegner:) Da sie die Ursache des Übels (*anarthaḥ*) des Nichtwissens ist, könnte es aufgehoben werden.

(Advaitī:) Derjenige, dessen Nichtwissen es ist, der wird es aufheben (*vasya avidyā sa tām parihariṣyati*).

Hier kann ich mein Argument von vorhin wiederholen: Wenn derjenige, dessen Nichtwissen es ist, das Nichtwissen aufheben kann, dann besteht er nach der Aufhebung doch fort! Folglich ist er entweder der *Feldkenner* oder aber ein anderes unvergängliches Subjekt. Beides kommt aber für Shankara nicht in Frage.

Der Gegner scheint allerdings nicht auf dieses Problem zu kommen. Statt dessen fährt der Text wie folgt fort:

(Gegner:) Das Nichtwissen ist doch meines?

(Advaitī:) Dann erkennst du also das Nichtwissen und das Selbst, das dieses hat?

(Gegner:) Ich erkenne <sie>. Aber nicht durch den Augenschein (*pratyakṣam*).

(Advaitī:) Wenn du <sie> durch Folgerung (*anumānaḥ*) erkennst, wie ist dann ein Erfassen der Verbindung <möglich>? Denn die Verbindung deines Erkenners mit dem Nichtwissen kann nicht gleichzeitig, wenn <das Nichtwissen> Erkenntnisgegenstand wird, erfaßt werden, weil dann das Nichtwissen, indem es Gegenstand ist, mit dem Erkennen verbunden ist. Und nicht kann da ein <anderer> Erfasser für die Verbindung des Erkenners und des Nichtwissens oder eine andere Erkenntnis, die diese zum Gegenstand hätte, auftreten, da man sonst in einen unendlichen Regreß geriete. Wenn auch die Verbindung des Erkennbaren mit dem Erkennen erkannt würde, wäre ein weiterer Erkennen anzunehmen, von diesem wieder ein anderer und von diesem wieder ein anderer, so daß ein unendlicher Regreß unvermeidlich wäre. Andererseits, wenn das Nichtwissen Erkennbares ist, ist es eben Erkennbares, und so ist auch der Erkennen eben Erkennen und wird nicht Erkennbares. Wenn aber so, wird nichts vom Erkennen, vom Feldkennern, durch Nichtwissen, Unglück usw. beeinträchtigt.

Ich erkläre diese Gedankengänge wie folgt: Die Frage ist, mit welchem der drei möglichen Erkenntnismittel – Augenschein, Folgerung, Offenbarungsschrift – das Nichtwissen und sein Subjekt erkannt werden können. Der Advaiti meinte, durch den „Augenschein“, wobei darunter nicht nur die Sinneswahrnehmungen, sondern jegliche Form von direkter, bewußter Gewahrwerdung einer Sache zu verstehen ist. Der Gegner hat dies in Abrede gestellt. Das andere hierfür in Frage kommende Erkenntnismittel wäre folglich die Schlußfolgerung. Shankara versucht zu beweisen, daß diese hier nicht in Frage kommt. Daraus folgt, daß das Nichtwissen und sein Subjekt eben doch Gegenstand des Erkenntnismittels „Augenschein“ sein müssen, oder, wie er gegen Ende seiner Rede sagt, „Erkennbares“. Und daraus wiederum folgt, daß das Argument mit dem Kühen und dem Kuhbesitzer eben doch gültig ist.

Ich möchte auf dieses Argument nicht näher eingehen, nur auf die letzten Aussagen, die ein grundsätzliches Problem in der Denkweise Shankaras demonstrieren. Alles erklärt sich bei ihm aus dem *Feldkennern*, dem *Feld* und der als „Nichtwissen“ (*avidyā*) bezeichneten Projektion des *Feldkenners* auf das *Feld* und des *Feldes* auf den *Feldkennern*. Nimmt man dies wirklich ernst, so kann das Nichtwissen weder *Feld* noch *Feldkennern*, sondern muß etwas Drittes sein. Doch Shankara versucht stets zu beweisen, daß das Nichtwissen auch nur „Erkennbares“, d.h. *Feld*, sei. Das geht aber logisch irgendwie nicht auf. Dem Nichtwissen und dem Nichtwissenden muß eine Realität zukommen.

Andernfalls ergibt das Konzept von Bindung und Befreiung keinen Sinn.

Ein letztes Mal noch reagiert der Gegner:

(Gegner:) Das ist doch gerade das (den Feldkenner beeinträchtigende) Übel, daß er das übelvolle Feld erkennt!

(Advaitī:) Nein, denn die Bezeichnung „Erkenner“ ist nur eine uneigentliche Bezeichnung (*upacārah*) dessen, was seinem Wesen nach Erkenntnis und unverwandelbar ist, wie dem Feuer, das reine Hitze ist, in uneigentlicher Weise die Tätigkeit des Heizens zugeschrieben wird. Und wie der Herr hier (:in der BhG) gezeigt hat, daß im Selbst an sich keine durch Tat, Täter und Frucht bestimmte Selbstheit existiert, sondern Tat, Täter usw. durch Nichtwissen auf das Selbst übertragen, diesem uneigentlich zugeschrieben werden ..., (BhG 2.19, 3.27, 5.15) so haben auch wir es erklärt.

Mit anderen Worten: Die Rede von *Feldkenner* und *Feld* und ihrer Unterscheidung ist für Shankara genaugenommen eine uneigentliche Rede. Auf die genannten Stellen in der Bhagavadgita beruft sich Shankara aber zu Unrecht, denn dort wird die Unterscheidung von *Feld* und *Feldkenner* ja gerade als Weg zur Befreiung gelehrt. Nachdem auch in Shankaras Lehre diese Unterscheidung von zentraler Bedeutung ist, erweist sich hiermit, daß Shankara seine gesamte Lehre als eine uneigentliche Rede versteht. Damit ist vermutlich jegliche vernünftige Kritik an seiner Lehre schon von vornherein zum Scheitern verurteilt. All seine Theorien dienen einem bestimmten Verständnis der upanischadischen *ātma-brahma*-Lehre, das als absolute Autorität gilt, selbst wenn dabei noch so viele logische Probleme auftreten.

Das Verhalten Shankaras gegenüber so offensichtlichen Problemen mutet geradezu irrational an. Es scheint, als stünde er unter dem Zwang, die Nichtzweiheit um jeden Preis zu verteidigen, selbst dann, wenn es sich als aussichtslos erweist. Was steckt dahinter? Die Tradition der Advaita-Gurus und die Unmöglichkeit, einen erleuchteten Lehrer zu hinterfragen? Eine leidenschaftliche Begeisterung für jene Stellen in den Upanischaden und der Bhagavadgita, die von der Einheit des Selbst mit Gott handeln? Konfrontiert man jedenfalls heutige Advaita-Jünger mit der Problematik, so reagieren sie ähnlich irrational. Sie berufen sie sich am Ende stets auf die Tradition und die spirituelle Authentizität ihrer Gurus. Daß auch Lehrer anderer Schulen spirituell mindestens so authentisch sind, diese Möglichkeit verdrängen sie. In Indien folgt man nur einem einzigen Guru.

Shankara lebte um 800 n.Chr. und gilt als einer der bedeutendsten indischen Philosophen und Heiligen. Er verfaßte Kommentare zu allen

wichtigen heiligen Texten der Vedantaschule. Seine enorme geistesgeschichtliche Wirkung verdankt er aber auch seiner großen Begabung im philosophischen Streitgespräch. Er reiste durch Indien, forderte überall die großen Philosophen heraus, diskutierte mit ihnen, bis sie kapitulierten und seine Anhänger wurden, und verbreitete so seine Lehre von der Nichtzweiheit (*advaitam*).

Doch das enorme schriftliche Werk Shankaras und sein Einfluß provozierten auch Widerspruch. Herausragende Vertreter konkurrierender Vedanta-Traditionen, aber auch kritische Schüler des Advaitavedanta selbst, schrieben nicht minder gewichtige Kommentare zu den heiligen Schriften, korrigierten Shankaras Theorie und begründeten zum Teil auch neue Schulen. Die Identität des *Feldkenners* mit Gott bzw. die Behauptung, daß „Nichtwissen“ die Illusion der Existenz eines Individuums erzeugen könne, war dabei immer ein Kernpunkt der Auseinandersetzung. Theorien mußten her oder mußten wissenschaftlich hieb und stichfest dargestellt werden, die den Aussagen der heiligen Schriften gerechter wurden, z.B. jener Aussage Krishnas in der Bhagavadgita, daß der *Feldkennner* ein Teil Gottes sei, der durchaus in den Kreislauf verstrickt sein oder aber Befreiung erlangen kann. Gleichzeitig Theorien, die erklärten, wie die gleichzeitige Einheit und Verschiedenheit von Individuum und Gott tatsächlich zu denken ist.

Ich zähle einige markante Lehrer solcher Einheit in Vielheit auf. Alle betonen sie übrigens auch die Wichtigkeit der *bhaktiḥ*, also der Verehrung des persönlichen Gottes Vishnu bzw. Krishna. Manche schließen auch Krishnas Gemahlin Radha in die Verehrung mit ein:

– Ramanuja (1100 n.Chr.) schrieb wie Shankara Kommentare zur Bhagavadgita und zu den Brahmasutras, wobei der letztere auch als Kommentar zu den Upanischaden gesehen wird. Er vertrat die Ansicht, daß es viele unsterbliche Selbste oder Bewußtseins (*ātmā*, *puruṣaḥ*, *kṣetrajñāḥ*) gibt, und daß diese gemeinsam den „Körper“ Gottes bilden. Daraus folgt auch: Gott ist für alle individuellen Bewußtseins ihr Selbst. Diese Symbolik vergegenwärtigt uns Arjunas Vision von Krishnas tausendarmiger Gestalt, in der alle Lebewesen enthalten sind. Ramanuja ist der herausragende Lehrer des sogenannten *viśiṣṭa-advaita-vedāntaḥ*, d.h. des „Vedanta der differenzierten Nichtzweiheit“.

– Madhva (13. Jh. n.Chr.) kritisiert die Nichtzweiheit besonders radikal. Er betont, daß es zu unterscheiden gelte 1. zwischen Gott (*īśvaraḥ*) und den unsterblichen „lebendigen Selbsten“ (*jīvātmā*), 2. zwischen den „lebendigen Selbsten“, 3. zwischen Gott und den psychophysi-

schen Organismen (*prakṛtiḥ*), 4. zwischen dem „lebendigen Selbst“ und dem psychophysischen Organismus und 5. zwischen den psychophysischen Organismen untereinander. Dennoch sagt auch Madhva, daß nichts außerhalb des Willens Gottes existieren kann, wie auch der Körper ohne das unsterbliche Selbst nicht existieren kann. Die „Einheit“ alles Seienden wird hier also durch den alles erfassenden Willen Gottes definiert. Mit den heiligen Texten muß er allerdings ziemlich gewalttätig umspringen, um sie mit seiner Lehre in Einklang bringen zu können. Madhva gründete eine eigene Schule, den sogenannten *dvaita-vedāntaḥ*, den „Vedanta der Zweiheit“.

– Nimbarka (13. Jh. n.Chr.) lehrte den sogenannten *dvaita-advaita-vedāntaḥ*, „Vedanta der Zweiheit und Nichtzweiheit“. Einerseits betonte er, daß „Bewußtes“ (*cid*) und „Unbewußtes“ (*acid*), d.h. *Feldkenner* und *Feld*, von Gott (*īśvaraḥ*) verschieden seien; andererseits seien sie mit Gott eins, indem sie unabhängig von ihm nicht existieren können. Er vergleicht diese „Zweiheit und Nichtzweiheit“ mit der einen Sonne, die viele Strahlen hat, die aber ohne sie nicht existieren können; oder mit einer Schlange, die Windungen hat, wobei eine Windung nicht die ganze Schlange ist, aber dennoch Schlange ist; oder mit Steinen, die zwar Erde sind, aber eben nicht die ganze. Diese Position kommt derjenigen Ramanujas sehr nahe, auch wenn Nimbarka andere Metaphern verwendet.

– Shridhara (1400 n.Chr.) war eigentlich Angehöriger von Shankaras *advaita-vedāntaḥ* und ebenfalls Autor eines Kommentars zur Bhagavadgita. Er vertrat die Ansicht, daß *Feldkenner* und *Feld* die beiden Gott unterstehenden Prinzipien seien, durch die er die Welt hervorbringt. Gleichzeitig aber durchdringt Gott alle *Feldkenner* und *Felder*. Shridharas Bhagavadgita-Kommentar, der sich im übrigen durch eine starke Betonung der *bhaktiḥ* auszeichnet, wurde von den orthodoxen Advaitīs anfangs nicht als autoritativ anerkannt und ist auch tatsächlich mit dem Advaitavedanta inkompatibel. Nur dank seiner großen spirituellen Ausstrahlung fand er in der Advaita-Schule Anerkennung.

– Vallabha (1500 n.Chr.) lehrte den *śuddha-advaita-vedāntaḥ*, den „Vedanta der reinen Nichtzweiheit“. Auch bei ihm verhalten sich die individuellen Bewußtseins (*jīvaḥ*) zu Gott wie Funken zum Feuer. Sie sind, so gesehen, „nicht verschieden“ von Gott. Dennoch ist ihr höchstes Ziel nicht das Ende ihrer Existenz als einzelne „Funken“, sondern die wonnevolle Teilnahme am ewigen wonnevollen Spiel Gottes, an der Schöpfung. Die Selbste wollen sich ewig an Gott und Gott sich an den Selbsten erfreuen. Unter diesem Gesichtspunkt macht auch Valla-

bha, obwohl seine Lehre sich eine Art von Advaitalehre (*śuddha-advaitam*) nennt, einen Unterschied zwischen Gott, den individuellen Selbsten und den psychophysischen Organismen.

– Chaitanya Mahaprabhu (1500 n.Chr.) vertrat ähnliche Ansichten wie Nimbarka. Er lehrte eine „das Begreifen übersteigende gleichzeitige Trennung und Nichttrennung“ (*acintya-bheda-abhedaḥ*) der Seelen von Gott. Auch er veranschaulicht den Sachverhalt mit der Sonne und ihren Strahlen, die zwar auch Sonne sind, aber unvergleichlich viel weniger als die Sonne selbst. Von Chaitanya leitet sich die in Amerika und Europa sehr bekannte Hare-Krishna-Bewegung ab.