

DIE VEDÄNTISCHE ERFAHRUNG DES EINEN ALS BASIS FÜR PRINZIPIEN DER ETHIK

von Michael von Brück

I. Vorbemerkung

Die indische Religionsgeschichte weist zahllose religiöse Phänomene, Strukturen und Zusammenhänge auf, die einander durchdringen, so daß ein nahezu undurchdringliches Dickicht die Beobachtung und Beschreibung äußerst komplex macht. Traditionen, Kulturformen, verschiedene Religionstypen überlagern einander derart engmaschig, daß der Isolation und Beschreibung einer Tradition, Bewegung oder Tendenz etwas Künstliches anhaftet. Theistische und nichttheistische, aktive und kontemplative, nach Einheit oder Pluralität strebende Frömmigkeitsformen gehen ineinander über. Jede Kaste und jedes Dorf hat praktisch eine je eigene religiöse Lebensform, so daß der Oberbegriff „Hinduismus“ kaum gerechtfertigt erscheint. Und doch gibt es ein schwer definierbares Band, das jene diffus erscheinende Welt zusammenhält.

Eine der auffälligsten Polaritäten, die auch heute das Herz eines jeden religiösen Inders bestimmt, ist die Spannung von Weltlichkeit und Entweltlichung. Die vedische Religion war gekennzeichnet durch einen Überschwang in der Erfahrung kosmischer Kräfte und der Natur. Das kosmische Schauspiel und die Macht der Gestirne regten die Phantasie der einwandernden Arier an. Die Welt der Naturgewalten, die Kraft des Pferdes etwa, das Wunder des tropischen Wachstums zogen das Auge des staunenden Menschen auf sich. Hier erlebte er die Manifestation des Göttlichen, die Theophanie par excellence.

Irgendwann in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends muß eine geistige Wende eingesetzt haben, die alle Lust an der Pracht der Welt erschüttert hat.¹ Man wandte sich ab von dem Spiel der *māyā* und kehrte die Sinne nach innen. Jenes makrokosmische Schauspiel erregte den Geist nicht mehr. Vielmehr versuchten die Weisen (*ṛṣi*), im inneren menschlichen Mikrokosmos ein Zentrum zu finden, das den Grund aller Bewegung, die Ursache aller sinnlichen Vielfalt aufschließt. Der *ātman* als das wesentliche Selbst, das eine Subjekt, der ruhende Grund wurde entdeckt. Mehr noch, dieser *ātman* offenbarte sich in einer einzigartigen Erfahrung als nicht verschieden von dem *brahman*, dem Seinsgrund schlechthin. Durch Beherrschung des Körpers und der Sinne lernten die *ṛṣi*'s, jener Erfahrung entgegenzureifen, und sie setzten damit eine Entdeckung des Menschen in Bewegung, die bis heute nicht abgeschlossen ist und in veränderter Gestalt gegenwärtig auch die abendländische Kultur erfaßt.

Es ist für Indien eigentümlich geblieben, daß die vedische Diesseitigkeit nicht durch eine gewisse Entweltlichung im Vedānta abgelöst wurde, sondern daß beide Tendenzen in immer neuer Gestaltung der Geschichte unablässig einander begegnen. Gewiß, der Buddhismus und jainistische Bewegungen

sind Reaktion auf eine ritualisierte Opferreligion, die man um 500 v. Chr. nicht mehr nachvollziehen konnte und daher als veräußerlicht empfand. Dennoch sind die Versuche der Abkehr von der Welt, ob sie sich in der vedantischen Literatur, den buddhistischen Sūtras oder bestimmten Interpretationen der Yoga-Sūtras des Patañjali niedergeschlagen haben, immer wieder von tantrischen Strömungen eingeholt worden, die das Eine nicht jenseits und in Überwindung des Vielen suchen wollten, sondern die Kraft der Weltlichkeit und das Sinnliche sakramental erfuhren.

Die vedantische Literatur, d. h. vor allem Upaniṣaden, Bhagavad Gītā und Brahma Sūtra, hat im Laufe der Zeit auf nahezu alle geistigen Strömungen und religiösen Wege (*marga*) Indiens einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, wobei sie verschiedenen Interpretationen ausgesetzt wurde. Besonders einflußreich ist die nicht-dualistische (*advaita*) Schule des großen ŚAṆKARA (um 800 n. Chr.) gewesen, weil sie die Strenge und Geschlossenheit der buddhistischen Madhyamikā-Philosophie (Nāgārjuna) mit der brahmanischen Religion zu verbinden wußte und damit als die restaurative Kraft hervorging, die den Buddhismus in Indien zurückdrängte, indem sie ihn geistig weitgehend integrierte, allerdings die soziale Herausforderung der Buddhisten, nämlich die Überwindung des Kastensystems, zur Seite schob.

ŚAṆKARAS System übt auch heute dank seiner Geschlossenheit und Klarheit eine große Anziehungskraft auf die gebildeten Schichten Indiens aus. Es ist nicht zufällig die im Westen am meisten bekannte religiöse und philosophische Lehre, da ŚAṆKARA die in der Bhagavad Gītā gelehrt Einigkeit der Wege des Handelns (*karma yoga*), der liebenden Hingabe an Gott (*bhakti yoga*) und der intellektuellen Kontemplation (*jñāna yoga*), die in der Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit gipfelt, philosophisch begründet. Er läßt aber keinen Zweifel daran, daß die intuitive Erkenntnis des Einen (*jñāna*) der eigentliche Höhepunkt spiritueller Vollkommenheit ist. Das Handeln ohne Eigennutz (*naiṣkarmya*) sowie die glühende Hingabe an Gott (*bhakti*) sind aber wichtige und notwendige Elemente auf dem einen Weg.

ŚAṆKARA ist immer wieder als Monist interpretiert worden. Dies ist ein grobes Mißverständnis.² Er lehrt vielmehr eine Philosophie, die weder den Dualismus noch den Monismus akzeptiert, sondern Nicht-Dualität (*a-dvaita*) als eine dritte Lösung des Problems der Einheit und Vielheit vorschlägt, die hier aber nur in bezug auf ihre Konsequenzen für Prinzipien der Ethik in den Blick kommen kann.³

Für ŚAṆKARAS Denken ist es charakteristisch, daß die Wirklichkeit von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet und gedeutet werden kann: dem absoluten Standpunkt (*ṣāramārthika*) und dem relativen Standpunkt (*vyāvahārika*). Der absolute Standpunkt erschließt die Wirklichkeit als unterschiedsloses Eines und läßt dieses Eine in qualitätsloser und damit apersonaler Gestalt erkennen (*nirguṇa brahman*). Die phänomenale Erfahrung der Vielheit, der räumlich-zeitlichen Differenzierung usw. ist aufgehoben in die Ruhe des Einen.

Der relative Standpunkt (*vyāvahārika*) läßt ein bedingtes, d. h. mit Qualitäten versehenes Eines erkennen (*saguṇa brahman*). Die Erfahrung der Vielheit

und Geschichte hat hier durchaus ihr relatives Recht, sie ist aber nicht als die Wirklichkeitserfahrung zu betrachten, was der gewöhnliche Verstand gewöhnlich tut.

Auf Grund der letztlich weniger und geringer geachteten *vyāvahārika*-Ebene ergibt sich ein gewisser Akosmismus und neuer Dualismus bei ŚĀṄKARA. Die Relativität wird als solche anerkannt, ihre Inferiorität gegenüber der sich selbst offenbarenden Wirklichkeit als Wahrheit (*satya*) in der *pāramārthika*-Ebene ist aber nicht zu bestreiten.

Da Differenzierung nur auf der *vyāvahārika*-Ebene möglich ist, kann vom umfassenden und letztgültigen Standpunkt (*pāramārthika*), der in jener spezifischen *advaitischen* Erfahrung greifbar wird, keine Moralität abgeleitet werden. Denn der *jñānin* ist über die Unterscheidung von Gut und Böse hinausgeschritten; in seinem Sein/Bewußtsein einen sich die Gegensätze in einer höheren Verwirklichung des Menschenseins, die als umfassende Integration zu beschreiben wäre. Eine auf abgrenzenden Bestimmungen beruhende Gesetzlichkeit wird daher im Advaita ausgeschlossen.

Unsere Fragestellung ist, ob sich unter der *pāramārthika*-Betrachtungsweise Gesichtspunkte für das Handeln des Weisen ergeben, die als ethische Prinzipien auf Grund der *advaitischen* Erfahrung verstanden werden könnten. Eine solche *pāramārthika*-Ethik ist im *advaita-vedāntischen* Denken zweifellos vernachlässigt worden.⁴ Man begnügte sich damit zu behaupten, daß der in der Advaita-Erfahrung lebende *jīvanmukta* (der vollkommen Erlöste, obgleich noch im Körper lebende Mensch) automatisch das Rechte tue, wobei aber die buddhistische Konsequenz, die sich im *Bodhisattvayāna* niedergeschlagen hat, nicht gezogen wurde. Diese Vernachlässigung hat zu dem bekannten krassen Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Theorie und Praxis in der vom Advaita Vedānta bestimmten Religionsgeschichte Indiens beigetragen.

Es ist hier nicht möglich, eine solche *pāramārthika*-Ethik in Einzelheiten zu entwerfen. Wir wollen uns auf die Erörterung einiger fundamentaler theoretischer wie praktischer Gesichtspunkte beschränken, indem zunächst die Grundlagen der Erfahrung des Einen in Umrissen dargestellt (II) und sodann die Konsequenzen für Prinzipien der Ethik (III) gezogen werden. Weiterhin wollen wir den Unterschied zur Begründung der Ethik aus dem christlichen Gottesbegriff (IV) beleuchten, um schließlich abschließend die Wege für eine mögliche interkulturelle Diskussion (V) anzudeuten.

II. Erfahrung des Einen

Der Philosophie des Advaita Vedānta liegt eine spezifische Erfahrung zugrunde: die Nicht-Dualität (*advaita*) von erfahrendem Subjekt und erfahrendem Objekt, von Gott und Welt usw. Transzendenz und Immanenz schmelzen auf einem Punkt zusammen, der jenseits des gewöhnlichen durch die Sinne vermittelten Bewußtseinsinhaltes liegt.

Das personale Zentrum (*jīva*) jedes Individuums ist in Wahrheit das eine Selbst (*ātman*), das jenseits aller denkbaren Bestimmungen und aller erfahrba-

ren Besonderheiten der physisch-psychischmentalen Bedingungen dem Wandel und der Widersprüchlichkeit des Lebens entzogen ist. Dieser *ātman* ist letztlich nicht verschieden von der einen universalen Wirklichkeit (*brahman*). Das *brahman* ist unwandelbar, ewig, aus sich selbst seiend. Es ist das Eine-ohne-ein-zweites (*advitiya*), wahrhaft seiend (*sat*), reines Bewußtsein (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ānanda*).⁵ Das Wesen der makrokosmischen wie der mikrokosmischen Wirklichkeit ist eine Einheit, die nur im illusionären Subjekt-Objekt-Bewußtsein des Menschen auseinanderfällt. In Wahrheit sind *ātman* und *brahman* nicht-zwei, *advaita*.

Der Begriff *advaita* ist zunächst eine negative Bestimmung. Er meint nicht die Affirmation einer monistischen Theorie, sondern ist Negation des Dualismus, wobei sich die Negation sowohl auf die Zweiheit als auch auf den Versuch bezieht, die Welt als Ganzheit im logischen Aufbau von unterscheidenden Begriffen zu erkennen. „Obwohl Advaita systematisch erklärt worden ist und werden kann, ist es streng genommen nicht ein Gedankensystem oder eine Schulphilosophie. Gemäß der Advaita-Tradition steht es für die volle Erfahrung der Nicht-Dualität, die der Höhepunkt aller Systeme des Denkens und Schulen der Philosophie ist. Der Ausdruck *Advaita*, indem er sich auf das höchste Selbst bezieht, bedeutet die Wahrheit der Nicht-Dualität; und indem er auf die Tradition hinweist, die diese Wahrheit lehrt, kann der Ausdruck im Englischen mit *non-dualism* wiedergegeben werden. Hier muß bemerkt werden, daß die Negation, die durch das Präfix „nicht“ bezeichnet ist, sich nicht nur auf die Dualität, sondern auch auf -ismus bezieht. Eines der Anliegen des Advaita ist es zu zeigen, daß die rivalisierenden Ansichten, die philosophische Systeme genannt werden, ihre Grenzen haben, und daß sie dienstbar sind nur insofern, als sie zu etwas führen, was jenseits ihrer selbst liegt. Die totale Erfahrung ist das Ziel. Das höchste Ziel des Advaita ist, den Menschen zu drängen, nicht zu ruhen, bis er diese Erfahrung gemacht hat.“⁶

Die Nicht-Dualität allen Seins ist also Inbegriff der Advaita-Erfahrung.⁷ Dieses Advaita in einer überrationalen Schau zu erfahren und sich in den daraus folgenden inneren Frieden (*santi*) hineinnehmen zu lassen, ist das Ziel. Die Illusion, getrennt von dem Einen zu sein und eine unabhängige Existenz zu führen, schafft Leiden und Ruhelosigkeit. Darum ist die Erfahrung des Einen unmittelbar mit dem Begriff der Erlösung oder Befreiung (*mokṣa*) verbunden. Ebenso wie unser Selbst (*ātman*) nicht verschieden vom *brahman* ist, so ist es eins mit *mokṣa*. Es gibt nichts zu erlangen, was nicht schon immer wäre. Nur muß des Menschen Unwissenheit bezüglich dieser Wahrheit überwunden werden.⁸ *Brahman* ist alles und ist in allem. Wer das realisiert, wird zu allem in der gleichen Weise wie *brahman*, das ja in allem ist, ohne sich dabei zu verändern.⁹ Man muß erkennen, „daß die göttliche Lebenskraft, die das Weltall durchdringt und jedem Geschöpf innewohnt, das anonyme, antlitzlose Wesen hinter den zahllosen Masken unsere alleinige, inwendige Wirklichkeit ist.“¹⁰ Das bedeutet Erfahrung der universalen Nicht-Dualität, Befreiung, *mokṣa*.

Im Advaita Vedānta wird *brahman* weder direkt als die schöpferische noch

als die materiale Ursache der Welt verstanden, sondern das *brahman* erscheint dem in Illusion befangenen Menschen nur als Welt äußerlicher, materialer und leidvoller Erscheinungen. Das *brahman* wird aber von diesen Erscheinungen in keiner Weise betroffen. *Brahman* ist nicht die Ursache der Welt, sondern wird als Ursache der Ursache bezeichnet (*yatah*)¹¹, d. h. es ist der völlig transzendente Grund des Seins, das sich in hervorgehendem Werden, andauerndem Bestehen und Auflösung (*janmādi*) darstellt. Gott also ist nicht Materialursache in einem Sinne, aus dem das pantheistische *deus sive natura* abgeleitet werden könnte. Obwohl er ganz immanent und alles durchdringend ist, muß der *ātman* gerade als völlig transzendent gegenüber der empirischen Realität begriffen werden. Es handelt sich um immanente Transzendenz oder transzendente Immanenz.

Brahman/ātman ist der innere Lenker (*antaryāmin*) in allen kosmischen bzw. menschlichen Lebensvorgängen.¹² Weil alle menschliche sinnliche Wahrnehmung wie auch das Denken auf der Aktivität dieses inneren Lenkers beruht, kann der Mensch mittels seiner mehrschichtigen Bewußtseinsmöglichkeiten deren eigenen Erkenntnisgrund erkennen, denn dieser ist das fundamentale verborgene Prinzip aller menschlichen Aktivitäten (der Seher im Sehen, der Hörer im Hören, der Denker im Denken usw.) und doch von diesen verschieden. Darum wird er der „ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unverstandene Versteher“¹³ genannt. Das Prinzip ist der Ermöglichungsgrund für die Tätigkeit, die Tätigkeit kann aber aus sich selbst heraus nicht zu ihrem Ermöglichungsgrund kommen, weil sie dann ihre Grenzen übersteigen müßte. Der Mensch kann denken, aber er kann das Denken nicht denken.¹⁴ Es bedarf also einer direkten geistigen Schau, die das an sinnlicher Erfahrung orientierte Bewußtsein übersteigt. Dies ist die *advaitische* Erfahrung, da sich das Bewußtsein unmittelbar selbst erfährt als die eine Wirklichkeit.

Das *brahman* ist alles in allem; dort, wo es in seinem attributhaften Aspekt als persönlicher Gott erscheint (*saguṇa brahman*), wird Gott überall zu sehen und zu verehren sein, denn alles ist in ihm: *yo mān paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati*.¹⁵ Dies gilt unabhängig davon, ob etwas als Lust oder Leid (*sukha* oder *duḥkha*)¹⁶ empfunden wird. Gott steht in und über allem.

Das Ewige ist nicht außerhalb, sondern im Zeitlichen. Die schöpferische Kraft des Einen (*māyā*) ist verantwortlich für die räumlich-zeitliche Differenzierung im menschlichen Bewußtseinsprozeß. Wird diese Vielheit isoliert betrachtet, verfällt der Mensch jener Illusion (*avidyā*), die das Zeitliche nicht mehr als das in Wahrheit Eine und Ewige erkennen kann. Das Zeitliche ist Illusion nur dann, wenn wir es für etwas halten, was es nicht ist, d. h. wenn es als die Wirklichkeit betrachtet wird. Wenn aber die Welt als das gesehen wird, was sie wirklich ist, ist sie keine Illusion, sondern abhängige Wirklichkeit bzw. die eine Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der bestimmenden und qualitativen wie quantitativen Bedingungen erfahren.

Durch den rationalen Begriff können wir das Eine nicht erreichen. Dieses manifestiert sich vielmehr als qualifiziertes Eins (*saguṇa brahman*), um schließlich auf einer transrationalen Bewußtseinsstufe offenbar zu werden. Das

Eine ist das Relative, und das Relative ist das Eine. Dies sind nicht zwei Seiten einer Sache, sondern verschiedene Bewußtseinsebenen, durch die Wirklichkeit erfahren wird.

In der dem Advaita zugrunde liegenden Erfahrung wird die Dualität von Gott und Welt, Realität und Nichtrealität, Befreiung und In-das-Zeitliche-verstrickt-sein aufgehoben zu einer Erfahrung der Gegenwart des Ewigen oder der Ewigen Gegenwart.¹⁷

Advaita ist kein Subjektivismus, sondern es wird gelehrt, was Subjekt und Objekt transzendiert:¹⁸ das Eine bzw. Gott, der trotz der *māyā*-Bewegung in der Welt die homogene, unbewegte reine Intelligenz und damit allem Wandel transzendent bleibt.¹⁹

Zu dieser reinen Transzendenz, der völlig eingeschränkten Gottesanschauung, die aller Gefahr der Vergötzung endlicher Werte und des ichhaften Festhaltens an eigenen Gedanken und Bildern enthoben ist, versucht der Advaitin als *jñānin*, Wissender, durchzudringen. Es ist keine intellektuelle Erkenntnis, sondern ein meditatives Einswerden, wie ja in vielen Kulturen „Erkennen“ kein abstrakter Akt ist, sondern Partizipation oder sogar eine mehr oder weniger bewußt herbeigeführte *unio mystica*.²⁰

Darum ist es nun auch möglich, daß trotz des radikalen Apophatismus bezüglich der Aussage über das *nirguṇa brahman* eine Anrufung des Höchsten Selbst (*paramātman* = *brahman*) möglich ist, die aber bezeichnenderweise mehr hymnischen als logischen Charakter hat: *saccidānanda*.

Saccidānanda ist Inbegriff des Einen schlechthin. Die Vorstellung hängt zusammen und geht zurück auf die Erfahrung und den Begriff der Macht (*śakti*).²¹ *Brahman* ist demnach die eine Potenz, die aus sich selbst die Formen oder Ebenen der Erscheinung heraussetzt. Die *saccidānanda*-Formel besagt, daß die eine Wirklichkeit ihrem Wesen nach vollkommene Wirklichkeit, vollkommener Geist und vollkommene Seligkeit ist.²² Das schließt den Begriff der vollkommenen Energie oder Kraft ein, die sich in den drei Bestimmungen ausdrückt und darstellt.

Die einzelnen Bestandteile der Formel seien kurz analysiert:

Sat: Das Eine kann weder begrenzt noch bestimmt noch bezogen sein. Von ihm kann – streng genommen – nicht einmal das Sein als Gegensatz zum Nichts ausgesagt werden. Das Eins ist Sein, es hat nicht Sein.

Dies wird gern an einem Beispiel erläutert: Das erste Produkt der *māyā* ist der Raum (Äther), der stofflich gedacht ist, aber gleichzeitig so subtil ist, daß er Ausbreitungsraum für die materielle Objektwelt ist. Äther partizipiert an der Natur des Einen, insofern er *ist* (*asti*), manifest ist (*bhāti*) und anziehend wirkt (*priyam*). Jedoch ist Räumlichkeit ein besonderes Charakteristikum, das bestimmt und begrenzt ist, darum zur *māyā* gehört. Der Raum hat demnach relative Realität, abhängig von *brahman*. Räumlichkeit (*avakāśa*) existiert nicht, bevor nicht der Äther manifest geworden ist und bleibt an diese Manifestation gebunden. Was am Anfang und am Ende unreal ist, kann nicht real in der Mitte sein. Seiendes ist zeitlich, das *brahman* aber ist überzeitlich. Es ist die konstante Existenz, Manifestation und liebevolle Anziehungskraft (*asti*,

bhāti, priyam bzw. *saccidānanda*) in der Zeit und den vergehenden Strukturen. *Brahman* ist in dieser Bestimmung das Substrat der Erscheinungen.²³

Die am Beispiel des Äthers demonstrierte „Natur“ des Einen im Verhältnis zu den zeitlichen Existenzformen ließe sich an allen Erfahrungsbezügen, d. h. an der gesamten Realität, nachweisen. Der Realitätsbegriff des Advaita Vedānta lehrt, daß das *brahman* als *sat* keineswegs ein Abstraktum ist, es ist vielmehr in der Welt präsent. Die Erscheinung ist real, insofern sie dieses *sat* ist; sie ist unreal und unwahr (*satya* umfaßt beide Dimensionen), wenn sie abgelöst von der sie umfassenden Ordnung gedacht wird. Die umfassende Ordnung ist der relativen implizit.

Es ist bemerkenswert, daß im Advaita Vedānta eine Explikation des Begriffes *sat* in *saccidānanda* nicht möglich ist, ohne auf die Erscheinungen, die durch Name und Form bestimmt sind (*nāma-rūpa*) hinzuweisen. Es deutet sich eine gewisse Relationalität des Einen und des Vielen an, die aber nicht als Zweiheit mißverstanden werden darf. Die Welt ist, so wie sie erscheint, Explikation des einen *sat*. Sie ist darum *advaita* in bezug auf das *brahman*.

Es wäre verfehlt, in dem *sat* des *saccidānanda* den Ausgangspunkt für eine abstrakte Onto-Logik sehen zu wollen. Es sei daran erinnert, daß es sich um eine hymnische Formel handelt, die eine Meditationserfahrung beschreiben möchte. Diese Erfahrung ist die Intuition des Seins, die jenseits des rationalen Bewußtseins, das Unterscheidungen sucht, aufleuchtet. Die Erfahrung des „Ich bin“ ist das eine Gewisse und Unwandelbare, wobei aber sofort zu fragen wäre, wer dieses „Ich“ ist. Es ist nicht das empirische Ich, sondern der *ātman*, der als Grund dieses Ich erscheint. Ebenso kann von Gott letztlich nur das „Er ist“ ausgesagt werden (*asti*).²⁴ Die Erfahrung des Grundes unter den empirischen Schichten oder Bewußtseinsebenen des Ich (*kośa*) ist die Erfahrung der Einen Realität, des Seins selbst, das auch der Grund der Manifestationsformen des Einen als Welt ist.

Cit: *Brahman* ist reines Bewußtsein (*cit*). Bewußtsein ist nicht Attribut, das ein unabhängiges Sein näher bestimmen würde, sondern *sat* ist *cit*.²⁵ *Brahman* ist weder Subjekt noch Objekt des Bewußtseins, es hat auch nicht Selbstbewußtsein oder Objektbewußtsein, sondern ist „reines Bewußtsein“. *Cit* kann als Kraft der Einheit des *sat* gedeutet werden,²⁶ die der Ausdruck des *sat* ist. Diese Aussage beruht auf Erfahrung: Bewußtsein ist das, was die Form oder Gestalt der Vielheit annehmen und doch dabei eins bleiben kann. Durch das Bewußtsein wird die Nichtzweiheit im Einen deutlich (*ekam eva advitīyam*).

Cit ist nicht nur der Grund oder die Energie, aus der alle Erkenntnis abzuleiten wäre, sondern es ist der dynamische Aspekt des Einen überhaupt. Es gibt keinen Wandel des Einen, weil *sat* dieses *cit* ist. Das, was zunächst als Zweiheit von statischer und dynamischer Dimension erscheint, ist im Begriff des *saccit* eins. Zur Veranschaulichung des Gemeinten könnte vielleicht das Bild des Kraftfeldes nützlich sein.

Die berühmte Episode in der Taittiriya-Upaniṣad erzählt, wie der Sohn Bhṛgu seinen Vater Varuṇa um Unterweisung bittet, damit er das *brahman* erkenne. Der Vater bezeichnet als Mittel der Erkenntnis des *brahman* die körperliche Energie (*anna*), Atemenergie (*prāṇa*), Auge (*caṅśu*), Ohr (*śrotra*),

Vernunft (*manas*) und Rede (*vāc*). Woraus alle Dinge geboren werden, wodurch sie leben, woraufhin sie sich bewegen und wohinein sie eingehen werden, dies ist *brahman*.²⁷ Es ist die dynamische Kraft des Einen, die mannigfaltig erscheint und sich als Basis aller Energien erweist.²⁸ Das Eine als *cit* ist ebenso das Prinzip aller sinnlichen Erkenntnis wie des Denkens: „All dies ist in Bewegung gesetzt und gebaut auf Bewußtsein (*prajñānetra*), Bewußtsein ist *brahman*.“²⁹

Unsere Erfahrung des Bewußtseins ist äußerst begrenzt. Alle bisher angeführten Bestimmungen sind abgeleitet von Erfahrungen, die in relativer Bezogenheit zu Name und Form, d. h. durch die Vermittlung der Sinne zustande kommen. Sie sind allenfalls geeignet, auf den *cit*-Aspekt des Einen hinzuweisen. Die Begriffe können nicht im eigentlichen Sinne gelten. Die *Māṇḍūkya Upaniṣad* bemerkt dazu: „Das ist das Absolute, was weder inneres Bewußtsein noch äußeres Bewußtsein noch beides zusammen ist, weder die Sammlung von allem Bewußtsein noch einfach das Bewußtsein noch Unbewußtsein, sondern das, was unsichtbar, jenseits empirischer Erkenntnismöglichkeiten, undefinierbar, undeutbar, unbeschreibbar ist, dessen Existenz in der Erfahrung des Selbst besteht . . .“³⁰

Zweifellos weisen diese Texte auf eine Bewußtseinserfahrung, die mit dem objektivierenden diskursiven Bewußtsein wenig gemein hat. Es handelt sich darum, daß im meditativen Vollzug eine transrationale Bewußtseinsebene transparent wird, von der bisher noch wenig bekannt ist, deren Existenz aber von zahllosen „Mystikern“ aller Kulturen immer wieder angeführt wurde und wird.³¹

Die Intuition der Erfahrung des reinen Seins war als *sat* bezeichnet worden. *Cit* ist der Aspekt der Bewußtheit des „Ich bin“. In der meditativen Erfahrung sind freilich beide eins. *Cit* als „Manifestationskraft“ ist das Wesen des *sat*. Alle durch den Spiegel der Erkenntnis gebrochenen Erscheinungen des *saccit* dürfen aber nicht mit diesem selbst verwechselt werden.

Ānanda: Die Wirklichkeit ist in sich nicht tote Ruhe, auch kein mechanischer Prozeßablauf, sondern die Ausstrahlung und das Angezogenwerden durch Liebreiz (*priyam*) und insofern Seligkeit (*ānanda*) als dritte Dimension des einen *brahman*.

Ānanda wird als die Kraft des *brahman* beschrieben, von der alles lebt. Auch wer der Ignoranz verfallen ist und glaubt, vom *brahman* abgesondert zu sein, fällt nicht aus dem Kraftfeld von *ānanda* heraus,³² d. h. alle Kreatur hat wenigstens einen bestimmten Anteil an *ānanda*. *Mokṣa* ist nichts anderes als die volle Erfahrung und der vollkommene Ausdruck von *ānanda*.³³ Es ist keine Seligkeit, die erlangt werden kann oder auch nicht, sondern es ist die Seligkeit, die allem zugrunde liegt und nur entdeckt werden muß, da sie ja das Wesen der Einen Realität ist.

Gelegentlich wird in den Texten eine Tendenz laut, *ānanda* als Modifikation am *brahman* zu verstehen, die von diesem selbst verursacht ist.³⁴ Von Modifikation kann aber nur in dem Sinne gesprochen werden, daß diese Bestimmung *unserer* Erfahrung und unseres Bewußtseins ist. Das *brahman* ist *ānanda*, es hat diese Bestimmung nicht.

Mit dem Ausdruck des *sat* ist die Vorstellung der Selbstgenügsamkeit des Einen gegeben. Wenn *cit* als das Bewußtsein von der Selbstgenügsamkeit bezeichnet werden kann, so ist *ānanda* die Seligkeit dieses Soseins.³⁵

Diesem Satz muß aber hinzugefügt werden, was wir schon einleitend über das *brahman* gesagt hatten, daß es nämlich die *śakti* (Kraft) in sich birgt. Die Einheit der Begriffe *sat* – *cit* – *ānanda* markiert den Kraft- und Energieaspekt des Einen, das zwar als Einheit in sich selbst ruht, aber doch diese zumindest latente Dynamik in sich trägt. Denn das *brahman* „scheint“, „manifestiert sich“, „durchwirkt alles mit Kraft“ usw. In den Upaniṣads treten eine Fülle derartiger Begriffe auf. Gewiß – so fügt der Interpret ŚĀṆKARA hinzu – erscheint dies alles nur dem Spiegel unseres Bewußtseins so. Wenn aber die Welt als abhängige Erscheinung des *brahman* erfahren wird, wenn die Gewißheit der Erfahrung des Selbst mit der Erfahrung der Einheit des Universums zusammenschmilzt und wenn das Eine als der Grund und das Wesen aller empirischen Erfahrung erkannt wird, dann ist das *ānanda*. In diesem Sinne ist das *brahman* „Liebe“: das Gleiche wird geeint.

In der Dreiheit *sat* – *cit* – *ānanda* deutet sich eine triadische oder möglicherweise gar trinitarische Interrelationalität an. *Saccidānanda* ist in sich selbst bezogene Existenz, die keinen Widerspruch in sich hat. Darum kann nicht von Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, also auch nicht eigentlich vom Selbstbewußtsein (*cit*) des *sat* in der Seligkeit ihrer Einheit (*ānanda*) gesprochen werden. Denn Selbstbewußtsein setzt Differenzierung voraus. Und so deutet sich die Möglichkeit von Relationalität nur an, sie ist nicht explizit. Die drei Dimensionen des Einen (*saccidānanda*) bezeichnen Aspekte desselben, nicht aber reale Beziehungen.

Zusammenfassend kann gelten: „Für den Vedānta ist das Absolute die innere Essenz oder Realität von allem, und als solches ist es immanent und transzendent zugleich. Das Absolute ist weder eine Realität neben anderen noch eine bloße Synthese von empirischen Erscheinungen, noch ist es ein leeres Nichts, es ist das reale Selbst von allem.“³⁶

III. Prinzipien der Ethik

ŚĀṆKARA's grundsätzliche Unterscheidung der *vyāvahārika*- und *pārmāthika*-Ebenen des Bewußtseins betrifft alle einzelnen Gesichtspunkte seines philosophischen Systems. So treffen auf der *vyāvahārika*-Ebene alle Gegensätze aufeinander, deren Unterscheidung den Entwurf eines moralischen Wertesystems möglich machen. Religion bzw. Ethik ist hier die Erkenntnis und praktische Verwirklichung des *dharma*, der entsprechend der Akkumulation von *karman* jeweils bestimmbar ist. Über Kriterien der Ethik auf dieser Ebene ist ausführlich geschrieben worden.³⁷

Bietet die *pāramāthika*-Ebene, d. h. die Realisierung der advaitischen Erfahrung ein möglicherweise über den Legalismus der *dharma*-Auffassung, der sich im Kastensystem niederschlägt, hinausreichendes Konzept für Prinzipien der Ethik?

Zunächst kann kein Zweifel daran bestehen, daß tugendhafte Lebensweise

als vorbereitende Disziplin für die advaitische Schau (*jñāna*) eine bedeutende Rolle spielt. Jede Art von geistiger Konzentration oder Meditation ist nur in Verbindung mit tugendhafter Grundhaltung möglich und sinnvoll.³⁸

Dieser Zusammenhang verlangt nach näherer Aufklärung. Unmittelbar im Anschluß an die Erörterung über die Natur des *brahman* beschreibt die *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* die drei großen „*dā*“: Selbstkontrolle (*dama*), barmherziges Geben (*dāna*) und Anteilnahme am Geschick aller Lebewesen (*dayā*).³⁹ Diese sind im Gegensatz zu Lust, Zorn und Gier⁴⁰ direkte Bestandteile der Meditationsvorbereitung.⁴¹ Einerseits sind diese Tugenden Voraussetzungen für die Erkenntnis, die zur advaitischen Erfahrung führen soll. Denn nur durch eine das „kleine Ich“ überwindende Haltung kann die tiefere Wahrheit des umfassenden Selbst gefunden werden. Gelassenheit übt die Konzentration auf das hinter dem Ich wirkende Wesentliche ein.⁴² Die natürliche Haltung des Kindes (*bālyā*), die frei von eitler Selbstdarstellung und Selbstgerechtigkeit ist, gilt als das Ideal.⁴³ In der *Bhagavad Gītā* beschreibt der Begriff *dambha* das heuchlerische Zur-Schau-Stellen einer eigenen und nur vorge-täuschten Gerechtigkeit, die gar nicht da ist. Dies gilt als eigentlicher Grund der Untugend bzw. gar als dämonischer Zug.⁴⁴ Weder geistige noch materielle Dinge sollen als Besitz angehäuft werden, denn dies würde das Ich stärken, das nach allem greifen will, statt sich von der Einheit des *ātman/brahman* ergreifen zu lassen.⁴⁵

Auf der anderen Seite kann der vom *vyāvahārika*-Standpunkt urteilende Mensch diesen Tugenden nicht entsprechen, selbst wenn er sie als dem *dharma* gemäße moralische Imperative akzeptieren wollte. Nur wer die universale Nicht-Dualität aller Dinge im *ātman/brahman* erfahren hat, wer also vom *pāramārthika*-Standpunkt urteilt, kann den als Tugenden charakterisierten Lebensweisen entsprechen, denn sie sind Selbstverständlichkeit für ihn. Egozentrismus, Geiz und Haß fallen von selbst fort, da der Haß z. B. vom advaitischen Standpunkt her das hassende Subjekt selbst treffen würde.⁴⁶ Auf der Basis der advaitischen Erfahrung, indem der Mensch das *brahman* als sein Sein realisiert, bedarf es keiner moralischen Anstrengung, da es keine Alternative gibt.⁴⁷ „Wer alle Wesen (*sarvaṇi bhūtāni*) im Selbst (*ātman*) sieht und das Selbst in allen Wesen, der fühlt keinen Haß auf Grund dieser Realisierung.“⁴⁸

Die advaitische Schau, Gott und die Vielheit der Welt als Nicht-Dualität zu erkennen, alles, was ist, als nicht-zwei im *ātman* zu begreifen, ist das Prinzip der *pāramārthika*-Ethik im Advaita Vedānta.⁴⁹ Denn wo nichts ist außer dem Selbst, wo alle Gegensätze aufgehoben sind, fällt jeder Anlaß zum Egoismus, Haß und Geiz dahin. Der klassische Ausdruck für diese Lehre ist ein Gespräch in der *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*,⁵⁰ das der Weise Yājñavalkya mit seiner Gemahlin Maitreyī führt: nicht, weil jemand Ehemann, Ehefrau, Sohn oder sonst etwas ist, wird er geliebt, sondern um des *ātman* willen, der in dem Liebenden und dem Geliebten nicht-zwei ist. Denn der *ātman* ist das Wertvollste und Liebenswerteste schlechthin.⁵¹

Das Selbst soll meditiert und erfahren werden. Da der andere Mensch nicht wirklich anders ist, kann der Advaitin wahrhaft lieben: Liebe zum *ātman*

ist identisch mit der Liebe zum anderen als *ātman*, nicht zu seiner individuellen zeitlichen Gestalt, sondern zu seinem Wesen. Weil der *ātman* identisch mit dem *brahman* ist, fallen im Advaita Vedānta „Gottesliebe“ und „Nächstenliebe“ in der einen Bewegung der Hingabe an den *ātman* zusammen, der alles in allem ist, weil alles Ausformung des Selbst ist.⁵²

Die Ethik wird nicht in einer Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Falsch begründet. Solche Gegensätze als Maßstab zu setzen, hieße, einen Teil der Wirklichkeit auszublenden, gewaltsam das eine zuungunsten des anderen zu ergreifen. Auf diese Weise könnte aber nie Gleichgewicht, Harmonie und Frieden (*śānti*) geschaffen werden. Das advaitische Ideal gründet in einem Prinzip jenseits von Moralität und Tugend, nämlich in der Erfahrung der Nicht-Dualität, durch die der Zwang zur Ich-Behauptung als Wurzel allen Übels hinfällig wird.⁵³

Allerdings geben sich die Upaniṣaden auch wieder sehr nüchtern, wenn es um die alltägliche Pflichterfüllung geht. Der *dharma* ist unbedingt zu erfüllen. Und nur der Meditierende kann das subtile egozentrische Interesse überwinden. Die Erfüllung der Pflicht in Gelassenheit und ohne Absicht für den eigenen Vorteil (*naiṣkarmya*) ist selbst spirituelle Übung im Alltag, sie ist meditative Einübung in die Einheitsschau.⁵⁴

Um die Besonderheit des advaitischen Prinzips als Grundlage der Ethik zu verstehen, müssen zwei weitere Begriffe erörtert werden, die von ŚANKARA zwar nur im Zusammenhang mit dem *vyāvahārika*-Standpunkt als bindend betrachtet werden, die aber um so mehr den positiven Inhalt der advaitischen *mokṣa*-Erfahrung verdeutlichen. Es handelt sich um die Vorstellungen von *karman* und *dharma*.

Karman ist sowohl die Tat als auch die Folge der Tat. Jede Handlung schließt unmittelbar ihre Folgen ein, die ausgeglichen und abgegolten werden müssen. Da dies nicht in einem Leben allein möglich ist, besteht die Notwendigkeit zur dem *karman* entsprechenden Wiedergeburt. So wird die *karman*-Theorie zur rationalen Begründung des Kreislaufs der Geburten (*saṃsāra*).⁵⁵

Nur durch die Realisierung der Nicht-Dualität gibt es eine Befreiung aus dem *saṃsāra*, da der Advaitin seine Existenz aus dem alles umschließenden *brahman* lebt und somit dem partikularen und logisch wie zeitlich begrenzten *saṃsāra* nicht mehr unterworfen sein kann. Für ihn, dem alles *advaita* ist, kann es keinen Unterschied zwischen *brahman* und *saṃsāra* geben, da sonst Dualität gesetzt würde.

Das bedeutet, daß vom Standpunkt des Advaita die landläufige Lehre von der Wanderung und Wiedergeburt individueller Seelen, die ruhelos ihre Taten abgelten und dabei immer wieder neu *karman* anhäufen, abgelehnt bzw. anders interpretiert wird: Danach gehört die Vorstellung vom *saṃsāra* zum Bereich der *māyā* und hat darum zwar relativen Wert, doch nicht Realität im *pāramārthika*-Sinn. *Māyā* ist zwar wirklich, insofern der Mensch darunter leidet. Es ist keine bloß gedankliche, sondern gleichsam eine epistemologische Illusion mit ontologischen Konsequenzen. In Wahrheit gibt es aber keine unabhängigen Seelen, die von dem Einen verschieden und dem

sāmsāra unterworfen wären. „Es gibt keinen anderen Zeugen außer ihm, es gibt keinen anderen Hörer außer ihm, es gibt keinen anderen Denker außer ihm“, sagt die Upaniṣad von dem Einen.⁵⁶ Śāṅkara zieht die Konsequenz in bezug auf die Lehre von der Seelenwanderung: „In Wahrheit wandert kein anderer als Gott im Kreislauf der Geburten“ (*satyaṁ neśvarād anyah sāmsārī*).⁵⁷ Dies besagt nichts anderes, als daß Gott selbst der einzige ist, der ständig „wiedergeboren“ wird in der Vielheit der Welt, aber nur und ausschließlich insofern er unter der Selbstbestimmung von *māyā* gesehen wird. Er selbst wandelt sich dabei nicht, er verändert sich gleichsam in seinem Anderssein, in seiner *māyā*, deren Herr (*māyin*) er ist.⁵⁸

Für den *pāramārthika*-Standpunkt ist die tiefste Freiheit vom dualistischen Gegensatz erlangt in der Überwindung des *sāmsāra*. Das heißt nicht, daß der Erfahrene nun nicht mehr handeln sollte und die Welt verachten müßte: Im Gegenteil, der Dualismus von Ich und den anderen, von Gott und Welt ist aufgehoben, die Welt wird in ihrer absoluten Dimension gesehen und erfährt somit ihre Bestimmung als höchster Wert. Der Advaitin soll aus dem Bewußtsein der Einheit im *ātman* handeln, aber er soll die Früchte seines Handelns nicht in egozentrischer Weise für sich genießen wollen. Jeder Imperativ, der in einer dualistischen Haltung zu begründen wäre, ist hier verschwunden. Für den im Advaita Realisierten gibt es nur den einen Indikativ, die ewige Gegenwart des Einen, die natürlicherweise sein Handeln bestimmt.

Die Lehre vom *karman* kann auf zwei verschiedene Weisen gedeutet werden, und die Interpretation nach der einen oder anderen Seite markiert vielleicht die folgenschwerste Entscheidung der Religionen im heutigen Indien. Sie wird wohl weniger von religionsphilosophischen Erwägungen abhängig sein als von sozialen und politischen Gegebenheiten. Nirgends wird deutlicher als hier, daß theologische Interpretationen auch ein ideologisches Motiv haben oder haben können und damit von der sozialen Struktur der betreffenden Gesellschaft geprägt und mitbestimmt werden. Die beiden möglichen Interpretationen stellen sich wie folgt dar.

1. Das Leben, das der einzelne Mensch führt, kann als Resultat vergangenen Handelns, als Buße für abzugeltendes *karman* aufgefaßt werden. Diese Handlung nimmt erfahrenes Leid als selbstverständlich hin und sieht in der Entfremdung die natürliche Folge bedingter oder kausaler Zusammenhänge. Sie ist fatalistisch, und eine sehr große Anzahl der Gläubigen in Indien neigt zu dieser Haltung.

2. Das Leben wird als Möglichkeit gesehen, zukünftiges *karman* zu bestimmen. Dies kann Ansporn zur Aktivität und weltverändernden Tätigkeit sein. Das Tun des Guten wird aus den zukünftigen Möglichkeiten begründet. Das Argumentationsgefälle setzt in der Zukunft an und bestimmt die zu verändernde Gegenwart. Die *karman*-Lehre kann so zu einem höchst motivierenden und aus der eigenen Tradition Indiens stammenden Bezugsrahmen für die Legitimation gesellschaftlichen Handelns werden. In diesem Sinne haben alle Reformer des Hinduismus von RAM MOHAN ROY über VIVEKĀNANDA bis zu GANDHI argumentiert.

Auch die zweite Haltung kann sich auf eine breite Textbasis in den Upaniṣaden stützen, sie ist keineswegs von außen herangetragen: „Das Selbst ist in Wahrheit *brahman* . . . so wie es wirkt und handelt, so ist es; indem es Gutes tut, wird es gut, indem es Böses tut, wird es böse.“⁵⁹ ŚĀṆKARA bemerkt in seinem Kommentar dazu, daß das Verlangen nach Gutem zwar immer noch unter das Gesetz des *samsāra* falle, weil Verlangen den Dualismus von Wunsch und Wirklichkeit voraussetzt. Jedoch ist die relative, weil zeitlich gebundene Aufwärtsbewegung innerhalb des *samsāra* nicht nur nicht zu leugnen, sondern anzustreben und aktiv mitzuvollziehen, wie es der Text der Upaniṣad andeutet.

Der zweite Begriff, der im Zusammenhang mit den Prinzipien der Ethik eine entscheidende Rolle spielt, ist *dharma*. *Dharma* ist das, was unerschütterlich feststeht, das ewige Weltgesetz, die Ordnung, die Harmonie ermöglicht.⁶⁰

Im Vedānta wird *dharma* in spiritueller und spezifischer Weise als Gerechtigkeit begriffen. Die Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad erklärt, daß in der unerschütterlichen Gerechtigkeit sich des ewige Wesen manifestiere.⁶¹ ŚĀṆKARA kommentiert, daß *dharma* die Kraft ist, die Maß und Ordnung hält in bezug auf kosmische wie soziale Prozesse. *Dharma* verursacht die Verschiedenheiten und Beziehungen im Universum und in der Gesellschaft, indem die Elemente ständig transformiert werden.⁶² Sich diesem ewigen Gesetz entsprechend zu verhalten, ist gerecht und tugendhaft. Darum muß man den *dharma* zunächst kennen. Er wird gelehrt in den Heiligen Schriften. Jedoch ist das Wissen nur dann fruchtbar, wenn es den Menschen antreibt, dem *dharma* gemäß zu handeln.

Die Ausübung des *dharma* vollzieht sich auf zwei Ebenen: auf der einen Seite stehen physische Handlungen und Einstellungen, auf der anderen mentale Handlungen und Einstellungen. Wenn *dharma* als physische Aktivität aufgefaßt wird, ist der Begriff sehr eng mit dem *karman* verbunden: bestimmte greifbare Taten werden vollzogen, die ihre Wirkung schon in sich tragen und somit das Schicksal des Menschen entsprechend der ewigen Ordnung bestimmen. *Dharma* auf der mentalen Ebene bedeutet vor allem *upāsana* (Meditation), in dem die ewige Weltordnung innerlich angeschaut wird, mit der man sich identifiziert, um schließlich zur Einheit zu gelangen.

Im Begriff des *dharma* wird deutlich, daß das Ideal des Advaita Vedānta in der Einheit von physischer Aktivität (*karman*) und Kontemplation (*upāsana*) gesehen wird. Unsere geläufige Unterscheidung von Aktivität *versus* Kontemplation führt in die Irre, da sie einen Gegensatz aufrichten will. Kontemplation ist nicht Passivität, sondern Aktivierung anderer Bewußtseinsebenen. Man könnte eher eine Aktivität auf der Ebene der sinnlichen Bewußtheit von einer Aktivität auf der Ebene nichtsinnlicher Bewußtseinszustände unterscheiden oder eine nach außen und eine nach innen gerichtete Handlung. Letzteres Begriffspaar bleibt undeutlich, weil im kontemplativen Geschehen die Dualität von „innen“ und „außen“ aufgehoben wird, beide Aktivitäten also verschmelzen und zu einer Intentionalität führen, die im übergeordneten Bezugsrahmen der advaitischen Erfahrung ihren Grund hat.

Wenngleich das Hauptinteresse des Advaita Vedānta der transtemporalen Ganzheitsschau gilt, ist doch damit nicht automatisch eine Abwertung des „Diesseits“ verbunden, weil der Gegensatz aufzuheben ist.

Natürlich wird für die advaitische Erfahrung die Haltung des Nichtgebundenseins, der Gelassenheit gefordert. Der so Handelnde überwindet sein Ich und stellt sich in den Dienst der Weltordnung.⁶⁵ Man kann überhaupt nicht völlig passiv sein, denn auch Nicht-Tun ist Aktivität in bestimmter Richtung. Die Gītā ist sehr realistisch: „Nie kann man frei von allem Tun auch einen Augenblick nur sein, die in uns wohnende Natur zwingt jeden, irgendwas zu tun.“⁶⁴ Dies geht so weit, daß man unter Umständen töten muß um der höheren Weltordnung willen, auch wenn das grundsätzliche Ideal *ahimsā* ist.⁶⁵ Entscheidend ist das Motiv, das in keinem Fall aus der egozentrischen Ich-Bestätigung abgeleitet sein darf. Darum ist bei allem Handeln der Verzicht auf den eigenen Gewinn und Erfolg der entscheidende Maßstab.⁶⁶

Der Advaitin beugt sich bei der Ausübung der Pflicht nicht unter ein heteronomes Prinzip, sondern er handelt auto-theonom bzw. ononom.⁶⁷ Es gibt für ihn keine Gegensätze, die Bedrohung ausüben könnten. Wo aber der Gegensatz verschwunden ist, hören Angst und Furcht auf. Wo die Angst überwunden ist, fällt die Versuchung zur aggressiven Ich-Behauptung dahin. Wo die Ich-Behauptung unnötig geworden ist, kann der Gegensatz von Autonomie und Theonomie überwunden werden. Dies ist die Bewegung zur Vollendung hin, die das ethische *perfectum* in sich schließt.

Nicht Zurückweisung der „Welt“ ist somit für den Advaitin das Gebotene, sondern die Überwindung einer falschen menschlichen Haltung, die Ganzheit zerreißt, weil sie einen relativen Gegensatz absolut setzt.⁶⁸

Die Konsequenz aus der advaitischen Erfahrung und damit Prinzip für eine *pāramārthika*-Ethik ist das Handeln und die Hingabe im Liebesdienst für andere (*karma yoga*). Die praktische Verwirklichung der Liebe ist einerseits Frucht aus der erkannten Nicht-Dualität aller Wesen, sie ist andererseits Mittel, diese Erkenntnis durch physisches Handeln und psychische Einstellungen einüben zu helfen.⁶⁹

Der Vedānta lehrt eine ausgewogene Haltung, die sowohl das aktive Handeln (*karman*) als auch die entsagungsvolle Einsamkeit, die Übung in abgeschiedener Meditation (*sannyāsa*) einschließt. Gelegentlich allerdings wird im Gefolge ŚĀṆKARAS behauptet, daß die Abgeschiedenheit des *sannyāsin* schlechterdings Voraussetzung für die advaitische Erfahrung sei.⁷⁰ *Sannyāsa* steht dann in der Gefahr, nicht *ein* probates Mittel zur Einübung der spirituellen Fähigkeiten wie Yoga, Meditation usw. zu sein, sondern wird zum Selbstzweck. Damit ist erneut der Keim für eine Desintegration der universalen Nicht-Dualität von Gott und Welt, Ewigkeit und Geschichte, Kontemplation und Aktivität, Mönchtum und Haushalterschaft etc. gelegt. Wenn auch das Zeitliche als *māyā* erfahren wird, so ist doch *māyā* keine zweite Realität neben dem *brahman*. Der positive Inhalt, der in jeder Entsagung ruht, besteht darin, daß eine höhere und integriertere Fülle gewonnen wird.⁷¹ Diese kann nur durch Integration des *māyā*-Aspekts in das Advaita von *ātman/brahman* gewonnen und aufrechterhalten werden.

Wenn es richtig ist, daß die Grundspannung indischer Spiritualität darin besteht, daß der Inder ständig zwischen Fatalismus und dem Willen zu persönlicher Aktivität im physischen wie im spirituellen Sinn pendelt,⁷² dann ist diese Spannung besonders im Advaita Vedānta auf das Problem der Entweltlichung und Integration des Weltlichen in die advaitische Erfahrung zugespitzt. Die hier entwickelte Grundlegung einer liebenden Zuwendung zu allen Wesen auf Grund und in bezug auf den *pāramārthika*-Standpunkt könnte diese Spannung lösen, indem der Advaitin Befreiung (*mokṣa*) darin erkennt, spontan und jenseits dualistischer Normierungen aus der Erfahrung der allumfassenden Fülle Liebe zu üben.

IV. Unterscheidungen zur Begründung der Ethik aus dem christlichen Gottesbegriff

Es sollen hier nur einige begrenzte Erwägungen angestellt werden, ohne auch nur annähernd die Bedeutung der trinitarischen Gottesbegriffe für eine Begründung der Ethik auszuloten. Solche Gesichtspunkte sollen angedeutet werden, die den Dialog mit dem Advaita Vedānta in unserer Fragestellung voranbringen könnten.

Christliches Denken hat seinen Ausgangspunkt in der in Jesus Christus geschehenen Selbstoffenbarung Gottes. Er ist der *logos* (Joh 1,14), als solcher ist er nicht-zwei in bezug auf den Vater (Joh 14,9f.). Das Problem der Einheit Gottes auf der einen Seite und der personalen Beziehung in Gott auf der anderen Seite deutet sich schon im Johannes-Prolog an (Joh 1,1): das Wort war bei Gott, ist die eine Aussage. Gott war das Wort, ist die andere Bestimmung. Beziehung und Identität werden nebeneinandergestellt.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Geistesgeschichte führt dieses Problem zur Herausbildung der Trinitätslehre. Den griechischen Geist hatte die Fragestellung aber schon seit Parmenides beschäftigt. Spätestens seit PLATO erkannte man, daß es denkerisch zumindest in substantiellen Kategorien nicht möglich ist, die Einheit Gottes auszusagen. Denn Denken ist an die Unterscheidung des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts bzw. sprachlich an Subjekt und Prädikat gebunden. Das bedeutet Dualität. Gott als Subjekt auszusagen, kann nur in prädikativer Bestimmung geschehen. Da der Prädikatsbereich aber größer als der Subjektsbereich ist, kommt man über den Selbstwiderspruch nicht hinaus.

Die Einheit Gottes zu denken, heißt für PLATO, ihn als das Eins (*to hén; tad ekam*) zu denken, was logisch nicht möglich ist, da das „ist“ nur Kopula und nicht Seinsaussage sein kann, weil sonst das Eins am Sein partizipieren würde, was Dualität bedeutet. Das Eins hat keinen Namen und kann nicht erkannt werden, denn es ist Subjekt allen Erkennens.⁷³ Hier liegt der Ausgangspunkt aller späteren *theologia negativa*, die über den Neuplatonismus auf viele Kirchenlehrer (CLEMENS, ORIGENES, die Kappadozier, bes. DIONYSIUS AREOPAGITA usw.) gewirkt und daher bei der Herausbildung der Trinitätslehre eine bedeutende Rolle gespielt hat.

Es genügt nicht, die Trinitätslehre allein aus einigen triadischen Formeln,

die bereits im Neuen Testament auftreten (Mt 28,19; 1 Kor 12,3ff.; 2 Kor 13,13), ableiten zu wollen. Die Trinitätslehre hat ihre Wurzeln in einer doppelten Erfahrung, die unlösbar mit dem Wirken und Geschick Jesu von Nazareth verbunden ist. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus markiert die eine Seite. Es impliziert die Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit Jesu Christi. Das Wirken des Geistes in der Jüngergemeinschaft bezeichnet die andere Seite. Es impliziert die unmittelbare Präsenz Gottes in der Geisterfahrung. Christologie und Pneumatologie waren die Basis, auf der sich trinitätstheologische Entwicklungen vollziehen mußten. Damit war die gesamte spätere trinitarische Diskussion vorbereitet.

Bei dem Ringen um die Herausbildung des trinitarischen Dogmas war ein Motiv dominierend, das aus soteriologischem Interesse zu immer schärferen und, wie man meinte, „das Heil sichernden“ Distinktionen geführt hat: der Glaube, daß es der eine wahre Gott selbst ist, der in Christus und im Geist begegnet.⁷⁴

Paul Tillich nennt drei Gründe für das trinitarische Dogma und faßt damit die soteriologischen wie metaphysischen Wurzeln des trinitarischen Begriffs zusammen:⁷⁵ 1. Die Trinitätslehre denkt die Einheit des Absoluten und Konkreten in Gott. 2. Die Trinitätslehre ermöglicht es, Gott als den Lebendigen zu begreifen. 3. Die Trinitätslehre sagt Gott in dreifacher Erfahrung als schöpferische Macht, erlösende Liebe und ekstatische Verwandlung aus.⁷⁶

Es hat Versuche gegeben, die ökonomische Trinität von der immanenten abzulösen. Es ist zwar richtig, daß Gott in der Offenbarung als der trinitarische erkannt wird. Weil das Sich-Offenbaren aber zum Wesen Gottes gehört, muß Gott trinitarisch in sich selbst gedacht werden. Nur so wird die Unabhängigkeit und Lebendigkeit Gottes angemessen beschrieben. Nicht abstrakte Unterscheidung, sondern ein lebendiges Gegenüber *in* Gott wird damit ausgesagt.

Alle Versuche, Unterscheidung und Einheit zu denken, sind problematisch geblieben. Am nächsten zu der oben beschriebenen vedantischen Lösung steht vielleicht der Begriff der Hypostasen. Vor allem die Kappadozier haben hier einen wesentlichen Beitrag geleistet. Athanasius hatte den Begriff zunächst abgelehnt, weil er im allgemeinen Sprachgebrauch nicht klar von *ousía* unterscheidbar war, und diese Kategorie sollte der Einheit Gottes vorbehalten bleiben.⁷⁷ Die Hypostasen sind Verwirklichungsgestalten des göttlichen Seins. Auch wenn die Unterscheidung zur *ousía* abstrakt bleibt, so ist doch ein Begriff gefunden, der ontologischen Rang hat: das *Wesen* Gottes ist als Mehrdimensionalität in den Blick gekommen.

Auf der Grundlage der johanneischen Abschiedsreden hatte Tertullian schon viel früher versucht, das Verhältnis des Vaters zum Sohn in einem Bild auszudrücken, das in Variationen bis zu Luther gewirkt hat:⁷⁸ Der Vater ist wie die Sonne, der Sohn wie der Sonnenglanz. Die Sonne ist nicht ohne ihren Glanz Sonne, und der Glanz kann nicht ohne die Sonne sein. Allerdings ist zu beanstanden, daß auf diese Weise der personale Charakter der innergöttlichen Beziehungen vernachlässigt wird.

Der Personenbegriff bzw. der spätere Versuch, ihn durch *relatio* zu

ersetzen,⁷⁹ drückt die allem göttlichen Wirken zugrunde liegende Selbständigkeit von Vater, Sohn und Geist aus. Wenn Gott Quelle des Lebens ist, muß er selbst auch Leben sein. Leben aber ist Gemeinschaft. Lebendiges Sein ist Mit-Sein, *co-esse*. Gemeinschaft heißt, in den anderen übergehen, sich selbst zurücklassen, sich selbst im anderen wissen. Das eigene Selbst wird so in der Gemeinschaft mit den anderen wirklich. Indem sich Jesus selbst gibt, gibt er den Geist (Joh 16,7), der Geist aber erhöht den Menschen in die ewige Partizipation in Gott (Rm 8,14).

Alle trinitarischen Aussagen waren ursprünglich Symbole, um die Einheit der innertrinitarischen Bewegung anzudeuten. Im Laufe der Zeit erstarrten die Symbole zu objektivierten Lehrbegriffen. Das unverfügbare göttliche Mysterium wurde so einer immer mehr verfeinerten Spekulation verfügbar gemacht, indem, sich der Mensch zu Gott erhob und den Unaussprechlichen mit der richtigen Lehre auf den Begriff bringen wollte.

Eine ähnliche Entwicklung hat es in nach-upanişadischer Zeit in Indien gegeben. Der Buddha ist dagegen aufgetreten und hat die unmittelbare Erfahrung wiederhergestellt, die Erfahrung des völligen Ausgesetztseins gegenüber dem Einen, das keinen Namen hat und darum als leer (*śūnya*) in bezug auf mögliche rationale Bestimmungen zu denken ist. Schon unsere Namensgebung wäre ein „Greifen“. In der kontemplativen Erfahrung steht aber das vollkommene Sich-Entleeren, die Überwindung des Denkens, das radikale *extra nos* im existentiellen Vollzug als Aufgabe.

Denn der Mensch, der das kleine Ich verloren hat, gewinnt das Selbst (*ātman*).⁸⁰ Der realisierte *jñānin* ist ja nicht der aus sich selbst Vollendete, sondern der neue, aus dem *ātman* bzw. Geist geborene Mensch. Die Radikalität, mit der der Buddha alle Spekulation abweist, kann im Abendland wohl nur mit ECKART, TAULER, SEUSE und eben auch LUTHER verglichen werden. LUTHER z. B. legt wenig Wert auf die trinitarischen Spekulationen. Es genügt ihm, Christus als den „Spiegel des väterlichen Herzens“ zu begreifen.⁸¹ Die gesamte Schöpfung wird durch diesen Spiegel gesehen, aber nur, wenn der ichhafte Mensch vorher den *excessus in nihilum* durchgemacht hat. Dieser Begriff LUTHERS aus den *Operationes in Psalmos* (1519/21)⁸² ist geradezu eine unheimliche Parallele zu dem, was den Weg und die Erfahrung des östlichen Mystikers, mit gewissen Einschränkungen auch des Advaitin, ausmacht. Für Luther ist es der *usus theologicus legis*, der den Menschen in die Verzweiflung treibt, bis er in höchster Anfechtung des Evangeliums gewiß werden kann. In dem Moment, da alles Ichhafte zerbrochen ist, wo jedes Festhalten, jede egozentrische Aktivität, sei sie nun im Denken, im Willen oder in Emotionen abgebildet, wo alles also auf den Nullpunkt zurückgeführt ist und das Nichts sich in der Tiefe des Menschen auftut, genau in diesem Moment bricht die völlig andere Ebene des Evangeliums, die jenseits aller Vorstellungskraft und Erwartung liegt, in die tatsächliche Erfahrung des Menschen ein.

Der Mensch wird durch die Erkenntnis dieses *nihilum* geschickt (*aptus*), die Gnade Gottes zu empfangen. Das ist sein Personsein: nicht in sich selbst, sondern in Christus als dem einen Subjekt begründet zu sein.

In der neueren protestantischen Theologie ist es vor allem PAUL TILICH zu

verdanken, daß die Dynamik des trinitarischen Gottesbegriffs wieder in dem umfassenden Rahmen ontologischer Begriffe zum Tragen kam. Und damit ergibt sich eine weitere Parallele zum indischen *saccidānanda*. TILICH'S Begriff der Partizipation und seine Ontologie der Liebe können überhaupt hilfreich sein beim Versuch, den indischen *advaita* zu begreifen.

TILICH setzt zunächst Individuation gegen Partizipation, und er versteht beide als polare Elemente des Seins.⁸³ Der Mut, man selbst zu sein, steht dem Mut, Teil eines Ganzen zu sein, polar gegenüber. Abgesehen von dem Begriff der Individuation ergibt sich für TILICH'S Begriff der Partizipation eine durchaus advaitische Struktur: „In jedem Fall ist Partizipation teilweise Identität und teilweise Nicht-Identität. Ein Teil des Ganzen ist nicht identisch mit dem Ganzen, zu dem es gehört. Aber das Ganze wäre nicht, was es ist, ohne den Teil.“⁸⁴

Um das dialektische Wesen der Partizipation zu beschreiben, will TILICH Substanzbegriffe vermeiden und einen dynamischen Begriff denken: den Begriff der Seinsmächtigkeit, die von verschiedenen Individuen geteilt werden kann. In der Seinsmächtigkeit liegt dann die Identität bei der Partizipation. Es ist nicht nötig, hinzuzufügen, daß die Partizipation der Relationen in der Trinitätslehre diesen Sachverhalt symbolisch ausdrückt.

Die Tradition trinitarischen Denkens hat immer daraufhin abgezielt, die Dynamik des Gottesbegriffs zu sichern. Höhepunkt dieser Entwicklung ist der von JOHANNES DAMASCENUS geprägte Begriff der *perichōresis* geblieben. In ihm ist die Einheit in der Bewegung durch das Symbol des göttlichen Tanzes trinitarisch unüberbietbar tiefsinning verstanden worden. Gott ist nicht abstraktes Sein, auch nicht die ewig selbige Ruhe, das unbewegliche *brahman*, sondern die Bewegung seiner selbst. Gott ist in dieser Bewegung der Unwandelbare. Er ist in spannungsvoller *In-ek-sistenz* der einzelnen trinitarischen Momente, wobei der Vater als *Sistenz*, der Sohn als *Existenz* und der Geist als *Insistenz* begriffen werden könnten. Die durch Bewegung ständig neu erreichte Einheit aber macht erst den Gottesbegriff entsprechend der christlich-trinitarischen Erfahrung aus.

Worauf es uns hier allein ankommt ist das konstitutive Element des Dynamischen im christlichen Gottesbegriff. Auch wenn in der *saccidānanda*-Formel eine gewisse Dynamik angedeutet wird, bestimmt sie doch nicht die Auffassung des *brahman* dergestalt, daß dieses das dynamische Prinzip *māyā* oder *śakti* integrieren könnte. Der ontologische Status der *māyā* bleibt unbestimmbar (*anirvacanīya*). Das kann nicht anders sein, denn Indien kennt die Erfahrung der Inkarnation nicht. Geschichtliche Gestaltung kann keinen Platz im advaitischen Konzept finden, weil die Dynamik – anders als in der Trinität – nicht in *brahman* sein kann. Die Lehre von den *avatāra*-Erscheinungen, d. h. dem Herabsteigen Gottes in besonderen Notzeiten, ist doketisch.

Zusammenfassend kann festgestellt werden:

Die *vedāntische* Erfahrung ist die Erfahrung reinen Seins. Sie ist Rückführung auf das Eine, auf das ungeteilte Wesentliche. Sie ist Erfahrung des Eingehens in Gott, der als absolute Ruhe das Sein (*sat*) ist.

In der *personalen trinitarischen* Erfahrung geht es um das Wachsen in eine

Identität hinein, die dynamische, und damit im Gegensatz zur abstrakten vedantischen, eine konkrete Identität ist. Die Erfahrung Jesu enthält die advaitische Erfahrung, aber sie ist mehr: die Einung mit einem personalen Gegenüber in der ewigen Dynamik des Einswerdens. Aus der Gegenüberstellung von Gott und Mensch im alttestamentlichen Schrifttum ist im Neuen Testament die Erfahrung der trinitarischen Dynamik, der perichoretischen Bewegung in ihrer Vermittlung durch den Geist geworden. Des Menschen Bestimmung ist die Partizipation an diesem Geschehen des Einswerdens. Es kommt darauf an, den Weg von der Nicht-Dualität im Advaita Vedānta zur dynamischen Nicht-Dualität der Trinität zu vollziehen.

Für die Fragestellung nach einer Begründung der Prinzipien der Ethik aus dem Gottesbegriff ergibt sich, daß für den Christen die letzte Wirklichkeit ein energetisches Geschehen ist, keine von der Geschichte abstrahierte Einheit.

Gott bewegt sich ewig auf sich selbst zu. Er ist die Dynamik der Liebe, an der die gesamte Wirklichkeit partizipiert. Für TILICH bewahrt die christliche Auffassung der Liebe das „Fürsichsein des in sich ruhenden Selbst“,⁸⁵ während man im Osten ein völliges Verschmelzen der Person in das Eine anstrebe.

Dieses Urteil trifft allerdings nur einige asiatische Formen der Mystik. Es wäre für diese insofern richtig, als nicht zwischen Individualität und Personalität unterschieden würde. Das Personale im Advaita Vedānta aber konstituiert sich gerade in der nicht-dualistischen Polarität bzw. in der *karmischen* Überwindung des individuellen Isoliertseins; Person ist ein Prozeß, der den Mechanismus des *karman* aufhebt und somit schöpferisch im Sinne der „schöpferischen Gerechtigkeit“⁸⁶ bei TILICH ist. Daß es sich dabei um spirituelle Erkenntnis und nicht um einen das Konkret-Geschichtliche integrierenden Reich-Gottes-Gedanken handelt, rührt daher, daß es in Indien wohl gleichsam eine *perichōrēsis* zwischen der ersten und dritten Person der Trinität (*śiva* und *śakti*) gibt, während der Status der *māyā*, wie oben gesagt wurde, unklar bleiben muß, da die Inkarnation nicht gedacht werden kann.⁸⁷

Der trinitarische Gott im Christentum hingegen integriert in dynamischer Selbstbewegung die Entfremdung und das Leiden. Das ist der Sinn der zweiten Person. Im Advaita Vedānta kann Entfremdung als Folge menschlicher Illusion verstanden werden. Der christliche Gedanke der Entfremdung billigt ihr ontologische Mächtigkeit zu. Sie wird von Gott überwunden, indem er selbst als ewiger Integrationsprozeß gedacht ist und in diesem Prozeß mit sich identisch bleibt. Dieser trinitarische Begriff ist ein *Advaita des Konkreten*, eine vollkommene Integration auch des Zeitlichen, des Vorläufigen, des Unvollkommenen, das *in* dem als real erfahrenen Prozeß aufgehoben wird. Die Dialektik des Aufhebens ist die *perichōrēsis* der Trinität.

Ethik wurzelt damit in der Dynamik der Liebe, die als Partizipation erfahren wird. Indem der Mensch des Wesens gewahr wird und gleichsam den *ātman* realisiert, verwirklicht er nicht nur die eigene Identität und „liebt den andern um des *ātman* willen“, sondern die Polarität und Verschiedenheit und Identität ist in dem partizipatorischen Akt liebenden Einswerdens integriert. Damit bekommt das Besondere, Einmalige, Geschichtliche einen

unendlichen Stellenwert. Die konkrete Verwirklichung des Einen unter raum-zeitlichen Bedingungen wird nicht ausgeblendet, sondern integriert.

Die christliche Ethik beruht auf einem letztlich konsequenteren Nicht-Dualismus, wenn sie nur wirklich in der Einheit der Trinität ihren Ausgangspunkt nimmt. Es geht um eine Balance des „vertikalen“ und „horizontalen“ Aspekts in dem Verständnis des Verhältnisses des Menschen zur Welt.

Im Advaita Vedānta wird die Solidarität mit allen Lebewesen gleichsam nur „vertikal“ begründet: Indem die Differenz des Konkreten überwunden wird, kann die Einheit von *ātman* und *brahman* sowie die Einheit aller Wesen durch Reduktion auf die Identität im *ātman* begründet werden.

Aus der christlichen Gotteserfahrung ergibt sich die Solidarität aller Wesen auch aus dieser „vertikalen“ Partizipation des Menschen an der trinitarischen Dynamik Gottes. Gleichzeitig aber ist die „horizontale“ Verschiedenheit nicht ein zu überwindendes Hemmnis für diese Realisierung, sondern eigentlich der Ort der Konkretion des Geschehens. Die geschichtliche Bewährung von Liebe und Solidarität kann auf Grund der inkarnatorischen Polarität als Darstellung der *perichōrēsis* der Trinität verstanden werden.

Der Argumentationsunterschied kann an Mt 25,45 sehr klar veranschaulicht werden. Für den indischen Advaitin wäre die Hilfeleistung für den anderen geboten, insofern er in dem anderen *nicht* den anderen konkreten Menschen, sondern den einen *ātman* sieht. Es besteht ein Gegensatz zwischen der *vyāvahārika*- und der *pāramārthika*-Ebene. Es könnte zwar sinnvoll oder dem *dharmā* gemäß sein, auf Grund einer *vyāvahārika*-Argumentation dem anderen auch zu helfen. Aber dies hätte keinen letztgültigen Sinn und wäre für den *jīvanmukta* ohnehin nicht verbindlich.

Im christlichen ethischen Argument besteht hingegen der Gegensatz nicht, weil unter dem Eindruck der trinitarischen *perichōrēsis* die Grundentscheidung nicht bei *pāramārthika* oder *vyāvahārika* liegt, sondern beide integriert sind, bzw. beide Ebenen als Momente an dem einen trinitarischen Prozeß erscheinen. Was man dem Nächsten tut, das tut man Jesus und umgekehrt. Die gute Tat ist nicht nur auf Jesus in dem Nächsten ausgerichtet, sondern auch auf den Nächsten in all seiner Bedingtheit und Unvollkommenheit, weil er der Bruder ist. Gottesliebe und Nächstenliebe sind zwei Pole an einem Geschehen. Die eine wird nicht in die andere aufgelöst.

Es gibt die Erzählung, daß ein Advaitin gefragt wurde, ob man seine Kraft der Arbeit in einem Hospital zur Verfügung stellen wolle. Der Advaitin verneinte dies, denn die Gesundheitsfürsorge kümmerne sich nur um das zeitlich ohnehin begrenzte leibliche Wohl. Viel verdienstlicher sei es, in einem Ashram zu wirken, der den Menschen auf das zeitlich unbegrenzte Wohl lenke, da in ihm *mokṣa* angestrebt und gelehrt würde.

Dieser Gegensatz reflektiert das ungeklärte Verhältnis zwischen *brahman* und *māyā*. Er richtet einen existentiellen Dualismus auf.

Für eine in der Trinität begründete christliche Ethik ist der Gegensatz hinfällig, denn das Zeitliche als im Ewigen und das Ewige im Zeitlichen. Hospital und Ashram müßten zu einer ganzheitlichen Sorge um den einen Menschen verschmelzen, der in seiner Ganzheit am trinitarischen Geschehen

des einen Gottes teilhat. Oder anders ausgedrückt: *pāramārthika* und *vyāvahārika* konstituieren einander in dem einen umfassenden Geschehen der trinitarischen *perichōrēsis*.

V. Schwerpunkte für eine interkulturelle Diskussion

Es ist deutlich geworden, daß *advaita* eine wichtige Interpretationskategorie zum ganzheitlichen Verständnis der Trinitätslehre sein kann. Die Verwirklichung der Einheit allen Seins im *ātman* ist eine Erfahrung, durch die sich Christen zu einer wahrhaft integrierten Praxis anregen lassen können.

Umgekehrt ist der eingangs erwähnte Akosmismus in Indien nicht zufällig. Trotz der grundsätzlichen *advaitischen* Schau gibt es einen existentiellen Dualismus, der aus der nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführten Nicht-Dualität in der Betrachtung der Realität resultiert.

Einer an *advaitischen* oder trinitarischen Kategorien orientierten Ethik käme die Aufgabe zu, den Nicht-Dualismus als Basis für die Realisierung kosmischer Solidarität in beiden Fällen mit dem je spezifischen Argumentationsrahmen konsequenter zu entfalten.

Das Augenmerk sei hier nur auf einige wesentliche Gesichtspunkte gerichtet, die im Zusammenhang mit der Begründung ethischer Prinzipien für den christlichen Partner im interreligiösen Dialog aus der Begegnung mit dem *Advaita Vedānta* von Bedeutung sind. Eine umfassende Darstellung müßte das Problemfeld wesentlich weiter stecken.⁸⁸

1. Es ist kein Zweifel, daß dem *Advaita Vedānta* eine spezifische Bewußtseins-erfahrung (*anubhava*) zugrunde liegt. Sie weist Ähnlichkeit mit anderen meditativen bzw. mystischen Erfahrungen auf, wie sie in Asien und Europa zur Genüge beschrieben worden sind. Das entscheidende Charakteristikum ist die Überwindung der Trennung eines erkennenden Subjekts und erkannten Objekts bzw. die Aufhebung des Dualismus überhaupt.

Die meditative Bewußtseins-erfahrung ist ein eigener Bereich neben dem logisch-intellektuellen und dem emotionalen. Wenig ist bisher über die verschiedenen Ebenen der Manifestation des Bewußtseins bekannt. Daß es Ebenen des Bewußtseins gibt, die sich von der Rationalität unterscheiden und auch nicht mit dem Traum- oder Tiefschlafbewußtsein identifiziert werden können, wird kaum noch zu bestreiten sein.⁸⁹ Diese spezifische Ebene führt in tiefere Tiefen des Seins und gestattet es, das Innere des Geistes unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung der physischen Sinne, zu erfassen.

Eine derartige Bewußtseins-erfahrung schlägt sich in dem *advaitischen pāramārthika*-Standpunkt nieder. Daß die im *jñāna mārga* erreichte kontemplative Disziplin unmittelbaren Einfluß auf die Bestimmung ethischer Prinzipien haben könnte, mutet zunächst fremd an. Dennoch liegt in der entsprechenden Erfahrung der Einheit des Seins die große Chance für westliches Denken, die eigene Begründung der Einheit zu vertiefen und damit an ihrer Verwirklichung um so zielbewußter zu arbeiten.

Der Vorwurf, daß solche Disziplin der Versuch zur Selbsterlösung sei, ist oberflächlich, denn der Begriff entstammt einer ganz bestimmten Konstellation.

tion in der abendländischen Debatte. Es geht im Advaita Vedānta gerade darum, das egozentrische Streben des Menschen zu überwinden, um das umfassende Selbst zur Grundlage aller Entscheidung und Tätigkeit zu machen.

Alle Übungen, die den Menschen in die *pāramārthika*-Ebene heben, haben nie einen Selbstzweck, daß man etwa damit ein verdienstliches Werk tun wolle. Sondern alles dient dem einen Ziel, daß der Mensch bereit werde, den *ātman* zu realisieren oder – in anderer Terminologie – sich dem Mysterium der unmittelbaren Gegenwart Gottes zu öffnen, die des Menschen Sein transformiert. Ethik hätte dann ihren Grund nicht in einem wie auch immer begründeten Sollen, sondern in einer realen Transformation. Diese beinhaltet u. a., daß der Mensch der Interdependenz aller Wesen gewahr wird, was wiederum Konsequenzen für das Verhalten nicht nur gegenüber den Mitmenschen, sondern auch gegenüber der gesamten Natur hat.

Gegenwärtige christliche Frömmigkeit will weitgehend immer etwas sagen, etwas erkennen, etwas tun, etwas lernen. Alles Streben ist zuerst nach außen gerichtet. So gerät der Mensch in seiner Aktivität auf den Weg des Gesetzes und hängt sich an das Sichtbare. Auch das, was Glaube genannt wird, ist oft diesem „spirituellen Materialismus“ verfallen.

Die spirituellen Wege des Ostens gehen den umgekehrten Weg, der uns auch in der eigenen Tradition begegnet, aber weitgehend zugeschüttet ist: Man strebt weg von allem Äußeren, an das man sich klammern könnte, bis hin zum Nichts, wo ER erscheint. Nach einem berühmten Wort aus dem Zen-Buddhismus muß auch der Buddha getötet werden, wo er zum Objekt geworden ist, wo man sich an die Vorstellung von ihm anklammert, denn auch dies ist noch ein subtiles egozentrisches Bestimmen, im Gegensatz zum radikalen Bestimmt-werden.

Es geht in allen Meditationswegen des Ostens, letztlich und mit einigen Einschränkungen auch im *jñāna mārga* des Advaita Vedānta, darum, die Gegenwart des Einen bzw. Gottes zu erfahren. Im Bilde der deutschen Mystik gesprochen: Der Mensch werde wie eine Blume, die sich willig entfaltet, um die Strahlen der Sonne zu fassen (G. TERSTEEGEN).

Die advaitische Haltung, so hatten wir oben dargelegt, befreit von Furcht, weil sie den Sinn in der Partizipation bzw. Verschmelzung mit dem Einen findet. Furchtlosigkeit und Geborgenheit tragen dazu bei, im Egozentrismus wurzelnde Aggressionen zu überwinden. Das Erwachen zur *pāramārthika*-Bewußtseinsebene schafft vor allem in dieser Hinsicht eine wichtige Erfahrungsgrundlage für ethische Prinzipien, die Überwindung von Aggression darstellen wollen.

2. Indien ist sich dessen bewußt, daß Spiritualität Praxis ist, und zwar Praxis in ihrer doppelten Dimension, sozusagen horizontal und vertikal. Die „vertikale Praxis“ meint die Meditation, das gefüllte Schweigen, das sich dem Geheimnis des Einen aussetzt. Nicht Theorien und intellektuell erworbene Bezeichnungen haben verwandelnde Kraft, sondern diese Praxis. Reflexion muß den Weg kritisch begleiten, damit man nicht auf Abwegen steckenbleibt, sie ist aber nie Selbstzweck. Im Advaita Vedānta spricht man von dem

Dreischritt *śravaṇa* (das Hören auf die Texte der Heiligen Schriften) – *manana* (die intellektuelle Durchdringung und Prüfung des Gehörten) – *nididhyāsana* (die Meditation auf Grund der Anleitung, die gehört und reflektiert wurde).

Die gleichsam „horizontale Praxis“ ist die Verwirklichung des in der Meditation Erfahrenen im täglichen Leben. Ähnlich wie in der benediktinischen Tradition wird dem *ora* das *labora* an die Seite gestellt, aber nicht als ein zweites Moment, sondern als Entfaltung des ersten. Es ist eine Aktivität, die jene Kontemplation nicht nur weiterführt und ergänzt, sondern die Bewältigung des Alltags, in dem sich die spirituelle Übung bewährt und der letztlich selbst zur Übung wird. Diese Seite kommt in Indien fraglos zu kurz. Wir hatten in bezug auf den Advaita Vedānta die Wurzeln dafür aufgezeigt. Vor allem der Mahāyāna-Buddhismus ist hier weitaus konsequenter gewesen.

Advaita ist seinem Wesen nach integral. Es darf Wirklichkeit nicht zurückweisen, sondern zielt ab auf die Befreiung des Wirklichen aus der Illusion des Egozentrischen. Aus der Erfahrung der Einheit folgt, daß ich den Nächsten nur lieben kann, wenn ich mich selbst annehme bzw. vom Selbst angenommen bin, und daß dies nur geschehen kann, wenn der Mitmensch, ja, die gesamte Umwelt eingeschlossen ist.

Die Arbeit wird zu einem Weg, die kontemplative Stille und Sammlung einzuüben. Aus der Stille wächst die Kraft zum Wort, das Wirklichkeit schafft. Die Folge der Kontemplation ist das auf Partizipation am Ganzen gerichtete Handeln. Die Folge des Denkens hingegen sind intellektuelle Konzepte.

Die Integration der sinnlichen und geistigen Dimension des Menschseins wird in den schon beschriebenen Übungswegen praktiziert. Daß dieser Intention nach innen auch ein integriertes und heilendes Handeln nach außen folgen muß, wenn der Dualismus von „innen“ und „außen“ nicht erneut auftreten soll, ist deutlich. Eine aus der Erfahrung des Einen begründete ganzheitliche Sozialethik ist direkte Folge der konsequenten advaitischen Interpretation der Wirklichkeit.

3. Das wesentliche Prinzip für menschliches Handeln, das unmittelbar aus der *pāramārthika*-Beschreibung der Wirklichkeit folgt, ist als Erfahrung der Einheit aller Seinszusammenhänge beschrieben worden. Diese Erfahrung ist transformativ. Sie zieht den Menschen in einen Prozeß der Partizipation hinein, und zwar in ganzheitlicher Weise, d. h. daß der Wille, der Intellekt, die sinnliche Erfahrungen usw. integriert werden. Des Menschen gesamtes Handeln wird gleichsam aus der trinitarischen Selbstbewegung Gottes bestimmt und in sie hineingezogen. Ethik ist damit auf ihre ontologischen Wurzeln in der Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit zurückgeführt.

Wenn die Menschheit heute auf Grund der ökologischen, sozialen und politischen Konflikte immer verzweifelter um ihre Zukunft bangt, dann wird mit Recht die Verantwortung der Religionen und insbesondere des Christentums für eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Mensch und Natur gefordert. Eine diesbezügliche Ethik ist ungenügend, wenn sie sich nur auf Imperative stützen kann, die aus bisherigen Erfahrungs- und Verhaltensmustern abgeleitet sind. Da die Aufgabe radikalen Wandel des Verhaltens verlangt, wird auch eine radikale Neuorientierung der Grundlagen der Ethik

angestrebt werden müssen, d. h. nicht ein verschärfter Imperativ, sondern nur ein erweiterter Indikativ kann das Nötige leisten.

Der „Eigenwert der Geschöpfe“ wie auch die „Interdependenz aller Wesen“ sind die beiden Aspekte die eine solche neue Erfahrung in sich schließen müßte.⁹⁰

Die Intuition der einen Realität auf Grund der advaitischen Erfahrung des *ātman* kann dieser Neuinterpretation einen entscheidenden Anstoß verleihen. Sie ist nicht nur theoretisches Postulat, sondern bezeichnet einen Lebensweg, der durch meditative und das soziale Geschehen aktiv beeinflussende Praxis die im *ātman* geschaute kosmische Solidarität verwirklichen will.

Wie schon oben kritisch vermerkt, ist im Advaita Vedānta der *jīvanmukta* zwar den Entfremdungen der Dualität enthoben, er steht aber nun seiner entfremdeten geschichtlichen Umwelt gegenüber.⁹¹ Damit ist eine Harmonie erreicht, die zwar im Sinne Feuerbachs nicht auf den Himmel, wohl aber auf den *jīvanmukta* projiziert ist. Sie bleibt im krassen Gegensatz zur Desintegration des sozialen Lebens stehen.⁹²

Es könnte sich in diesem Ideal aber auch eine Antizipation der wirklichen kosmischen Harmonie andeuten, die im aktiven Vollzug kosmischer Solidarität verwirklicht werden kann, Solidarität wäre dann nicht heteronome Pflicht, sondern Erkenntnis des einen Selbst in der Erkenntnis Gottes bzw. umgekehrt Erkenntnis Gottes durch die Erkenntnis und Verwirklichung des Selbst, das als Geist Gottes (*ātman*) erscheint.⁹³ Weil der *ātman* als Geist die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes bezeichnet und weil weiterhin die Wirklichkeit Gottes und die Verwirklichung des wahrhaften Menschseins im universalen Zusammenhang der Einen Realität begriffen werden können, ist kosmische Solidarität der tiefste Ausdruck des advaitischen integralen Bewußtseins, das die Personalität des Menschen zur vollen Verwirklichung bringt.

Das Sich-Einlassen in die kosmische Solidarität bedeutet, daß sich der Mensch im meditativen Vollzug von der Einen Realität tragen läßt, daß er vom Geist Gottes vollkommen bestimmt wird. Es bedeutet gleichzeitig, daß durch universale Verwirklichung der Liebe die kosmische Solidarität durch den konkreten Menschen hindurch zur Gestalt gelangt, d. h. daß sich der Advaitin aktiv einläßt in das Wirken für Integration und Überwindung dualistischer Spannungen im ökologischen, psychologischen, sozialen und politischen Problemfeld. Kontemplation und Aktion sind als polare Einheit zu erkennen.

SUMMARY

It is necessary to develop principles for ethics on the basis of the *pāramārthika*-view. The *advaitic* experience aims at the realization of non-duality of the whole reality. Even if the *jīvanmukta* is not bound by any kind of *karmic* connections he realizes in the *ātman* the interdependence of all beings. The final aim is an undifferentiated oneness. Hence, in the Vedāntic tradition concern for the *ātman*'s sake who is dwelling on the ground of every being.

The Trinitarian God, however, is love in himself. He is a *perichōrētic* movement which human beings are called to participate in. Due to the aspect of incarnation all particularity, historicity and imperfection are integrated into the process of becoming One. God is a dynamic goal. Therefore, love towards the other creature includes love towards the other's particularity and imperfection. The historical dimension of the realization of oneness is included into the final realization of oneness. For a Trinitarian approach *pāramārthika* and *vyāvahārika* constitute each other in the one comprehensive process of *perichōrēsis*.

Ethics oriented on advaitic or trinitarian categories has the task to develop non-dualism as basis for realization of cosmic solidarity in both traditions under the specific ways of argumentation more consequently.

Realization of cosmic solidarity means that man is grounded meditatively in the One Reality, that he is perfectly determined by the Spirit of God. It means also, that cosmic solidarity is realized through the concrete man in universal implementation of love. Thus, the consequent *advaitin* should work actively for integration and overcoming of dualism and such tensions in psychological, social, ecological and political fields. Contemplation and action are recognized as a polar unity in the one advaitic process.

¹ Es ist durchaus nicht klar, welche geschichtlichen Ereignisse zu dieser Wende geführt haben mögen. Daß das Zusammentreffen der Indo-Arier mit den einheimischen und anderen Völkern eine Ursache ist, bestreitet wohl niemand. Es könnte aber auch eine der vedischen Religion inhärente Dynamik zu jener geistigen Katastrophe (im Wort-sinn!) geführt haben, die J. W. HAUER in ihrer Tiefgründigkeit und welterschütternden Auswirkung mit dem gegenwärtigen Zusammenbruch der althergebrachten christlichen Religion in Europa vergleicht. Vgl. J. W. HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik*, Zürich 1935, S. 1ff.

² Vgl. T. M. P. MAHADEVAN, *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi 1974, S. 367f.

³ Für eine umfassende Darstellung des Advaita Vedānta vgl. M. VON BRÜCK, *Advaita und Trinität. Indische und christliche Gotteserfahrung im Dialog der Religionen* (unveröffentl. Habilitations-Schrift), Rostock 1980, S. 25–173. Und: J. KATTACKAL, *Religion and Ethics in Advaita*, Freiburg 1980, S. 63–130.

⁴ Vgl. die schwerwiegende Kritik, die A. KOOTHOTIL gegen das Verfahren von J. KATTACKAL (Anm. 3) erhebt, da dieser das hier zur Diskussion stehende Defizit im Advaita Vedānta herunterspiele (A. KOOTHOTIL, *Review of J. Kattackal, Religion and Ethics in Advaita*, in: *Jeevadhara* XII, 71, Sept/Oct 1982, Kottayam/India, S. 395–404). KOOTHOTIL bemerkt, daß der Mangel an praktischer Implikation von *brahma-jñāna* typisch für das vedantische System sei, was sich vor allem in der verheerenden Einstellung zum Kastensystem zeige (399). Daß Kattackal dies nicht bemerke, liege daran, daß er zwar *vyāvahārika* eine an den üblichen Normen gemessene Ethik beschreibe, daß dies aber keine Konsequenzen für den letztgültigen Standpunkt habe. „In fact, the *paramārtha* state, the state of enlightenment, should be the basis of genuine religion and ethics, and the ultimate court of appeal in religious and ethical matters.“ (399) Daß KATTACKAL diese Aufgabe überhaupt nicht gesehen habe, möchte ich bestreiten. Er hat eine *pāramārthika*-Argumentation aber nicht zur Basis seiner Ethik gemacht. Die Ansatzpunkte dafür sollen in diesem Aufsatz in den Blick kommen.

⁵ H. ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt ²1976, S. 407.

⁶ T. M. P. MAHADEVAN, *Invitation*, a.a.O., S. 367f.

⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BU) II, V, 1ff.

⁸ ŚAṄKARAS Kommentar zu *Taittirīya-Upaniṣad* (TU) II, VIII, 5.

- ⁹ TU III, X, 3–4; ŚAṄKARAS Komm. zu TU II, VI, 1.
- ¹⁰ ZIMMER, a.a.O., S. 366.
- ¹¹ *Brahma-Sūtra* (BS) I, I, 2.
- ¹² Vgl. bes. BU III, VII, 4–23.
- ¹³ BU III, VII, 20.
- ¹⁴ BU III, VII, 5.
- ¹⁵ BG VI, 30.
- ¹⁶ BG VI, 32.
- ¹⁷ Im Buddhismus wird dieses Paradox ausgedrückt mit der Ineinsetzung von *nirvāṇa* und *saṃsāra*, dem Sein im Zustand der Befreiung und im leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten.
- ¹⁸ BU II, IV, 14; T. M. P. MAHADEVAN, *Gauḍapāda. A Study in Early Advaita*, Madras 1975, S. 108.
- ¹⁹ BU V, I, 1; vgl. *Brahma-Sūtra Bhāṣya* ŚAṄKARAS (BSB) II, I, 27.
- ²⁰ Die indogermanische Wurzel *gen liegt sowohl dem griechischen *gignōskō* als auch *ginomai* zugrunde. Auch im semitischen Sprachraum hat etwa die hebräische Wurzel *yāda* nicht zufällig die liebende Vereinigung als Inbegriff des Erkennens zum Inhalt.
- ²¹ DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883, S. 244ff.
- ²² Ob diese Vorstellung allerdings ohne weiteres mit den Aussagen des THOMAS VON AQUINO über Gott als perfektes Wissen und perfekte Liebe zu vergleichen ist, wie H. NAKAMURA meint, müßte im einzelnen noch genauer nachgewiesen werden. H. NAKAMURA, *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*. Tokyo/New York 1975, S. 411.
- ²³ T. M. P. MAHADEVAN, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi ⁴1976, S. 117.
- ²⁴ *Kātha Upaniṣad* (KU) II, III, 12.
- ²⁵ BU IV, V, 13; BSB III, II, 16.
- ²⁶ R. PANIKKAR, *The Vedic Experience*, London 1977, S. 669f.
- ²⁷ TU II, I, 1; *Kaivalya Upaniṣad* (Kaiv U) 19.
- ²⁸ R. C. PANDEYA, *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi 1963, S. 254f.
- ²⁹ *Aitareya Upaniṣad* (AU) III, I, 1–4.
- ³⁰ *Māṇḍūkya Upaniṣad* (Mand U) 7.
- ³¹ Es ist hier nicht der Ort, näher auf die gegenwärtige Bewußtseinsforschung einzugehen, wie sie z. B. in der transpersonalen Psychologie betrieben wird. Es handelt sich um die Entdeckung und Beschreibung der „altered states of consciousness“.
- ³² BU IV, III, 32.
- ³³ BU III, IX, 28.7.
- ³⁴ BSB I, I, 14.
- ³⁵ P. JOHANNIS, *A Synopsis of „To Christ through the Vedānta“*, Part. I. Saṅkara, Calcutta 1930, S. 2.
- ³⁶ P. K. TRIPATHI, *Advaita Vedānta and Western Thought*, in: *Indian Philosophical Annual*, Vol. VII, Madras 1971, S. 42.
- ³⁷ J. KATTACKAL, *Religion and Ethics in Advaita*, a.a.O.
- ³⁸ H. NAKAMURA, *Parallel Developments*, a.a.O., S. 316; ders., *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1971, S. 85.
- ³⁹ BU V, II, 3. Der dritte Begriff wird gewöhnlich mit „compassion“ (Mitleid) übersetzt. Da in diesem Wort weniger eine aktive Anteilnahme als ein passives Mit-dulden anklängt, erscheint mir die Übersetzung mangelhaft zu sein. Was gemeint ist, könnte m. E. in Anlehnung an Albert Schweitzer mit „Ehrfurcht vor dem Leben“ wiedergegeben werden.
- ⁴⁰ ŚAṄKARAS Komm. zu BU V, II, 3.
- ⁴¹ ŚAṄKARAS einleitender Kommentar zu BU V, III.

- ⁴² *Bhagavad Gītā* (BG) II, 12–15; II, 48f.
- ⁴³ BSB III, IV, 50.
- ⁴⁴ BG XIII, 7; XVI, 4 und ŚAṆKARAS Kommentar.
- ⁴⁵ B. K. S. IYENGAR, *Light on Yoga*, London ⁹1977, S. 35f.
- ⁴⁶ BG XIII, 27f.
- ⁴⁷ *Īśa Upaniṣad* (IU) 6–8.
- ⁴⁸ IU 6.
- ⁴⁹ M. K. V. IYER, *Advaita Vedānta. According to Śaṅkara*, Bombay 1964, S. 61.
- ⁵⁰ BU II, IV, 5.
- ⁵¹ BU I, IV, 8.
- ⁵² Vgl. ŚAṆKARAS Kommentar zu BU II, IV, 5. Daß diese Haltung nie in die Praxis umgesetzt wurde, ist z. B. Gandhis Kritik am orthodoxen Hinduismus: die Kastenlosen sind von der Einheit ausgeschlossen, da sie nicht einmal Zugang zu den Heiligen Schriften haben. Dieser eklatante Widerspruch zur eigenen Lebensanschauung ist auch vom Advaita Vedānta nicht beseitigt worden. Vgl. DEUSSEN, a.a.O., S. 68.
- ⁵³ ZIMMER, a.a.O., S. 214.
- ⁵⁴ TU XI, 2–4 und ŚAṆKARAS Kommentar zu dieser Stelle. Vgl. NAKAMURA, *Parallel Developments*, a.a.O., S. 140f. Bei ŚAṆKARA allerdings überwiegt die Tendenz, den *jīvanmukta* aller Pflichten zu entbinden, d. h. die *pāramārthika*-Ebene vom *dharma* in diesem Sinn zu lösen.
- ⁵⁵ Zu den verschiedenen Arten von *karman* und für ihren Zusammenhang im Sinne schicksalsbildender Elemente vgl. ZIMMER, a.a.O., S. 395ff.
- ⁵⁶ BU III, VII, 23.
- ⁵⁷ BSB I, I, 5. Vgl. dazu den Kommentar von A. COOMARASWAMY, *On the One and Only Transmigrant*, in: *Selected Papers Vol. II (Metaphysics)* (ed. by R. Lipsey) Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press 1977, S. 66ff.
- ⁵⁸ Auf das Verhältnis der *karman*-Lehre zum christlichen Schöpfungsgedanken können wir hier nicht eingehen, vgl. dazu VON BRÜCK, a.a.O., S. 164ff.
- ⁵⁹ BU IV, IV, 5.
- ⁶⁰ *Dharma* ist in dieser Hinsicht gleichbedeutend mit dem schon im Rgveda gebrauchten Begriff *ṛta*, der die kosmische Ordnung bezeichnet. Diese wiederum hat ihre Entsprechung im Kult. NAKAMURA, a.a.O., S. 44ff., weist darauf hin, daß Parallelen in der ägyptischen Vorstellung von *ma'at*, in der griechischen *moira* und im chinesischen *tao* vorliegen.
- ⁶¹ BU II, V, 11.
- ⁶² ŚAṆKARAS Kommentar zu BU II, V, 11 mit ausdrücklichem Bezug auf BU I, IV, 14.
- ⁶³ BG III, 33; VI, 1; III, 3–9.20–21.
- ⁶⁴ BG III, 5 in der poetischen Übertragung LEOPOLD VON SCHROEDERS.
- ⁶⁵ BG XVIII, 17b.
- ⁶⁶ BG XVIII, 23.
- ⁶⁷ BG XVIII, 47, vgl. III, 35.
- ⁶⁸ IYENGAR, a.a.O., S. 31.
- ⁶⁹ Vgl. ZIMMER, a.a.O., S. 482ff.; NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, a.a.O., S. 85.
- ⁷⁰ Vgl. SWAMI VIMALĀNANDA, *Introduction, Chāndogya Upaniṣad*, ed. by SRI RAMAKRISHNA MATH, Madras 1956, S. XXXIff.
- ⁷¹ M. ELIADE, *Yoga. Immortality and Freedom*, Princeton 1973³, S. 88f.
- ⁷² ZIMMER, a.a.O., S. 99f.
- ⁷³ PLATO, *Parmenides*, 137cff.
- ⁷⁴ Vgl. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. II, Erlangen/Leipzig 1923, S. 163ff.
- ⁷⁵ P. TILLICH, *Systematische Theologie* Bd. III, Stuttgart 1966, S. 324ff.

⁷⁶ Die Frage, wie angesichts der trinitarischen Geschichte Gottes die Einheit gedacht werden soll, wird auch neuerdings von J. MOLTMANN wieder in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Vgl. J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, bes. S. 111ff.

⁷⁷ Für die Stellung des Athanasius zum Begriff der Hypostasen vgl. C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in: ZNW 52, 1961, S. 36ff.

⁷⁸ TERTULLIAN, *Adv. Prax.* 8; LUTHER, WA 18,50,13. Die Problematik dieses und ähnlicher Bilder liegt vor allem auch darin, daß sie subordinatianisch gedeutet werden können.

⁷⁹ AUGUSTINUS ist sich der Problematik des Personbegriffs bewußt, benutzt ihn aber, um nicht schweigen zu müssen (*De trin* 5,9,10). Für die Einführung des Begriffs der *relatio* siehe *De trin* 5,11,12; 6,5,7.

⁸⁰ Der Buddha vermeidet auch diesen Begriff konsequent wegen der Gefahr der objektivierenden Substantialisierung. In diesem Sinne muß die buddhistische *anatta*-Lehre verstanden werden.

⁸¹ Über LUTHERS Trinitätslehre, ihren Zusammenhang mit der Mystik und des Reformators Bedeutung für ein Verstehen östlicher meditativer Praxis habe ich an anderem Ort ausführlich geschrieben. Vgl. M. VON BRÜCK, *Advaita und Trinität*, a.a.O., S. 212ff.

⁸² LUTHER, WA 5,168,1.

⁸³ P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, in: GW XI, Stuttgart 1969, S. 70ff.

⁸⁴ TILlich, a.a.O., S. 71.

⁸⁵ TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, in: GW XI, S. 160.

⁸⁶ TILlich, a.a.O., S. 198f.

⁸⁷ Das Gegensatzpaar *śiva-śakti* kommt natürlich nicht aus dem Vedānta. Ähnliches ist dort mit dem *saccidānanda*-Begriff vorsichtig angedeutet. Letztlich wird aber das *nirguṇa brahman* außerhalb jeder Dynamik gedacht. *Śakti* und *māyā* sind nicht identisch, überlagern aber einander partiell. Eine Untersuchung über den möglichen Einfluß des Kashmir Śaivismus auf den Vedānta steht noch aus.

⁸⁸ Vgl. v. BRÜCK, *Advaita und Trinität*, a.a.O., S. 336ff.

⁸⁹ Zwei bemerkenswerte neuere Darstellungen sind: H. MOTOYAMA, *Science and the Evolution of Consciousness*, Brookline/MA. 1978, und K. WILBER, *The Spectrum of Consciousness*, Wheaton/Ill. 1977; s. auch F. CAPRA, *The Tao of Physics*, New York 1977.

⁹⁰ CH. BIRCH, *Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit? ... und füllet die Erde*, in: *Jesus Christus befreit und eint*. Vorträge von Nairobi (Hrsg. H. KRÜGER), Ökumen. Rundschau, Beiheft 30, Frankfurt a.M. 1976, S. 108.

⁹¹ Eine Interpretation des *jīvanmukta*-Ideals in ausgezeichneter Analyse der klassischen Texte, wenn auch ohne expliziten Bezug zu religionssoziologischen Erwägungen, CHACKO VALIAVEETIL, *Liberated Life. Ideal of Jīvanmukta in Indian Religion specially in Śaiva Siddhānta*, Madurai 1980.

⁹² R. LANNON, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society*, Oxford 1971, S. 20f.

⁹³ Für die Parallelität von Heiligem Geist und *ātman* vgl. v. BRÜCK, a.a.O., S. 315ff. Vgl. BG III, 35; XVIII, 47.