

Anhang A:

Zur Gleichsetzung von *ātmā* und *brahma*

„Ich bin die *Kraft*“ (*ahaṃ brahmāsmi*), „Das bist Du“ (*tat tvam asi*)

Für den Advaitavedanta von zentraler Bedeutung ist der aus der Brihadaranyaka-Upanishad stammende Satz *ahaṃ brahmāsmi*, „ich bin *brahma*“. Ich möchte zuerst einige grundsätzliche Überlegungen zu diesem Satz anstellen. Danach werde ich Originaltexte präsentieren, und aufzeigen, in welchem Kontext dieser Satz tatsächlich zu sehen ist. Ich werde das Wort *brahma* dabei mit „*Kraft*“ wiedergeben, auch wenn dies nicht gerade die dem Advaitavedanta gemäße Übersetzung ist.

Der zentrale Gegenstand der Upanishaden nach dem Verständnis des Vedanta ist die Erkenntnis der *Kraft* und das Werden zur *Kraft* in dieser Erkenntnis. Das Werden zur *Kraft* in der Erkenntnis der *Kraft* hat seinen Nutzen in der Befreiung vom Leiden. Wer die *Kraft* erkennt, aus der alles ist und in der alles ist und die selber alles ist, der erkennt sich selbst als *Kraft* und wird so zur *Kraft*. Und dadurch überquert er den „Ozean des Leidens“. Denn Leiden gibt es nur, wenn man die Lebewesen aus der *Kraft*, die alles ist, abgesondert glaubt, wenn man sie auch gegeneinander abgesondert glaubt, und wenn man sich selbst von der *Kraft* und allen Wesen abgesondert glaubt. Dann nämlich entstehen Furcht und Begierde, und damit alles Leiden. Erkennt man hingegen in sich selbst und allen Wesen die *Kraft* und wird einem alles und man selbst zu der einen *Kraft*, die alles ist, so vergehen Furcht, Begierde und Leiden, und es stellen sich Frieden und Glückseligkeit ein. Diese Lehre finden wir etwa in Mundaka-Upanishad 3.2.9 wie folgt ausgedrückt:

sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda brahmaiva bhavati

Der, fürwahr, der diese höchste *Kraft* erkennt, wird zur *Kraft*.

Doch wie ist dies genauer zu verstehen? Die Chandogya-Upanishad erläutert das *Kraft*-werden mit dem Bild von den vielen Flüssen, die alle ins Meer münden und dort nicht mehr wissen: „ich bin dieser Fluß“, „ich bin jener Fluß“; weiter mit dem Bild von den Säften verschiedener Bäume, die von den Bienen zum Honig zusammengeschnitten werden und dann nicht mehr wissen: „ich bin Saft von diesem Baum“, „ich bin Saft von jenem Baum“. Allgemein bekannt ist auch das Bild vom Zerfließen des Tropfens im Meer. Die meistvertretene Auslegung solcher Upanishaden-Texte ist diejenige des Advai-

Gegenüberstellung, wo die Betonung auf dem Ich und dem Du liegt, muß auch im Sanskrit das Personalpronomen verwendet werden.

Und ähnlich verhält es sich bei dem Satz *aham brahmāsmi*. Im Sanskrit habe ich folgende Möglichkeiten, meine Identität mit *brahma* auszudrücken:

- *brahmāsmi* „<ich> bin brahma“

Die Person („ich“, *aham*) ist aus der Verbform („bin“, *asmi*) ersichtlich und wird daher weggelassen. Die Betonung liegt hier auf *brahma*. Der Satz ist äquivalent mit *brahmaivāsmi*, wobei *eva* eine Partikel ist, die das ihr vorausgehende Wort betont.

- *aham brahma* oder *brahmāham* „ich <bin> brahma“

Im Sanskrit kann *asmi* („bin“) weggelassen werden und dafür *aham* („ich“) stehen. Hier liegt kein besonderer Ton auf dem *aham*, sondern es ersetzt das fehlende „bin“ und erfüllt allein dessen Zweck. Vielmehr liegt der Ton auch hier auf dem *brahma*. Der Satz ist also äquivalent mit *brahmaivāham*. Die Übersetzung ist hier dieselbe wie beim Satz *brahmāsmi*.

- *aham brahmāsmi* „ich bin *brahma*“

Hier steht die Person („ich“, *aham*) explizit, obwohl sie aus der Verbform („bin“, *asmi*) ersichtlich wäre. Folglich ist sie betont. Der Satz ist äquivalent mit *aham eva brahmāsmi*.

Doch nicht nur die Grammatik verlangt dies. Auch der Kontext, in dem der Satz *aham brahmāsmi* auftritt, und eine ganze Reihe von verwandten Texten zeigen, daß auf dem Ich eine Betonung liegen muß. Wir werden diese Texte sogleich genauere ansehen. Doch möchte ich vorher deutlich machen, worauf ich damit hinziele.

Bei Sureshvara verschwindet also das Ich. Verschwindet es tatsächlich? Wie könnte es denn verschwinden, wenn doch der Ton auf ihm liegt? Der Advaitavedanta macht hier einen Kurzschluß. Wenn wir beide in die *Kraft* zerfließen und nicht mehr wissen „ich bin dies“, „du bist das“, dann bedeutet dies genau genommen nur das Zerfließen des Dies und Das, nicht das Zerfließen der Ichs. Ich weiß nicht mehr, was ich bin, und du weißt nicht mehr, was du bist, und so sind wir zwar beide nichts und alles, sind wir beide reine *Kraft*. Aber da ist nicht einfach reine *Kraft*, sondern wir sind reine *Kraft*. Mensch-sein heißt denken: „ich bin dies und das“. Das Dies-und-das kann ändern, aber das Ich bleibt. Nun kann das Dies-und-das die *Kraft* selbst werden, so

daß ich nicht mehr weiß, was ich bin, so daß ich gleichzeitig nichts mehr (*neti neti*) und alles (*idam sarvam*) bin. In die *Kraft* aufgehoben wird aber nur das Dies-und-das, das Ich wird dabei nicht ausgelöscht. Und dasselbe widerfährt nicht nur mir, sondern auch dir und anderen. Also: Es mag zwar sein, daß wir beide nichts als zweitlose *Kraft* sind, aber ich und du sind diese *Kraft*.

Carl Anders Scharbau hat den Sachverhalt wie folgt beschrieben:

Grundsätzlich, glaube ich, liegen die Dinge so: Es gibt Kraft, Kraftfelder, und es gibt Kraftquellen, Felderreger, die als metaphysische Substanzen im Unräumlichen „hinter“ der Kraft liegen. Die Kraft ist immanent, die Substanz transzendent. Da wir uns den Substanzbegriff am schärfsten nur denken können nach Analogie unseres Ichs, da ferner das Du sich nur als Kraftwirkung offenbart, schaut die Metaphysik der Religion hinter aller zentrierten Kraftauswirkung geistige Einheiten, Iche. ... Personen sind Kraftquellen, dynamische Faktoren. Von ihnen strömt Energie aus, und sie gestalten die objektivierte Energie. Es gibt ein Energiemeer und in ihm personale Kraft- und Gestaltungszentren. ...

Was bedeuten aber Brahman, Ātman und Puruṣa, und wie verhalten sie sich zueinander? Brahman ist magisches Fluidum, Urlichtenergie. Wesenskraft (tejas), Licht (jyotis), Bewußtsein (cit) und Wonne (ānanda) sind seine Hauptmerkmale. Brahman ist numinoses Kraftfluidum, das vom Urprinzip, von Personen und Dingen ausgeht und von Personen als ihre eigene Wesenheit und Umwelt, als Brahmanwelt erlebt wird. Puruṣa (Mensch, Person) und Ātman bedeuten Geist und im engeren Sinne dessen Kern, das metaphysische Ich.⁸

Betrachten wir nun den Text aus der Brihadaranyaka-Upanishad, dem der Satz „Ich bin die Kraft“ entstammt:

Da die Menschen durch Erkenntnis der *Kraft* zu allem glauben werden zu können: Was erkannte denn diese *Kraft*, so daß sie zu allem wurde? – *Kraft*, fürwahr, war dies <alles> im Anfang. Diese erkannte ihr Selbst (*ātmānam eva*): „Ich bin die *Kraft*!“ (*ahaṃ brahmāsmi*). Daher wurde sie alles. – Wer immer dies von den Göttern einsah, der wurde dies; ebenso von den Rishis, ebenso von den Menschen. Fürwahr, dies erblickend bemerkte der Rishi Vamadeva: „Ich bin Manu gewesen (*ahaṃ manur abhavam*) und Surya!“ Deswegen auch jetzt: wer so erkennt: „Ich bin die *Kraft*!“, der wird dies alles (*sa idam sarvam bhavati*). (BṛĀUp. 1.4.9-10)

Der Text gehört in den Kontext vedischer Weltentstehungslehren. Am Anfang war nur *Kraft*. Diese erkannte sich selbst: „Ich bin die *Kraft*!“ Dadurch wurde sie zu allen Dingen. Wer von den Menschen die *Kraft*

⁸ Carl Anders Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühindischen Theismus*, S. 9f., Stuttgart 1932 (Kohlhammer)

erkennt, will heißen, die Erkenntnis nachvollzieht, welche die *Kraft* selbst am Anfang der Welt („Ich bin die *Kraft*“) erkannte, der nimmt an der Weltentstehung teil und wird zu allen Dingen.

Betrachten wir nun, ohne dies tiefer zu ergründen, eine Parallelstelle:

Ein Selbst (*ātman*) nur war dies <alles> im Anfang in Gestalt eines *Menschen* (*puruṣa*-). (1) ... Er freute sich nicht. ... Er begehrte ein Zweites. Er war so groß wie eine Frau und ein Mann, die einander umarmen. Er ließ dieses sein Selbst in Zwei zerfallen. Dadurch wurden Gatte und Gattin. ... Er vereinigte sich mit ihr. Daraus wurden die Menschen geboren. (3) Sie dachte sich: „Wie kann er sich mit mir vereinigen, nachdem er mich aus seinem Selbst (od. sich selbst) erzeugt hat? Wohlan, ich will mich verbergen!“ Sie wurde zu einer Kuh. Er wurde zu einem Stier und vereinigte sich mit ihr. Daraus wurden die Rinder geboren. Sie wurde zu einer Stute, er zu einem Hengst, sie wurde zu einer Eselstute, er zu einem Esel und vereinigte sich mit ihr. Daraus wurden die Einhufer geboren. Sie wurde zu einer Ziege, er zu einem Bock, sie zu einem Schaf, er zu einem Widder und vereinigte sich mit ihr. Daraus wurden die Ziegen und Schafe. Auf diese Weise ließ er all dies, was in Paaren existiert, ausströmen. (4) Er erkannte: „Ich, fürwahr, bin die Ausströmung (d.h. die Welt)! (*ahaṃ vāva sṛṣṭir asmi*)“ Denn ich habe dies alles ausströmen lassen! (*ahaṃ hīdam sarvaṃ aśṛkṣi*)“ Daher wurde er zur Ausströmung. In dieser seiner Ausströmung ist, wer so weiß. (*sṛṣṭyām hāsyaitasyām bhavati ya evaṃ veda*) (5) (BrĀUp. 1.4.1-5)

Dieser Text hat im Groben dieselbe Struktur wie der zuvor zitierte. Ich liste die Parallelen auf:

BrĀUp. 1.4.1.9-10

BrĀUp. 1.4.1-5

Im Anfang war dies alles:
die *Kraft* (*brahma*).

Im Anfang war dies alles:
ein Selbst/Mensch (*ātman/puruṣaḥ*).

Er ließ die Lebewesen aus sich ausströmen.

Sie erkannte sich selbst:
„Ich bin die *Kraft*!“

Er erkannte:
„Ich, fürwahr, bin die Ausströmung (=Welt)!
Denn ich habe dies alles ausströmen lassen!“

Daher wurde sie alles.

Daher wurde er zur Ausströmung.

Deswegen auch jetzt:
Wer erkennt: „Ich bin die *Kraft*!“,
der wird dies alles.

Wer so weiß,
der ist in dieser seiner Ausströmung.

Es ist offensichtlich, daß diese beiden Texte, wenn auch in verschiedenen Worten, so doch dasselbe sagen. Beim zweiten Text wird die Betonung des Wortes „ich“ übrigens durch die Partikeln *vāva* („fürwahr“) und *hi* („denn, nämlich“) noch zusätzlich verstärkt.

Die Betonung des „ich“ ist auch in einem anderen „Großen Spruch“ (*mahāvakyam*) der Upanischaden gegeben, nämlich in dem Satz „Das

bist du“ (*tat tvam asi*; ChUp. 6.8.7). Auch hier steht sowohl das Personalpronomen „du“ (*tvam*) als auch das Verbum „sein“ (*asi*):

Was diese Feinheit (*aṇimā*) ist, dies hat all dies <Seiende> zum Selbst (*ātmā*), das ist das Wahre, das ist das Selbst, das bist du.

Läge der Ton nicht auf dem „du“, sondern auf dem „das“, so stünde *tad eva tvam* oder *tad evāsi*, wobei *eva* die bereits erwähnte, Betonung anzeigende Partikel ist.

Noch einen weiteren, wiederum analog konstruierten Weltentstehungsmythos möchte ich zitieren, diesmal aus der Aitareya- Upanishad:

Ein Selbst (*ātmā*), fürwahr, war dies <alles>, ein einziges, im Anfang; nichts anderes, das blinzelte. Er (*ātmā* ist männlich!) dachte sich: „Die Welten will ich nun ausströmen lassen!“ (1.1.1) Er ließ die Welten ausströmen. ... (2) Er dachte sich: „Dies sind die Welten. Die Herren der Welten will ich nun ausströmen lassen!“ Aus den Wassern nahm er einen Menschen (*puruṣaḥ*) heraus und formte ihn. (3) ... Als er geboren war, benannte (oder: überblickte)⁹ er die Wesen. Wie hätte er einen anderen <als sich selbst> nennen können (*kim ihānyaṃ vāvadiṣat*)¹⁰? Er erblickte gerade diesen Menschen (*puruṣaḥ*) als jene Kraft. (*sa etam eva puruṣaṃ brahma tatamam apaśyat*) ... (1.3.13) (AiUp. 1.1.1-1.3.13)

Die Struktur des Textes ist wiederum klar parallel zu den beiden zuvor zitierten:

AiUp. 1.1.1-1.3.13

Im Anfang war dies alles ein einziges Selbst (*ātmā*)

Es ließ die Welten aus sich ausströmen.

Es erblickte diesen Menschen als diese Kraft

Diesmal ist die Rede davon, daß der puruṣaḥ das brahma ist. Die Betonung liegt auch hier klar erkennbar auf dem puruṣaḥ, angezeigt durch die Partikel *eva*. Wieder geht es offensichtlich um die Einsicht: „Ich bin ja die Kraft!“

All diese Texte lehren also dasselbe: Nachdem das menschenartige Urwesen am Anfang die Welt hervorgebracht hatte bzw. zu ihr geworden war, hatte es eine erleuchtungsartige Erkenntnis: „Ich bin ja die Kraft, die dies alles hervorgebracht hat!“ Dadurch wurde es sich bewußt, daß es selbst diese ganze Welt ist. Gleichzeitig wurde damit für

⁹ Text verdorben: *abhivyaikhyat*, entweder aus *abhivyākhyat* oder *abhivyaikṣat*.

¹⁰ *vāvadiṣat*: Konj. aor. des Intensivs oder Inj. des desiderativen Intensivs; vielleicht besser zu übersetzen mit: „Was wollte hier einen anderen <als ihn selbst> kundtun?“

alle Menschen die Möglichkeit eröffnet, an dieser Erkenntnis teilzunehmen, ebenfalls „Kraft zu werden“ und „alles zu werden“. Es handelt sich also um eine Ätiologie der Erkenntnis des *brahma*. Interessant ist die Art und Weise, wie der zweite Text dies ausdrückt. Er sagt nicht: „Die Ausströmung ist, wer so weiß“, sondern: „In dieser seiner (: des anfänglichen Selbst) Ausströmung ist, wer so weiß.“ Damit wird angedeutet, daß zwischen dem ersten Erkenner und den späteren Erkennern nicht jegliche Differenz aufgehoben wird.

Kehren wir nochmals zu Scharbau zurück, der den Sinn dieser Texte sehr treffend und schön zum Ausdruck bringt. Da Scharbaus Arbeit schwer aufzutreiben ist, zitiere ich ausführlich. Zum ersten der drei Texte und zum *ahaṃ brahmāsmi* sagt er:

„Dies“, die Mannigfaltigkeit der empirischen Gestaltungen, war im Urbeginn Brahman (Urkraft), und dies Brahman ist der Bewußtseinsinhalt des göttlichen Ichs. Dies Ich ist Mittelpunkt des Brahman-Alls, ohne deshalb seine Ichheit zu verlieren. Diese selbe Bewußtseinsstruktur, die für das Ur-Ich gegeben ist, haben nun auch Götter, Ṛṣis und Menschen: Ich bin etwas. Das Etwas kann wechseln, das Ich bleibt identisch. Wenn das Ich seine GröÙte, beseligende Weite erlebt, wenn Brahman das Etwas, der alleinige Bewußtseinsinhalt wird, dann kommt es zur Erkenntnis „Ich bin Brahman“. Wenn Brahman als Wonne und Frieden beschrieben wird, handelt es sich um einen subtilsten geistigen Zustand, der ein erlebendes Subjekt voraussetzt, ohne daß (*sic!*) es so etwas wie Wonne und Frieden nicht geben kann. Wonne und Frieden „an sich“ ohne eine Seele, für die sie Wonne und Frieden sind, ist ein in sich widerspruchsvoller Begriff. So haftet dem Brahmanerlebnis nach Seiten des Subjekts nichts Impersonales an. Dies Erlebnis ist „auch heutzutage“ (*api etarhi*) von j e d e m (Autonomie der religiösen Erkenntnis!) realisierbar. Es handelt sich also um die Möglichkeit der Bezogenheit vieler auf das gemeinsame transsubjektive Brahman. (Kein Solipsismus!). Brahman ist gemeinsamer Bewußtseinsinhalt, Kommunikationsmedium zwischen den Geistern, das sie als ein Objektives alle verbindet. Die Iche zerfließen nicht in die Urkraft! „Soviel Götter es im Anfang (in principio) waren, soviel sind es noch jetzt“ (Tāṇḍ.M.B. 6,9,16) (Ewigkeit der Monaden). Es gibt wohl ein Eingehen des Ātman ins Göttliche und in Gott, aber das bedeutet nicht eine Auflösung des Ātman, der Individualität! ... Der wirkliche Vorgang des „Allwerdens“ ist vielmehr der folgende: „Nachdem er sich die Herrlichkeit, Kraft und Macht dieses Alls angeeignet (*sam-vrjya*, an sich gezogen) hat, nimmt er das (alles) in sich auf (*ātman dhatte*), macht er das (alles) zu seinem Eigen (*tat ātman kurute*, er macht es zu seinem Selbst, zum Inbegriff seiner Wesenheit und seines Selbstbewußtseins).“ „Das All gewinnt, wer ... opfert, denn er gewinnt den Herrn der Schöpfung, und der Herr der Schöpfung ‚ist‘ dies All“ (Ś.B. 5,2,1,15). Nur wer sich an das Ganze hingibt, gewinnt mit ihm, in ihm und durch das Ganze Gott, den Herrn der Schöpfung.

„Ich bin Brahman“ bedeutet keinen Egotheismus, heißt nicht: „Ich bin Gott“, sondern „Ich bin Urkraft“. Erst wenn sich das menschliche Ich durch

das Brahmanmedium hindurch auf das göttliche Du bezieht, wenn das Fremdich durch das impersonale Kraftfluidum hindurchbricht und die Polarität „Ich bin Brahman“ sich verwandelt in die Polarität „Ich bin Du“, „Wer du ist, der bin ich“ (Kauṣ.Up. 1,6), kommt spezifische, geistig-personale Religio zustande. Auch die Formel „Ich bin Du“ bedeutet keine Verwechslung von Seele und Gott, sondern gerade inbrünstige, schrankenlose, ekstatische Hingabe des Ichs ans Du. „Wer du bist, der bin ich, wer ich bin, der bist du, komm“ (J.Up.B. 3.14.5). Im „komm“ ist offenbar, daß das Ich trotz der Aussage der Identität sich der Objektivität des Dus bewußt ist! Es gilt also sehr vorsichtig zu sein bei der Deutung von Identitätsaussagen! Mystische „Identität“ meint und bedeutet nicht ontologische Identität!¹¹

Oder wie Rudolf Otto sehr schön sagte:

Die Ineinssetzung: Brahman ist dieser Ātman, ist eben doch eine Ineinssetzung von Zweien.¹²

„*Wer du bist, der bin ich*“ (*yas tvam asi so 'ham asmi*)

Betrachten wir nun die von Scharbau zitierte Formel „ich bin du“ etwas näher! Den Text aus dem Jaiminiya-Upanishad-Brahmana übersetze ich wie folgt:

... Aber nun der *Abschluß*. <Der Mantra> *ovā* ist zwei Silben. Der *Abschluß* ist das Ende des *Sanges* (*sāma*). (III.13.7) Der Himmel ist das Ende der Welten. Der <Berg>gipfel ist das Ende des rötlichen <Sonnengottes>. Der *Sänger* (*udgātā*) versetzt den Opfernden mittels der Silbe *om* am Ende in die Himmelswelt. (8) Wer ohne Flügel auf die Spitze eines Baumes geht, der fällt von dort herunter. Aber wer Flügel hat und auf einer Baumspitze oder Schwertklinge oder auf einer Rasierklinge sitzt, der fällt von dort nicht herunter. Denn auf die Flügel gestützt sitzt er <dort>. (9) So macht der *Sänger* dem Opfernden mittels der Silbe *om* Klangflügel und versetzt ihn am Ende in die Himmelswelt. Wie jener mit Flügeln ohne Furcht <auf der Baumspitze usw.> sitzt, so sitzt er ohne Furcht in der Himmelswelt und wandelt <dort herum>. (10)

Jene zwei Silben <*ovā*> sind die Götterwelt und die Menschenwelt. Und der Sonn und der Mond sind jene beiden Silben. (11) Der Sonn (*ādityah*) ist die Götterwelt, der Mond (*candramās*) die Menschenwelt. <Die Silbe> *om* ist der Sonn, <die Silbe> *vāg* („Rede“) ist der Mond. (*ovā* = *om* + *vāg*.) (12) So läßt der *Sänger* mittels der Silbe *om* den Opfernden zum Sonn, zur Götterwelt, gehen. (13) (JUB III.13.7-13 (= III.3.3.7-4.13))

Ich unterbreche hier für eine kurze Erklärung. Es ist die Rede von zwei Welten, der Menschenwelt und der Götterwelt. Die beiden Welten sind

¹¹ Scharbau, a.a.O. S. 12f.

¹² Rudolf Otto, *West-Östliche Mystik*, 2. Aufl. Gotha 1929, S. 114.

dem Mond und der Sonne zugeordnet und den Silben *vāg* und *om*. Der *Sänger* (*udgātā*) ist der Priester, der beim Opfer Hymnen des Sama-veda rezitiert oder „singt“. Der *Sänger* verleiht dem Opfernden „am Ende“ – d.h. zum Todeszeitpunkt – mittels des *om*-Lautes Flügel und läßt ihn „zum Sonn, zur Götterwelt gehen“. Etwas weiter unten wird von solchen die Rede sein, deren gute Taten „zum Mond, zur Menschenwelt, eintreten“ (III.14.7) und die schließlich wiedergeboren werden. Dies und die Tatsache, daß der zum Himmel Gegangene im folgenden eine Verbindung mit den Jahreszeiten und mit Tag und Nacht eingeht, erinnert an Upanischadentexte, die von den zwei Wegen handeln, die ein Mensch nach dem Tode gehen kann: der eine ist der „Weg der Götter“ (*devayānam*), der andere der „Weg der Ahnen“ (*pitryānam*). (BrĀUp 6.2.15-16; ChUp 4.15.5; 5.10.1ff.; KauṣUp 1; vgl. auch BhG 8.23-28) Der „Weg der Ahnen“ führt zurück in die Menschenwelt, also zu Wiedergeburt, der „Weg der Götter“ dagegen zum *brahma* und zur Unsterblichkeit.

In zweien dieser Texte, denjenigen aus der Chandogya-Upanishad, wird gesagt, daß der Verstorbene in der Götterwelt empfangen wird von einem „Mann (*puruṣaḥ*), der nicht wie ein Mensch ist (*amānavah*)“ und der ihn „zur Kraft führt“ (*brahma gamayati*). Müssen wir in dieser Rede von *puruṣaḥ* und *brahma* etwa wieder eine Form jener Erkenntnis „ich bin Kraft“ sehen? Wenden wir uns wieder dem Text aus dem Jaiminiya-Upanishad-Brahmana zu! Der Opfernde wird bei seinem Tod also durch seine „*om*-Flügel“ auf den „Weg der Götter“ gebracht. In dem Augenblick, wo er die Götterwelt erreicht, begegnet ihm nun anscheinend gerade dieser „nichtmenschliche“ *puruṣaḥ*, jedoch diesmal in der Gestalt des Sonnengottes (*ādityaḥ*) bzw. des Himmels (*svar*) bzw. Prajapatis. Der Text fährt nämlich wie folgt fort:

Nachdem er <dort> hingegangen ist, fragt er (der Sonn?) ihn: „Wer (oder: was) bist du?“ Wenn der <Verstorbene> sich mit dem Vornamen oder Familiennamen nennt, sagt er ihm: „Jenes dein Selbst, das in mir gewesen war, das ist dein <Selbst>“ (*yas te 'yam mayy ātmābhūd eṣa te sa iti*). (14.1) In dieses Selbst ist <sein> Eintreten. Die Jahreszeiten beschützen (?)¹³ und ergreifen ihn und ziehen ihn fort. Tag und Nacht nehmen seine Welt in Besitz (*tasyāhorātre lokam āpnutaḥ*). (2) Ihm soll <der Verstorbene> antworten: „Wer (oder: was) bin ich? Du bist der Himmel (Sonn, *svar*). Ich hier bin zu dir, zum himmlischen Himmel (Sonn), gegangen.“ (*ko 'ham asmi suvas tvam. sa tvām svargyaṃ svar agām iti*) (3) Wer (oder: was) Prajāpati ist, wer

¹³ Der Text ist verdorben: *tam ṛtavas sampadāryapad grhītam apakarṣanti*. Eine Parallelstelle in Jaiminiya-Brahmana 1.18 hat *sampalāryapad* anstelle von *sampadāryapad*.

das weiß, der geht zum Himmel (Sonn). (*ko ha vai prajāpatir atha haivam-vid eva suvargah*). Der geht zum Himmel (Sonn). (4) Zu ihm sagt <der Himmel> (bzw. der Sonn bzw. Prajapati): „Wer du bist, der bin ich. Wer ich bin, der bist du. Komm!“ (oder: Was du bist, das bin ich. Was ich bin, das bist du. Komm!) (*yas tvam asi so 'ham asmi yo 'ham asmi sa tvam asy ehiti*) (5). (JUB III.14.1-5 (= III.3.4.1-5))

Ich würde diese Partie wie folgt paraphrasieren: Der Sonnen- oder Himmelsgott empfängt den Verstorbenen und fragt ihn: „Wer bist du?“. Dieser nennt seinen irdischen Namen. Darauf der Himmelsgott: „Als du auf der Erde dein frommes Leben lebstest hattest du dein Selbst in mir. Dies ist jetzt dein Selbst.“ Darauf tritt der Verstorbene in den Himmelsgott ein, in dem er sein Selbst hat. Von da an – er ist im Himmel oder im Sonn – besteht sein Leben in jenen himmlischen Bewegungen, welche die Jahreszeiten und Tag und Nacht hervorbringen.

Jetzt weiß der Verstorbene zwar, daß sein Selbst im Himmel wohnt, und er ist auch in den Himmel eingetreten. Aber ihm wird nun nahegelegt, an den Himmel auch die folgende Frage zu richten: „Ich bin zu dir, zum Himmel, gekommen. Wer bin denn ich im Unterschied zu dir, dem Himmel?“ Die Antwort, die der Himmel gibt, ist die höchste Erkenntnis, die unsterblich macht. Sie lautet: „Wer du bist, der bin ich, und wer ich bin, der bist du. Komm!“ Man könnte diesen Satz auch wie folgt übersetzen: „Was du bist, das bin ich, und was ich bin, das bist du.“ Was aber ist das, was beide sind. Die Antwort müßte nach Scharbau lauten: die *Kraft*. Also: „Ich bin die *Kraft*, und du bist die *Kraft*.“ Mit dem Imperativ „komm“ (*ehi*) wird der Verstorbene aufgefordert, diese Einsicht zu realisieren und zum Sprechenden in die *Kraft* einzutreten.

Das Ich und das Du bleiben dabei offenbar bestehen. Übrigens ist klar, daß dieses Ich und Du nicht mit dem *ahamkārah* oder „Ich-tun“ identifiziert werden darf. Bei letzterem handelt es sich um eine Schicht der *Struktur (prakṛtiḥ)*, um das „Ich“, verstanden als Gesamtheit all meines Tuns, Genießens und Erleidens sowie meines Körpers. Hingegen in der Erkenntnis „ich bin ja die *Kraft*!“ ist das „Ich“ reines Subjekt.

Ein verwandter Text, in dem es ebenfalls um den „Weg der Götter“ und den „Weg der Ahnen“ geht, findet sich in Kaushitaki-Upanishad 1. Dieser könnte darauf hindeuten, daß der „ich bin du“-Satz noch etwas anders zu verstehen ist. Als der Verstorbene da nämlich vor Brahmā gelangt, geschieht folgendes:

Brahmā fragt ihn: „Wer (oder: was) bist du?“

Ihm (*tam*) soll der <Verstorbene> antworten: (1.5)

„Ich bin die Jahreszeit, ich bin der Monatszyklus¹⁴, aus dem Äther als Mutterschoß geboren, der Samenfluß des Lichtes (oder: für das Licht), die Majestät (*tejas*) des Jahreslaufs, eines jeden Wesens (*bhūtam*) Selbst (*ātmā*). Du bist eines jeden Wesens Selbst.¹⁵ Was (oder: wer) du bist, das (oder: der) bin ich.“ (*yas tvam asi so 'ham asmīti*)

Ihm antwortet <Brahmā>:

„Wer (oder: was) bin ich?“ (*ko 'ham asmīti*)

<Der Verstorbene> soll sagen:

„Seiendes.“ (*satyam iti*)

„Was ist das, was <du> Seiendes <nennst>?“ (*kim tad yat satyam iti*)

„Was verschieden ist von den Göttern und den Behauchten (*prāṇāḥ*), das ist das SEIEND- (*sat-*). Und was die Götter und die Behauchten ist, das ist das -DES (*-tyam*). Dies <beides> nennt man mit einem einzigen Wort SEIEND-DES (*sat-tyam*).¹⁶ Soviel <umfaßt> dies alles. Dies alles bist du. (*idam sarvam asi*)“ So spricht er zu ihm (Brahmā). (1.6) (KauṣUp 1.5-6)

Hier trägt jener *puruṣo 'mānavah*, der den Verstorbenen zur Unsterblichkeit führt, den Namen Brahmā. Der Verstorbene begegnet also Brahmā und wird von diesem gefragt, wer (oder was) er sei. Wieder wird deutlich, daß der Verstorbene zunächst eine Identifikation mit dem Himmel eingeht und die Bewegungen des Himmels sein eigen nennt. Es wird ihm aber empfohlen folgendes zu sagen: „Du bist das Selbst aller Wesen. Was Du bist, das bin ich.“ Damit wird er zum Selbst aller Wesen und zugleich „dies alles“, also alles Seiende, wie am Ende der zitierten Partie deutlich wird. Dieser Vorgang ist ohne Zweifel äquivalent mit dem „Werden zur *Kraft*“ (vgl. 1.4: *brahmaivābhīpraiti*) oder der Erkenntnis „Ich bin die *Kraft*“. Und doch bleiben in dieser Erkenntnis selbst offenbar ein Ich und ein Du bestehen.

Allerdings liefert dieser Text nochmals einen etwas anderen Aspekt des Sachverhalts. Scharbau definiert das Verhältnis von „ich“ und „*Kraft*“ oder von „Selbst“ und „*Kraft*“ (*ātmā-brahma*) wie folgt:

¹⁴ eig. „der <Sohn> der Jahreszeit“, kann auch die Menstruation bedeuten.

¹⁵ oder; in der Terminologie meiner Bhagavadgita-Übersetzung: „Du bist eines jeden Gewordenen <eigenes> Wesen“.

¹⁶ *tya-* ist ein Demonstrativpronomen. Allerdings wäre die korrekte Form hier nicht *tyam*, sondern *tyad*. Ich simuliere dies, indem ich anstelle von „dies“ oder „das“ die in österreichischen Dialekten vorkommende Form „des“ verwende.

Es gibt Kraft, Kraftfelder, und es gibt Kraftquellen, Felderreger, die als metaphysische Substanzen im Unräumlichen „hinter“ der Kraft liegen.¹⁷

Doch in dem Text aus der Kaushitaki-Upanishad kommt der Verstorbene zur Einsicht: „Ich bin – wie du (Brahmā) – das Selbst (*ātmā*) aller Lebewesen“. Die Einsicht besteht hier also genau genommen nicht darin, daß die beiden Ichs sich mit derselben *Kraft* identifizieren, sondern es wird erkannt, daß die beiden Ichs selbst miteinander eins sind. Die Stelle erinnert an Aussagen Krishnas von der Art „Ich bin das Selbst in allen Gewordenen“.

Es ist möglich, daß wir auch die oben behandelte Stelle aus dem Jaiminiya-Upanishad-Brahmana in dieser Weise deuten sollten. Andererseits will mir aber scheinen, daß beide Deutungen letztlich auf dasselbe herauslaufen.

Ähnlich sagt es auch folgender Text:

Wer so weiß, wird zum Selbst aller Gewordenen (*sa evaṃvīt sarveṣāṃ bhūtānām ātmā bhavati*). Wie jene Gottheit (Prajāpati), so er. Wie alle Gewordenen diese Gottheit erfreuen (*avanti*), so erfreuen alle Gewordenen den, der so weiß. Was immer aber die Erzeugten beklagen, das wird <nur> bei ihnen selbst. Nur das Gute geht zu jenem, denn zu den Göttern geht nichts Schlechtes. (BrĀUp 1.5.20)

Wie Prajapati, so auch der, der so weiß: Diese Aussage zeigt ganz klar, daß die verschiedenen Ichs trotz der Einheit bestehen bleiben. Wie aber ist die gleichzeitige Einheit und Vielheit im Selbst oder *Feldkenner* zu denken? Die Kaushitaki-Upanishad macht hierzu leider keine näheren Angaben. Die Bhagavadgita spricht zwar davon, daß der Feldkenner ein „Teil“ Gottes sei, sagt aber nicht, wie dieser Teil in sich selbst beschaffen ist, so daß er die Vielzahl der Lebewesen entfalten kann. Auch in den Upanischaden sind Stellen, die sich um diese Fragen bemühen, leider rar. Im besten Fall geben sie bildliche Antworten:

Jenes Selbst ist der Oberherr aller Wesen (*sa vā ayam ātmā sarveṣāṃ bhūtānām adhipatiḥ*), aller Wesen König. Wie alle Speichen in der Radnabe und in der Radfelge befestigt sind, gerade so sind in diesem Selbst (*ātmani*) alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle behauchten Wesen – all diese Selbst (*sarva eta ātmānaḥ*) befestigt. (BrĀUp. 2.5.15)

Wie die Spinne (eig. „Fadennabel“ oder „Fadennabe“) Faden hervorgehen läßt, wie aus dem Feuer kleine Funken hervorgehen, so gehen aus diesem Selbst (*ātmā*) alle Hauche, alle Welten, alle Götter, alle Lebewesen hervor. (BrĀUp 2.1.20)

¹⁷ Scharbau, a.a.O., S. 9.

Sonnengott, Prajāpatisohn, teile <deine> Strahlen, vereine <deinen> Glanz.
(ĪsUp 16)

Auch die vedantische Literatur hat diese Frage vor allem mit Metaphern zu beantworten versucht. Nimbarka z.B. hat, wie erwähnt, den Sachverhalt mit den vielen Strahlen der einen Sonne, den vielen Windungen einer einzigen Schlange oder den unzähligen Steinen der einen Erde zu veranschaulichen versucht. Nach Ramanujas Ansicht verhalten sich die vielen Selbste zu Gott wie die Glieder eines Körpers zum Körperhaber. Bei Shankara begegnet man dem Vergleich, daß die eine *puruṣaḥ*-Sonne in der gekräuselten „Wasseroberfläche“ der *prakṛtiḥ* unzählige Spiegelbilder erzeugt, wobei allerdings diese „Spiegelung“ als Illusion verstanden wird. Oder aber der Sachverhalt wird dadurch veranschaulicht, daß der Raum, den leere Töpfe enthalten nur Teile des allgemeinen Raumes sind. Mir ist aber nichts bekannt über Versuche, den Sachverhalt auch theoretisch zu denken und zu verstehen.

Klar ist, daß die Vielheit und Unterschiedenheit der *Feldkenner* von wesentlich anderer Art sein muß als die Vielheit und Unterschiedenheit menschlicher *Körper* bzw. psychophysischer Organismen, deren jeder sich an einem eigenen Ort befindet und seine besonderen Eigenschaften hat. Die *Körper* haben in der Daseinsstruktur „Ich bin das“ die Position des Das. Sie sind *Feld*. Die Ichs dagegen sind *Feldkenner*. Sie sind das, was die verschiedenen *Felder* bewohnt, belebt, gleichzeitig aber auch erschafft und voneinander unterscheidet. Die *Feldkenner* sind also als das zu denken, was Unterscheidung hervorbringt. Gleichzeitig bilden sie aber eine Einheit. Die Bhagavadgita spricht meist nur von einem *Feldkenner* in allen *Feldern*. Nur ganz selten setzt sie das Wort in den Plural. Mit anderen Worten: Der *Feldkenner* ist das, was Unterscheidung erst hervorbringt. Er ist das Prinzip der Unterscheidung, also nicht etwas, das unterschieden werden kann, sondern das, was unterscheidet. Wenn er nämlich Unterscheidung erst hervorbringt, dann ist damit auch gesagt, daß er selbst nicht Unterscheidbares sein kann. Sein Verhältnis zu dem, was unterscheidbar ist, könnte man wohl vergleichen mit dem Verhältnis einer Zahl zu dem, was durch sie gezählt wird. Die Zahl besteht zwar in gewissem Sinne aus Einsen, und mittels dieser Einsen kann man die Dinge der Welt zählen. Doch die Einsen selbst zählt man nie, und man kann sie streng genommen auch gar nicht zählen, weil sie ja selber das Zählende sind. Trotzdem sie aber nicht zählbar sind und weder viele noch voneinander unterscheidbar sind, gleichwohl können sie Vielheit und Unterscheidung hervorbringen. Ist der *Feldkenner* also so etwas wie die unendliche Zahl, die alle Dinge zählt?

Wir könnten den Sachverhalt wohl auch wie folgt angehen: Der *Feldkennner* kennt alle *Felder*. Das heißt, wir müssen ihn denken als ein Kennen aller Dinge. Der *Feldkennner* kann dann als das Allwissen Gottes betrachtet werden. Und der *Feldkennner* in mir ist dann derjenige „Teil“ des göttlichen Allwissens, der diesen konkreten psychophysischen Organismus zum Inhalt hat. Dann stellt sich natürlich wieder die Frage, wie die verschiedenen „Teile“ des göttlichen Allwissens gleichzeitig eins und viele sind. Auch sie werden wir letztlich wohl als die erwähnte „unendliche Zahl“ denken müssen, die alle Dinge zählt.

„Dieses Selbst ist die Kraft“ (*ayam ātmā brahma*)

Wenden wir uns noch einer weiteren Formel zu, die das Einswerden oder Einssein mit der *Kraft* zum Ausdruck bringt:

Dieses alles erfassende Selbst ist die *Kraft*. (*ayam ātmā brahma sarvānubhūh*) (BrĀUp II.5.19)

All dies <Seiende> ist die *Kraft*. (*sarvaṃ hy etad brahma*) Dieses Selbst ist die *Kraft*. (*ayam ātmā brahma*) Dieses Selbst hat vier Füße. (MāṇḍUp 1.2)

Der zweite Text sagt, daß die *Kraft* sowohl in den äußeren Dingen als auch im Inneren, im Selbst, zu finden ist. Die „vier Füße“ des Selbst werden im weiteren Text erklärt, es handelt sich um die vier Bewußtseinszustände des Wachens, des Träumens, des Tiefschlafs und des diesen dreien zugrundeliegenden reinen Bewußtseins.

Der Tradition zufolge ist die Aussage „dieses Selbst ist die *Kraft*“ äquivalent mit der Aussage „ich bin die *Kraft*“. Doch letztere ist, wenn man genauer hinblickt eine starke Verkürzung des Sachverhalts. Muß ich denn, um zu erkennen, daß ich die *Kraft* bin, nicht zuvor schon die *Kraft* erkannt haben? Und muß ich nicht zuvor auch schon das wahre Wesen des „ich“, des Selbst (*ātmā*), erkannt haben? Kann ich nicht erst dann, wenn ich sowohl *ātmā* als auch *brahma* erkannt habe, erkennen, daß *ātmā brahma* ist?

Die Erkenntnis der *Kraft* umfaßt genau genommen dreierlei:

1. die Erkenntnis dessen, was ich selbst in Wahrheit bin, – des Selbst –,
2. die Erkenntnis der *Kraft*, die alles Seiende umfaßt, und,
3. die Erkenntnis, daß das Selbst (betont!) die *Kraft* ist.

Die Mundaka-Upanishad beschreibt diesen Vorgang wie folgt:

Nicht ist dieses Selbst durch Rezitieren zu gewinnen,
nicht durch Klugheit oder viel *Hören* (Vedenstudium).

Wen dieses <selber> erwählt, der kann es gewinnen,
dem enthüllt dieses Selbst seine eigen<tlich>e Gestalt. (3)

Nicht ist dieses Selbst durch Mangel an Kraft (*balam*) zu gewinnen,
nicht durch Nachlässigkeit und nicht ohne Askese und die
Kennzeichen <eines Asketen>.

Wer aber wissend mit jenen Mitteln sich müht,
dem betritt dieses Selbst den Wohnsitz der *Kraft*. (MuUp 3.2.3-4)

Zum einen muß ich also zuerst das Selbst (*ātmā*) „gewinnen“ bzw. erkennen, und zwar indem dieses sich mir offenbart. Sodann aber muß für mich dieses Selbst in die *Kraft* „eintreten“. Der Text unterscheidet:

1. die *Kraft*,
2. das Selbst, das in die *Kraft* eintritt,
3. das Ich, dem dieses Selbst in die *Kraft* eintritt.

Hier wird nun offenbar eine Differenz sichtbar zwischen dem Ich, das sagt: „ich bin die *Kraft*“, und dem Selbst, welches in die *Kraft* eintritt. Diese Differenz finden wir auch in folgenden beiden Versen:

Zwei Vögel, miteinander verbunden (*sayujā*) und gleichen Namens,
sitzen auf dem selben Baum.

Der eine von ihnen frißt die süße Frucht,
der andere schaut ohne zu essen zu. (1)

Auf dem selben Baum <der eine>, <ins Fressen> versunkene *Mensch*
(*puruṣaḥ*)

klagt, verwirrt durch seine Nichtherrschaft.

Wenn er den anderen, der Herrschaft hat, den verehrten, sieht,
<und> seine Größe, dann ist seine Klage vergangen.

(MuUp 3.1.1-2)

Der letzte Satz – wörtlich: „dann ist er einer, dessen Klage vergangen ist“ (*iti vītaśokaḥ*) – läßt keinen Zweifel daran, daß bei der Befreiung neben dem Selbst (*ātmā*) – dem zuschauenden *puruṣaḥ* – und der *Kraft* (*brahma*) auch noch ein zweiter *puruṣaḥ* bestehen bleibt, derjenige nämlich, der Bindung und Befreiung erfährt. Dieser muß das Ich sein, das erkennt: „ich bin die *Kraft*“. Die Befreiung erfährt sich folglich als eine Einheit von Dreien: von Ich, Selbst und *Kraft*. „Einheit“ kann dabei nicht heißen, daß diese Dreiheit ausgelöscht wird. Es handelt sich vielmehr um eine Art Dreieinigkeit. Man kann diese sehr gut vergleichen mit der neuplatonischen Einheitserfahrung, wie Plotin sie beschreibt. Die drei Seinshypostasen Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$), Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) und das Eine ($\epsilon\nu$) bilden ebenfalls eine Einheit. „Einheit“ heißt aber hier, daß

die Seele zum Geist aufschaut, zum Frieden kommt und mit dem Geist in Übereinstimmung kommt. Der Geist wiederum ist im Einen aufgehoben. Tatsächlich wäre es nicht abwegig, unsere Dreiheit von Ich, Selbst und *Kraft* mit Plotins drei Hypostasen von Seel ($\psi\upsilon\chi\eta$), Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) und Eines ($\epsilon\nu$) gleichzusetzen.

Anhänger des Advaitavedanta behaupten hin und wieder, Plotin hätte etwas sehr ähnliches oder gar dasselbe gelehrt wie Shankara. Dies ist völlig unzutreffend. Plotin hätte z.B. niemals gesagt, daß die Differenzierung zwischen dem Einen, dem Geist und der Seele ein Produkt des „Nichtwissens“ (*avidyā*) sei. Genau darauf aber läuft der Advaitavedanta hinaus.

„*Eben jener Mensch, der bin ich*“ (*yo 'sāv asau puruṣaḥ so 'ham asmi*)

Betrachten wir nun folgenden Vers aus der Isha-Upanishad:

Pushan, erster Rishi, Yama (Tod), Surya (Sonnengott), Prajāpati Sohn, teile <deine> Strahlen, vereine <deinen> Glanz.

Deine wunderschöne Gestalt, die sehe ich. Eben jener *Mensch* (*puruṣaḥ*), der bin ich. (ĪśUp 16)

Die angesprochene Gottheit ist der Sonnengott, der hier gleichzeitig als Gottheit des Todes gilt. Im letzten Satz identifiziert sich der Sprechende mit dem „Geist der Sonne“. Man kann dies wörtlich, aber auch im übertragenen Sinne verstehen. Wir haben weiter oben gesehen, daß das Selbst bzw. der *Feldkenner* mit der Sonne verglichen wird: Seine gleichzeitige Einheit und Vielheit ist vergleichbar mit den vielen Strahlen, die von der einen Sonne ausgehen. Davon ist auch hier die Rede, denn es heißt: „teile <deine> Strahlen, vereine <deinen> Glanz“. Wir haben es hier folglich mit dem Selbst oder *Mensch* (*puruṣaḥ*) zu tun, der in allen Lebewesen wohnt. Mit diesem identifiziert sich der Sprecher.

Wir haben hier somit eine Variation des Themas vor uns, das uns vorhin in Mundaka-Upanishad 3.1.2 begegnet ist: Der Früchte fressende Vogel erblickt den ihn beobachtenden, der nicht frißt. Man beachte auch hier die Betonung des Wortes „ich“ (*so 'ham asmi*).

„*Wer so weiß, der wird dies alles*“ (*ya evaṃ veda sa idaṃ sarvaṃ bhavati*)

In der Brihadaranyaka-Upanishad haben wir gelesen:

wer so erkennt: „Ich bin die *Kraft!*“, der wird dies alles. (BṛĀUp. 1.4.10)

Die Erkenntnis „Ich bin die *Kraft!*“ ist also gleichbedeutend mit der Erkenntnis „Ich bin dies alles“, nämlich alles Seiende. Dies wissen wir auch aus dem Vergleich der beiden analog strukturierten Texte BṛĀUp 1.4.9-10 und 1.4.1-5. Auch der zitierte Text KauṣUp 1.5-6 macht dies deutlich. Oder die folgenden:

Was in dieser Erde dieser aus Glut bestehende, aus unsterblichem <Nektar> bestehende *Mensch (puruṣaḥ)* ist, und was in bezug auf das Selbst (*adhy-ātman*) dieser zum Körper <gehörige>, aus Glut bestehende, aus unsterblichem <Nektar> bestehende *Mensch (puruṣaḥ)* ist, das ist, was dieses Selbst (*ātmā*) ist. Dies ist das Unsterbliche, dies ist die *Kraft*, dies ist alles. (*idaṃ amṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvaṃ*) (BṛĀUp 2.5.1)

Das Herz (*hrdayam*), das ist Prajāpati. Dies ist die *Kraft*, dies ist alles. (BṛĀUp 5.3.1)

Interessant ist nun auch, daß etliche Texte gar nicht vom Werden zur *Kraft* reden, sondern vom Werden zu „all diesem“, was ist. Der Begriff der *Kraft* findet oft überhaupt keine Erwähnung. Ein Beispiel, das wir zitiert haben, war der Text BṛĀUp 1.4.1-5, wo Prajāpati die Welt hervorströmen läßt und dann feststellt, daß er selbst all das Hervorgeströmte ist. Was erkennen wir daraus? Die Erkenntnis der *Kraft* ist eben nicht nur ein Aufgehen in reiner Sein-Bewußtsein-Glückseligkeit (*sac-cid-ānandam*). Die Texte reden vielmehr davon, daß die Welt als in der *Kraft* aufgehoben und mit dem eigenen Selbst verschmolzen wahrgenommen wird. Die *Kraft* ist diese Welt.

Ich möchte diesen Sachverhalt noch mit zwei weiteren Texten verdeutlichen. In der Chandogya-Upanishad finden wir zunächst folgende Aussagen:

Der *Mensch*, der da im Auge gesehen wird, der ist das Selbst, ... der ist das Unsterbliche, Furchtlose, der ist die *Kraft*. (*ya eṣo 'kṣaṇi puruṣo drśyata eṣa ātmā ... etad amṛtam abhayaṃ etad brahma*, ChUp 4.15.1; 8.7.4)

Hier wird der „*puruṣaḥ* im Auge“ also mit der *Kraft* identifiziert. Doch in folgendem Text aus dem Jaiminiya-Upanishad-Brahmana wird er nicht mit der *Kraft* identifiziert – von der *Kraft* ist nicht einmal die Rede –, sondern mit dem All. Es handelt sich um einen Auszug aus

einem Gespräch zwischen Aruni und seinem Lehrer Vasishtha Caikitaneya:

„Was nun verehrst du?“

„Die Silbe <om> (oder: Das Nichtzerrinnende, *akṣaram*).“

„Was ist diese Silbe?“

...

„Indra.“ (8)

„Wer (oder was) ist dieser Indra?“

„Der, der da im Auge ruht.“

„Wer ist das, der da im Auge ruht?“

„Diese Gottheit“, sagte er. (9) „Dieser *Mensch (puruṣaḥ)*, der im Auge <ist>, der ist Indra, der ist Prajāpati. Der ist gleich mit der Erde, gleich mit dem Äther, gleich mit dem Himmel, gleich mit allem Gewordenen. Der leuchtet jenseits des Himmels. Den soll man als „dies alles“ verehren. (10) Wer dies so weiß, wird lichtvoll (*jyotiṣmān*) <wie das Feuer>¹⁸, feststehend (*pratiṣṭhāvān*) <wie die Erde>, friedvoll (*śāntivān*) <wie die Wasser>, sich selbst <besitzend> (*ātmavān*) <wie der Luftraum>, strahlend (*śrīmān*) <wie der Wind>, <alles>erlangend (*vyāptimān*) <wie die Himmelsrichtungen>, <all>durchdringend (*vibhūtimān*) wie der Himmel, glühend (*tejasvī*) <wie der Sonne>, leuchtend (*bhāvān*) <wie der Mond>, weise (*prajñāvān*) <wie die Sterne>, samenreich (*retasvī*) <wie die Speise>, herrlich (*yaśasvī*) <wie das Vieh>, gepriesen (*stomavān*) <wie die ṛc>, tatenvoll (*karmavān*) <wie das *yajus*>, die Silbe <OM> habend (*akṣaravān*), Indra<kraft> habend (*indriyavān*), das *sāma* habend. (11)“ (JUB I.43.8-11 (= I.4.2.8-11))

Daraus ist zu folgern: „zur *Kraft* werden“ und „zu allem werden“ ist beides entweder dasselbe, oder es handelt sich um zwei Aspekte ein und derselben Erfahrung.

Was ist Gott? Was ist das Sein?

Abschließend möchte ich aufzeigen, wie die Bhagavadgita Gott begreift und wie sie die Welt in Gott enthalten denkt. Ich fasse dabei die Überlegungen zusammen, die ich diesbezüglich in meinem Kommentar angestellt habe. Das Seiende wird zunächst in die Polarität *Feld (kṣetram)* und *Feldkenner (kṣetrajñāḥ)* bzw. *Struktur (prakṛtiḥ)* und *Mensch (puruṣaḥ)* bzw. *Körper (dehaḥ, śarīram)* und *Körperhaber (dehī, śarīrī)* aufgeteilt. Die drei Begriffspaare sind einander äquivalent. Der *Körper* bzw. das *Feld* bzw. die *Struktur* ist der psychophysi-

¹⁸ Diese Ergänzung und die folgenden gemäß JUB I.42.2-43.7 (= I.4.1.2-3.7).

sche Organismus; derjenige, der diesen „hat“ oder „kennt“, wird seinem Wesen nach als Bewußtsein beschrieben. Es ist somit die Rede einerseits vom Licht des Bewußtseins und andererseits von demjenigen, was in diesem Licht erscheint: der wahrnehmende, denkende, begehrende und Glück und Leid erfahrende Organismus.

Die beiden Seiten dieser Polarität sind die Prinzipien, mittels derer Gott die Welt hervorbringt. Gleichzeitig sind sie selbst „Teile“ Gottes. Krishna sagt von sich, daß er selbst der *Feldkenner* in allen *Feldern* sei (BhG 13.2) bzw. daß dieser *Feldkenner* ein „Teil (*aṃśaḥ*) seines Glanzes (*tejas*)“ sei (BhG 10.41-42; 15.7). Aber auch das *Feld* ist als ein Teil Gottes zu betrachten, denn Krishna nennt die erscheinungslose Grundsicht des Feldes, das *avyaktam*, „die große Kraft“ (*mahad brahma*) und „meinen Mutterschoß“ (*mama yoniḥ*). Die Polarität von *Feldkenner* und *Feld* ist die Polarität von Lichtquelle und Lichtreflexion. Gemeinsam ergeben sie das Bewußtseinslicht, und ohne einander sind sie nicht zu denken. Daher ist auch der Begriff *brahma* zweideutig. Er bezeichnet zum einen die erscheinungslose Grundform des *Feldes*, also die reine Reflexion des Bewußtseinslichtes, sodann aber auch die Quelle des Lichtes, den *Feldkenner*.

Diese Polarität, die Gott ist, erschafft und enthält gleichzeitig in sich alle Lebewesen und die ganze Welt. In welcher Weise? Wie wird aus dem Einen Vieles? Wir haben gesehen, daß die Bhagavadgita (und ebenso die Upanischaden) den *Feldkenner* oft so behandeln, als wäre er ein einziger in allen Wesen. Nur selten ist von *Feldkennern* (*kṣetra-jñāḥ*) oder *Menschen* (*puruṣāḥ*) im Plural die Rede. An vielen Stellen haben wir aber auch gesehen, daß der *Feldkenner* sich auf irgendeine Art in eine Vielzahl gliedert. Die Rede war von Funken des Feuers, Speichen eines Rades, Strahlen der Sonne. Ich selbst habe oben versucht, den *Feldkenner* als Prinzip der Vielheit zu beschreiben, nämlich als zählende Zahl, die selbst nicht Vieles ist, aber Vieles feststellt und auseinanderhält.

Auf diese Weise also sind alle bewußten Lebewesen Teile Gottes. Und von daher ist auch Arjunas Vision von Krishnas allumfassender Gestalt zu verstehen, die alle Lebewesen in sich enthält. Das einzige „Problem“ besteht darin, daß die Lebewesen selbst dies vergessen, daß sie ihrer selbst als *Feldkenner* nicht mehr bewußt sind und statt dessen das *Feld*, bzw. einen bestimmten psychophysischen Organismus, für ihr wahres Wesen halten. Genau genommen ist es aber nicht der *Feldkenner* selbst, der auf diese Art und Weise in „Verwirrung“ gerät, sondern dasjenige, was sich selbst als „ich“ bezeichnet. Es ist uns vorhin in der

Katha-Upanishad als der Früchte fressende Vogel auf einem Baum begegnet, der von einem anderen Vogel – dem *Feldkennner* – beobachtet wird. Dieses Ich verliert sich an das *Feld*, anstatt sich auf den *Feldkennner* zu besinnen. Oder aber, es besinnt sich auf den *Feldkennner* und erlangt Befreiung.

Dieser *Feldkennner*, der das Prinzip der Vielheit ist und die vielen Dinge sozusagen „auseinanderstemmt“, ist, wie gesagt, nur ein „Teil des Glanzes“ Gottes. Oder er ist ein „Same“ (*bījam*) oder „Embryo“ (*garbhah*), den Gott als „Vater“ (*pitā*) in die „große Kraft“ (*mahad brahma*) als seinen „Mutterschoß“ (*yonih*) legt. (BhG 14.3-4) Hierbei wird deutlich, daß Gott in seinem Kern über den *Feldkennner* hinausgeht. In BhG 15.16-18 wird dies ausdrücklich gesagt: über den vergänglichen und den „reglosstehenden Menschen“ (*kūṭasthah puruṣah*) hinaus gibt es noch einen „Obersten der Menschen“ (*puruṣottamah*). Der *Feldkennner*, das Prinzip der Vielheit, wurzelt in der Einheit. Er ist weder Einheit noch Vielheit, sondern, das, was die Einheit mit der Vielheit vermittelt. Die Einheit ist dabei so etwas wie sein Kern.

Wer aber ist Krishna, jene Erscheinung in menschlichem Körper, die von sich sagt, „ich bin der Oberste der Menschen“ und „Vater und Mutter der Welt“? Schon diese Aussagen machen deutlich, daß er mehr ist als nur ein erleuchteter Mensch, der sich selbst als den *Feldkennner* erkannt hat. Von erleuchteten Menschen heißt es auch, daß sie sich nicht mehr auf der Erde verkörpern, wohingegen Krishna als ewig freie Gottheit sich periodisch verkörpert, um die verlorengegangene *Ordnung* der Welt wiederherzustellen und die zur Befreiung führende *Anschirrung* zu lehren. Ein wenig erinnert er an die buddhistische Idee vom Bodhisattva oder Tulku, der auf die vollständige Befreiung verzichtet, um sich immer wieder zu inkarnieren und andere Lebewesen auf dem Weg zur Befreiung zu unterstützen. Doch Krishna ist ohne Anfang und Ende der Lehrer der *Anschirrung*. Er war nie im Rad der Geburten und des Leidens gefangen, sondern immer vollkommen befreit.

Krishna gibt sich zu erkennen als das Vorbild und Urbild aller Lebewesen. (BhG 3 und 4) Alle streben ihm nach. Daher kommt die Welt ins Lot, wenn er auf die Erde herabsteigt. Gleichzeitig lehrt er den Weg zur Befreiung, die *Anschirrung*. Etwas Ähnliches ist uns vorhin in den Upanishaden begegnet. Dort ist verschiedentlich von einem Wesen die Rede, das zunächst die Welt hervorbringt und in sie eingeht, und dann die Erleuchtung hat, daß es selbst das ist, was diese Welt hervorgebracht hat. Abschließend heißt es in diesen Texten jeweils, daß

deshalb auch heute noch „jeder, der so weiß“, „zu allem werden“ oder „zur *Kraft* werden“ kann. (BṛĀUp 1.4.1-5; 9-10; AiUp 1.1.1-1.3.13) Auch hier wird die Erleuchtung von einem besonderen göttlichen Wesen gestiftet.

Es stellt sich die Frage, wie dies im Rahmen der oben beschriebenen Struktur des Wesens Gottes verstanden werden kann. Die Texte liefern – soweit ich sehen kann – keine ausdrückliche Antwort. Doch nach allem, was gesagt wurde, ist klar, in welcher Richtung eine Antwort zu suchen wäre. Ich habe den *Feldkenner* als Prinzip der Vielheit zu begreifen versucht, das Einheit und Vielheit miteinander vermittelt. Doch um die Vielheit zu einer Einheit zusammenfügen zu können, muß er offensichtlich derart strukturiert sein, daß er, wenn er eine Welt hervorbringt, diese zugleich hierarchisch anordnet. Dies bedeutet: Eines der Lebewesen, die er hervorbringt, muß im Zentrum stehen als aller Urbild und Vorbild. Dieses ist der Repräsentant Gottes, des Einen – die „Herabsteigung“ (*avatāra*) der Gottheit auf die Erde, der Avatar.