



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**Zwischen. Ein philosophischer Begriff in Perspektiven
östlicher Philosophien**

verfasst von / submitted by

Johannes Bischof BA MSc

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nichtbewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Vorwort

Diese Arbeit ist eine andere als die geplante geworden, sie entstand schlussendlich in der suchenden Auseinandersetzung mit zentralen Texten östlicher Philosophie.

Ursprünglich sollte ein Denken des Zwischen, wie es sich aus östlichen und westlichen philosophischen Perspektiven erschließt, einander gegenübergestellt werden. Der Begriff des Feldes hätte sich als mögliche Synthese für von völlig unterschiedlichen Voraussetzungen kommenden Sichtweisen angeboten um eine Wirklichkeit zu beschreiben, die nicht in ihren Objekten fassbar ist, sondern sich einer potentiellen Mitte verschuldet, die sich in Relationen, als Matrix ausdifferenziert und deren Wirklichkeit in der Weise ihrer Erscheinung liegt. Vor dieser zu großen Motivation hat mich Arno Böhler bewahrt, wofür ich ihm dankbar bin.

Ich ließ mich von der Arbeit am Yoga Sutra führen und landete, den Texten folgend, bei der Philosophie des Sāṃkhya und der Sāṃkhya Kārikā. Das ist ein zum Teil schwer zugängliches Feld – es gibt kaum deutschsprachige Literatur dazu und auch im Englischen ist das Thema bei weitem nicht so erschlossen wie andere Gebiete der indischen Philosophie – aber ein unendlich faszinierendes. Wesentliche Elemente der indischen Philosophie erhalten mit dem *sāṃkhya darśana* einen unglaublich präzise gedachten metaphysischen Rahmen, der als ontologischer Hintergrund den Wegen der meditativen Praxis von Zen und Yoga dialektisch klar fassbare Konturen verleiht.

Ein westliches Zwischen gleicht einem Türspalt, der sich im entsubstantialisierenden Denken östlicher Philosophie zu *śūnyatā*, zur Einheit von Leere und Form erweitert. Diesem Begriff folgt die Arbeit durch große klassische Texte östlicher Weisheit. Philosophie, sagt Mall abschließend, kann Erfahrung nur vorbereiten. Yoga und Zen sind beides, Denkweg und Lebensweg übender Praxis.

Sehr herzlich danke ich Arno Böhler, der mit freundlicher Geduld das Werden dieser Arbeit begleitet und mit unterstützender Anteilnahme gefördert hat.

Johannes Bischof

Sommer 2019

Inhaltsverzeichnis

Plagiatserklärung	II
Vorwort	III
Inhaltsverzeichnis	IV
Zitationsschema, Abkürzungsverzeichnis	VI
I. Einleitung	1
1. Der Begriff, die Aufgabenstellung	1
2. Aufbau der Arbeit	4
II. Zen – Buddhismus	7
1. Einführung	7
2. Vom Wesen der Begegnung	9
2.1. Westen	10
2.2. Osten	11
2.3. Begegnungen	11
2.4. Grundlegende Unterschiede	12
3. Erfahrung und Denken	13
4. Leere und Fülle	15
5. Die Ochsenbilder – Entwicklungsweg im Zen-Buddhismus	16
5.1. Das verirrte Selbst	17
5.2. Suche und Verwirklichung	18
5.3. Das vollendete Selbst	20
5.4. Leere – Das selbst-lose Selbst	21
6. Modi der Leere	24
7. Die große Sympathie	25
8. Begegnung aus dem Zwischen	27
9. Zusammenfassung	29
III. Wurzeln buddhistischen Denkens – Sāṃkhya und Yoga	32
IV. Sāṃkhya	35
1. Übersicht	35
2. Die beiden Urprinzipien	37
3. Die drei Gunas	38
4. Die Entfaltung der Schöpfung	39
5. Antaḥkaraṇa – der menschliche Geist	41
5.1. Manas, die „äußere Ebene des Geistes“	41
5.2. Ahaṃkāra, der „Ich-Macher“	42

5.3.	Buddhi	43
5.4.	Citta	45
5.5.	Antahkaraṇa und das gesehene Feld	45
6.	Das Bhavachakra	46
7.	Antahkaraṇa – Übersicht	49
8.	Zusammenfassung	51
9.	Zwischen im Denken der Sāṃkhya Kārikā	52
V.	Yoga	55
1.	Das Yoga Sutra	57
2.	Zentrale Begriffe	59
3.	Yoga citta vṛtti nirodhaḥ	62
3.1.	Die fünf Arten der Erkenntnis	63
3.2.	Der Weg zur Geistesruhe	64
3.3.	Versenkung und Sammlung	65
3.4.	Kriya Yoga – Askese, Studium, Hingabe	66
3.5.	Kleśāḥ – leidvolle Spannungen	67
3.6.	Gegen die Strömung: pratiprasava	68
3.7.	Der Sehende und das Gesehene	69
4.	Der achthgliedrige Pfad	70
4.1.	Die äußeren Glieder	70
4.2.	Die inneren Glieder	72
5.	Kaivalya	74
5.1.	Natur und Mensch	74
5.2.	Kaivalya – die schöpferische Freiheit	75
6.	Zusammenfassung	76
7.	Zwischen im Denken des Yoga	79
VI.	Zusammenfassung	81
1.	Die Texte im Rückblick	81
2.	Zwischen im Denken östlicher Philosophie	85
3.	Spanda	87
VII.	Schlusswort	90
VIII.	Literatur	92
IX.	Anhang	96
1.	Die Ochsenbilder	96
2.	Abstract	99

Zitationsschema, Abkürzungsverzeichnis

- Bhagavadgītā: Zitate aus der Bhagavadgītā sind Easwaran, Eknath: *Die Bhagavad Gita. Die Quelle der indischen Spiritualität*. Goldmann Verlag 2012, München entnommen.
Angabe ist die jeweilige Verszahl.
- Upanischaden: Zitate aus den Upanischaden sind Easwaran, Eknath: *Die Upanischaden*. Goldmann Verlag 2008, München entnommen.
Angabe ist die jeweilige Upanischad sowie die Verszahl.
- YS Yoga Sutra des Patanjali. Die angeführte Zahl bezeichnet den Teil des Yoga Sutra (I-IV) und die Vers-Zahl. Alle aus dem Yoga Sutra zitierten Verse sind der Übersetzung von Bettina Bäumer in Bäumer, Bettina: *Patanjali. Die Wurzeln des Yoga. Die klassischen Lehrsprüche des Patanjali*. O.W. Barth Verlag 2010, München entnommen.
- SK Sāṃkhya Kārikā. Die angeführte Zahl bezeichnet die Verszahl. Alle aus der Sāṃkhya Kārikā zitierten Verse sind der Übersetzung von Ralph Skuban in Skuban, Ralph: *Die Psychologie des Yoga*. Arkana 2014, München, S. 243–264 entnommen.

I. Einleitung

1. Der Begriff, die Aufgabenstellung

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Faszination an einer Idee, die im Begriff des Zwischen steckt. Das Wort weist auf Unbekanntes, nicht Erfasstes, Noch-nicht-in-Erscheinung-Getretenes hin. Auf zu erschließenden Raum, auf Neu-zu-Denkendes, auf Interdisziplinäres. Im Zwischen von Subjekt und Welt erstreckt sich ein Feld, das in der Fixierung auf das „Objektive“ unsichtbar bleibt. Theorie und Praxis systemischen Denkens legen nahe, dass es genau umgekehrt ist; dass sich Subjekt und Objekt als Ränder eines Feldes konkretisieren, dem eine generative Kraft, eine dynamis, innewohnt. In-Erscheinung-Tretendes wäre demnach Ausdruck von Kräften und Verhältnissen, die sich realisieren, und das Feld des Zwischen der eigentliche, der wesenhaft bestimmende Ort.

Ein Denken aus dem Zwischen, wie Waldenfels das forderte, wird immer dann notwendig, wenn neue Perspektiven gefragt, neue Antworten erforderlich sind. Bei Waldenfels ist das Zwischen ein diffuser Raum im Zwischen von bekannten, gewohnten Ordnungen und dem ganz Anderen, dem Fremden, wobei das eine ohne das andere nicht möglich ist (vgl. Waldenfels, 1993). Im Zwischen wohnt das noch Unbekannte, aber sich schon Anbahnende, das Wesenhafte; es ist daher immer schon auch jener Raum, aus dem die Kunst schöpft. Als Anmutung tritt, das Gewohnte verwandelnd, das Kommende in Wort, Bild, Bewegung und Klang in die Welt.; das Zwischen ist, kurz gesagt, Raum der Erneuerung.

Mit dem Staunen darüber, dass Partikuläres in einem sinnvoll geordneten Ganzen verbunden eine Welt ergeben und sich in dieser Zusammengehörigkeit das Eigene (die partikuläre Lebenswelt) und dadurch Trennende zugunsten größerer, sinnstiftender Zusammenhänge transzendieren lässt, war bekanntlich die Geburt von *thaumátzein*, *kósmos* und *lógos*, womit der Geschichtsschreibung europäischer Philosophie beginnt (vgl. Held 2013, 97ff). Es war das *lógon didónai*, die begründete Erklärung darüber, wie die partikulären Erscheinungen aufeinander bezogen sind – wie ihr *Zwischen* geordnet ist –, die den *lógos* zum wahrscheinlich wichtigsten Begriff europäischer Kultur und zur Grundlage von Philosophie und Wissenschaft machten. Bei Heraklit ist das Zusammenwirken polarer Kräfte betont, eine Bewegung, aus deren wirkendem Grund alles geschieht; der *lógos* ist noch kein statisch übergeordnetes Prinzip, sondern Fluss des Werdens. Wahre menschliche Erkenntnis besteht in der Einsicht in den *lógos*

als das ewige Prinzip von Werden und Wandel, aus dem die weltlichen Dinge entstehen und vergehen (vgl. Mansfeld/Primavesi 2012, 236ff).

Der Wandel im Verständnis und Gebrauch des Begriffs vollzieht sich noch in der klassischen Periode der griechischen Philosophie. Aus der „die Welt durchwirkenden Gesetzmäßigkeit“ des heraklit'schen *lógos* wird *lógos* bei Aristoteles zu einem Synonym für Definition, und die Stoa sieht im *lógos* ein ursprüngliches Vernunftprinzip, aus dem ein geordneter Kosmos hervorgeht. Im hellenistischen Judentum und im frühen Christentum erfährt der Begriff dann jene Synthesen mit den monotheistischen Religionen (wie die Personifizierung des *lógos* als Christus bzw. als Wort Gottes), die ihn endgültig zu einem übergeordneten, ursprünglichen Vernunftprinzip machen. Die sich aus dem Wort ableitende Logik scheint ein übergeordnetes Allgemeines endgültig rational fassbar zu machen (vgl. *lógos*, gleichlautender Wikipedia-Eintrag, letzter Zugriff am 30. 6. 2019).

In seiner lateinischen Form, als *inter* (zwischen, unter), ist das Zwischen Grundlage und Ausgangspunkt der interkulturellen Philosophie. Als ein „Denken des Zwischen und im Zwischen“ versucht die erst entstehende interkulturelle Philosophie den Nachvollzug kulturbildenden Geschehens aus den jeweiligen lokalen, sozialen und ethnischen Grunderfahrungen (vgl. Weidtmann 2019, 9). Kulturen bestehen nicht für sich und bilden keine spezifischen Identitäten, sondern sind das „immer gleiche, nur jeweils andere“ Antwortgeschehen auf das Angesprochensein durch das Leben (vgl. Weidtmann 2016, 180f).

Die interkulturelle Philosophie versteht sich als ein Denken der Vielfalt, des Polylogs und der Interdisziplinarität im Verständnis dessen, wie Philosophie (auch) sein kann, welche Formen des Ausdrucks sie annehmen kann. Der *lógos* als übergeordnetes Erklärungsmuster erscheint in diesem Kontext als Charakteristikum der europäischen Philosophie, nicht aber der Philosophie an sich. Ein Denken aus dem Zwischen ist willkommen, weil es auf eine immer offene, das Neue begrüßende Situation verweist wie auch auf eine in diesem Zwischen angelegte Dynamik, die verfestigte Selbstverständnisse zu lösen vermag, indem sie diese, neu kontextualisierend, miteinander in Austausch bringt (vgl. Stenger 2015, 308ff).¹

¹ Das „Zwischen“ ist als Grundbegriff im interkulturellen Denken äußerst hilfreich, „weist er doch auf eine Grundkonstellation hin, die einerseits ‚Offenheit‘ signalisiert, also auch das Offene und sich-Öffnende hochschätzt, andererseits aber auch auf ein wechselseitiges Dynamisierungsverhältnis zielt, worin sich angestammte, kulturell imprägnierte Selbstverständnisse aus ihren zumeist stereotypen Verfasstheiten zu lösen vermögen, indem sie aufeinander respondierend und rätsonierend sich in Bewegung setzen und transformieren“ (Stenger 2015, 310).

Wie auch immer ein Zwischen assoziiert wird, aus europäischer Perspektive wird es negativ bestimmt sein als der Raum zwischen Entitäten, zwischen Subjekten und Objekten.² Es ist der substanzlose Raum im Zwischen von Substanzen, die ihr Sein aus sich haben. Der aktuelle interkulturelle Diskurs hinterfragt dieses Paradigma. Der Philosophie des Ostens (Indien, China, Japan) ist ein substantialisierendes Denken fremd und setzt dem den Begriff der Leere, *Śūnyatā*, entgegen. Wahre Erkenntnis liegt gerade darin, in der wachen Aufmerksamkeit auf das Zwischen der Erscheinungen deren Schein zu durchschauen. So beschreibt das Yoga Sutra des Patanjali, das auf der in vedische Zeit zurückreichenden Sāṃkhya-Philosophie beruht, das menschliche Sein als ein *saṃyoga*, eine im Zwischen zweier zeitloser Prinzipien angesiedelte scheinbare Verbindung von lichtendem Gewahren und Energie, und das „Bewusstsein als ein neutrales Bindeglied zwischen dem ‚Sehenden‘ und dem ‚Gesehenen‘“ (Bäumer 2010, 182). Wahre Intelligenz (*buddhi*) besteht für Patanjali darin, den Erscheinungen gegenüber Abstand zu halten, während Subjektivität in der Identifizierung mit den *vr̥ttis* (geistige Wirbelbewegungen) besteht. Es ist ein beeindruckendes Ergebnis indischer Geisteswissenschaft, dass sie meint, diese Subjektivität müsse aufhören, um einer objektiven Intelligenz, die fähig ist, die Dinge in ihrer existentiellen Echtheit sehen zu können, Platz zu machen. Objektivität kann demnach nicht in einer nüchternen Betrachtung der Dinge liegen, sondern im Erfassen des Wesens der Betrachtung (vgl. ebd.183f).

Einem Denken des Zwischen, wie es die östliche Philosophie meint, soll in dieser Arbeit nachgegangen werden. Dabei kann es nur darum gehen, in Ansätzen einige wenige Grundzüge östlicher Philosophie zu beleuchten, um zu erhellen, was mit Leere und Zwischen gemeint sein könnte.

² Ein „europäisches Zwischen“ ist natürlich nicht generalisierbar und kennt Ausnahmen. Prominentestes Beispiel ist Spinoza, für den die Dinge gerade Modi sind und die Substanz das Zu-Grund-liegende, das sich in den Modi zum Ausdruck bringt. Für den Osten entstehen (natürliche) Objekte als vorübergehende Manifestationen aus einem Seinsgrund. Weil nichts im Kosmos für sich alleine Bestand hat und nur in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander entsteht und vergeht, spricht der Buddhismus in diesem Zusammenhang von der Leere oder, in der Terminologie der Kyoto-Schule, vom absoluten Nichts. Wechselseitige Abhängigkeiten sind dabei als Relationen zu verstehen, die sich an den Polen als Erscheinungen manifestieren. Es existieren demnach nicht zuerst A und B (und dazwischen allenfalls eine Relation AB), sondern bestehende Relationen werden in ihrer Manifestierung an ihren Polen sichtbar. Beispiele dazu sind etwa die sehr komplexen Systeme traditioneller östlicher Medizin (TCM, Ayurveda), die nicht an den manifesten Symptomen, sondern im Zwischen von psychosozialen und emotionalen Strukturen ansetzen.

Dem gleichen Ansatz folgt die interkulturelle Philosophie, die Kulturen nicht als Entitäten mit spezifischen Attributen zu beschreiben sucht, sondern sich aus ihrem Zwischen bestimmen will; aus den Räumen ihres Bezogenseins, aus dem Zwischen ihres Austausches, aus dem sie sich bilden und erneuern.

2. Aufbau der Arbeit

Am Anfang der Arbeit steht eine kurze Betrachtung von Nishitanis Text „*Vom Wesen der Begegnung*“. In Nishitanis Deutung eines Klassikers der japanischen Zen-Literatur werden grundlegende Unterschiede im philosophischen Denken des Ostens und des Westens in einer uns vertrauten Begrifflichkeit deutlich: Ein Denken der Existenz im Zen referiert nicht auf einem übergeordneten Logos, sondern auf einem Seinsgrund, der als Leere oder absolutes Nichts verstanden wird. Die fixierende Substantialisierung der einzelnen Erscheinungen der materiellen Welt ist dem östlichen Denken fremd, gilt vielmehr als Zeichen grundlegender Unwissenheit. So gewinnt auch das Zwischen eine grundlegend andere Bedeutung – es wird vom Zwischenraum zum Raum schlechthin, in dem Dinge Gestalt annehmen und wieder vergehen. Zentraler Terminus dafür ist *śūnyatā*, die Einheit von Leere und Form.

Eine Annäherung an diesen zentralen Begriff wird anschließend mit Hilfe von Uedas Essay „*Leere und Fülle – Śūnyatā im Mahayana-Buddhismus*“ versucht. Dabei wird deutlich, dass das Ziel der zenbuddhistischen³ Praxis, die Verwirklichung von *śūnyatā* (Leere), in der Bewusstwerdung des Zwischen als Einheit von Leere und Form ist.

Die von Ueda besprochene Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten erlaubt in der Beschreibung eines Entwicklungsweges, der sich nur dem praktizierenden Zen-Schüler erschließt, den Nachvollzug des Denkens der Philosophie des Zen. Es wird deutlich, wie wahre – und letztendlich befreiende – Erkenntnis im Zen sich ganz konkret in der Auflösung des „In-sich-selbst-verkapselten-Selbst“ (ein von Keiji Nishitani geprägter Begriff) und der entsubstantialisierenden Verwirklichung von *śūnyatā* als dem Zwischen von Leere und Form realisiert wird. Die Phänomenologie einer Verwirklichung skizzierend verbleibt aber auch eine philosophisch präzise Sprache zwangsläufig darauf angewiesen, phänomenologisch zu arbeiten und aus der eigenen Hermeneutik zu schöpfen; ein Umstand, der für die Zen-Literatur charakteristisch scheint. Das Geschehen vollzieht sich eben nicht vor dem Hintergrund einer Metaphysik, die als theoretischer Rahmen eine Einordnung erlaubt.⁴

³ In dieser Arbeit wird das Wort Zen-Buddhismus, wo es als Substantiv verwendet wird, getrennt und mit Bindestrich geschrieben, als Adjektiv hingegen zusammen. Laut Duden sind für das Substantiv beide Schreibweisen korrekt, für das Adjektiv nur die verbundene.

⁴ Als auf die praktische Erfahrung orientierter Weg der meditativen Verwirklichung verwirft Zen mentale Konzepte als hinderlich.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Sāṃkhya-Philosophie, die in den knappen 72 Versen der Sāṃkhya Kārikā eine vollständige und für das Denken der indischen Philosophie zentrale Metaphysik und eine darin aufgehende Anthropologie anbietet. Als eine schon zur Zeit der Entstehung des Buddhismus bestehende *darśana* (philosophisches Weltbild) erlaubt ihr dialektisches Konzept ein genealogisches Verständnis davon, wie *śūnyatā*, die Einheit von Leere und Form, gedacht ist. Es entsteht das Bild einer Matrix der Evolution, die auch einen dialektischen Nachvollzug des Geschehens erlaubt.

Charakteristikum eines Großteils der im Westen bekannten Philosophie östlichen Ursprungs ist, dass sie ihren Ausgangspunkt von der Situation des Menschen nimmt und soteriologische Wege anbietet, also einer Perspektive der Involution, der Heimkehr aus Leid und Verwirrung, folgt. Die Sāṃkhya Kārikā folgt der umgekehrten Perspektive, jener der Evolution. So zeigt sich *śūnyatā* nicht als zu erreichendes Ziel, sondern als *saṃyoga*, als die erste scheinbare Verbindung zweier zeitloser Urprinzipien mit der Absicht, sich im Sein der Schöpfung selbst zu erkennen.

Das daran anschließende Kapitel folgt dem Yoga Sutra des Patañjali. Nun wieder die Perspektive der Involution einnehmend ist es Ziel der übenden Praxis von Yoga, sich der oben erwähnten (scheinbaren) Verbindung (*saṃyoga*) bewusst zu werden. Voraussetzung dazu ist, die unbewusste Identifizierung mit den Dingen zu lösen und im Zurücktreten in eine sich selbst gewahrende Haltung, im Nach-innen-Wenden der Sinne (*pratyāhāra*) jenen Zwischen-Raum entstehen zu lassen, der es ermöglicht, die Substanzlosigkeit aller Erscheinungen zu erkennen. Sehr ähnlichen Entwicklungsschritten folgend wie auch in der einleitend skizzierten Zengeschichte vom Ochsen und seinem Hirten wird nochmals die Realisierung von *śūnyatā* beschrieben. Liegt eingangs der Schwerpunkt naturgemäß im phänomenologischen Nachvollzug einer Entwicklung, so soll diese nun vor dem Hintergrund des *sāṃkhya-darśana* strukturierter verständlich werden. Gleichzeitig begründet und erläutert Patañjalis Yoga Sutra (bzw. der Kanon der Kommentarschriften) die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung. Mit dem Erreichen von *kaivalya* (Freiheit) in der Realisierung von *śūnyatā* erfüllt sich im Denken der östlichen Philosophie das Menschsein. Was zu Beginn der Reise als ein Zwischen sichtbar wurde, ist nun sich selbst gewahrender Raum.

Das abschließende Kapitel stellt Grundzüge eines Denkens des Zwischen, wie es sich in den besprochenen Texten von Nishitani und Ueda, Patañjali und Kapila (Sāṃkhya Kārikā) zeigte,

heraus. Zur Verbildlichung der Darstellung wird dazu auf einzelne Passagen aus dem Vijñāna Bhairava, einem zentralen Werk aus dem tantrischen Shivaismus, zurückgegriffen.

Dem vorliegenden Text geht es nicht um die systematische Vertiefung in eines oder mehrere der großen Systeme Zen, Sāṃkhya und Yoga; das wäre im Rahmen dieser Arbeit auch nicht ansatzweise zu leisten. Vielmehr ist es Prämisse der *interkulturellen* Philosophie, sich anderen Denkformen im Nachvollzug deren Grundlagen aus dem offenen Zwischen dieses *inter* eben zu nähern. Dieser Ansatz interkulturellen Philosophierens wurde durch den am Anfang dieser Arbeit stehenden Aufsatz von Nishitani über *Intersubjektivität* (Begegnung) wesentlich inspiriert. Das Verständnis der Sichtweise Nishitanis erhellt sich ein wenig im Nachvollzug des zenbuddhistischen Denkens, und das hat seine ontologischen Grundlagen in der Philosophie des Sāṃkhya. Yoga wiederum ist bemüht, dieses *inter* (*saṃyoga*) aufzulösen, während es die tantrischen Systeme zutiefst bejahen. So spürt diese Arbeit möglichen Formen eins Denkens des Zwischen und aus dem Zwischen in Perspektiven östlicher Philosophie nach, um in diesem Nachgehen, in der wiederholten Annäherung Tiefe im Verständnis zu gewinnen wie auch um den öffnenden und für die Philosophie bereichernden Charakter des Zwischen zu betonen.

II. Zen – Buddhismus

1. Einführung

Der Zen-Buddhismus ist eine ab dem 5. Jhdt. in China auf den Grundlagen des Taoismus und des Konfuzianismus entstandene Linie des Mahayana-Buddhismus. Zen, der in Japan gebräuchliche Begriff, stammt vom chinesischen Wort Chan ab, welches wiederum eine Mutation des Sanskritwortes *dhyāna* ist und einen Zustand meditativer Versenkung bedeutet. Damit ist auf das grundlegende Charakteristikum dieser auf die meditative Praxis fokussierten Strömung des Buddhismus verwiesen. Auch als „wegloser Weg“ bezeichnet betont das Zen die vollständige Achtsamkeit auf den gegenwärtigen Augenblick in Meditation und alltäglichen Handlungen mit dem Ziel, den Geist zur Ruhe kommen zu lassen und in die Erfahrung des Hier und Jetzt zu erwachen. In der Erkenntnis von sunyata, der Substanzlosigkeit aller Phänomene, wird die tatsächliche Realität erfahrbar und es zeigt sich, dass es nichts zu erreichen gibt, nichts zu tun und nichts zu besitzen.

Der Legende nach brachte Bodhidharma (440–528) um das Jahr 480 n. Chr. den Mahayana-Buddhismus von Indien nach China, wo er sich nach langer Wanderung 523 n. Chr. im heutigen Shaolin-Kloster niederließ und mit den Mönchen des Klosters den Chan-Buddhismus entwickelte.

Dogen Kigen, geb. 1200 in Kyoto, gilt als Begründer des Zen-Buddhismus in Japan. Nach langen Wanderungen und Studienaufenthalten in China schrieb er mit dem Buch *shōbō genzō* (Einsicht in das wahre *dharma*) das Grundlagenwerk des japanischen Zen-Buddhismus.⁵

Zen widersetzt sich grundsätzlich jeder begrifflichen Bestimmung, weil sich die Unmittelbarkeit der Erfahrung dem sprachlichen Erfassen entzieht. Der sprachliche Ausdruck ist phänomenologische Artikulation eines nondualen Erlebens und letztlich nur als Paradoxon formulierbar oder im poetischen Selbstausdruck darstellbar (vgl. Ueda 2016, 27).

Es ist das besondere Verdienst der Kyoto-Schule⁶, Denken und Ausdruck der Philosophie des Zen-Buddhismus dem westlichen Denken in dessen Begrifflichkeiten zugänglich gemacht zu

⁵ Quellen: Hashi, Hisaki: Philosophische Anthropologie zur globalen Welt: Im Angelpunkt von Zen und Kyoto-Schule. Lit-Verlag 2014, Wien, Wikipedia Eintrag zu Zen-Buddhismus, letzter Zugriff am 8.5.2019

⁶ Kyoto-Schule ist der Name für die ab 1914 um Nishida Kitaro (1870–1945) entstandene Schulrichtung der Philosophie in Japan, die sich in systematischer Auseinandersetzung mit der westlichen Geistestradiation entwickelte. Sie knüpft an die buddhistischen Konzepte und Erfahrungsgrundlagen der eigenen Kultur an, reflektiert und analysiert diese aber in den Begrifflichkeiten der abendländischen philosophischen Tradition und kommt damit zu eigenständigen Konzepten, deren Schwerpunkt religiöse und ontologische Themen bilden. Im Mittelpunkt steht der Begriff des *absoluten Nichts*, aus dem sich

haben, indem sie in der intensiven Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie die Grundlagen des eigenen Denkens analytisch befragt und dieses neu begründet hat. Hermeneutische Brücke dabei war und ist die phänomenologische Analyse Husserls und Heideggers wie auch Nietzsches Dekonstruktion der denkend-erkennenden Souveränität des Ich. In der Untersuchung der Bedingungen von Erfahrung und Erkenntnis sowohl in Richtung des erfahrenden Subjekts (bzw. der Sedimentierungen und Grunderfahrungen, auf denen Interpretation und Vernetzung von Erfahrung beruht) wie auch hinsichtlich der erfahrenen Lebenswelten treffen und befruchten sich hier Ost und West. Während der Westen von den beiden Polen der Erfahrung, von Subjekt und Objekt her, diese hintergehend, deren Bedingungen untersucht und dabei ein Zwischen entdeckt, aus dem sich beide Pole wechselseitig konstituieren, so ist für den Osten dieses Zwischen immer schon bestimmender Grund, der sich im freien Spiel in den Rändern der Erfahrung als Subjekt und Objekt entfaltet.

Es ist vor allem der für den Zen-Buddhismus zentrale Begriff des Nichts oder der Leere, mit dem sich die Philosophie der Kyoto-Schule auseinandersetzt. In dem Umstand, dass wir uns selbst für eigenständige, unabhängige Subjekte halten bzw. den Dingen der Welt ein eigenes Sein und damit Substanz zuschreiben, besteht für den Buddhismus die grundlegende und leidbringende Unwissenheit. Ein Denken von Substanzen trennt und führt zu Spaltung, zu einem „in sich selbst verkapselten Selbst“ (Nishitani 1986, 50f). Indem wir unsere Empfindungen, Wünsche und Gedanken für real halten, konstituieren wir ein Bewusstseinsfeld, dessen Zentrum von unserem Selbst besetzt wird. „Dieses Feld der Scheidung und Gegenüberstellung von innen und außen, von Subjekt und Objekt, wird ‚Bewusstsein‘ genannt“ (ebd.). Demgegenüber „ist ‚das Nichts‘ im Zen ein Ausdruck für die entsubstantialisierende Bewegung und entspricht dem mahayana-buddhistischen Beziehungsdenken“ (Ueda 2016, 181).

Ein „Nichts“ ist für einen westlich geprägten Menschen schwer zu denken oder zu verstehen, es tun sich Abgründe auf. Wir denken Welt als etwas, dem wir als eigenständige Entitäten eingefügt sind oder dem wir als erkennendes Ich, als Subjekt gegenüberstehen. Welt ist das objektiv Seiende, das Allgemeine, das Gültige, in dem wir uns miteinander zu arrangieren haben.

in Abgrenzung zur europäischen Ontologie die für die östliche Geistesgeschichte charakteristische *Meontology* (von gr. meon, nicht-seiend) entwickelte. Nishida Kitaro (1900–1990) gehört der zweiten Generation der Kyoto-Schule an, Ueda Shizuteru (*1926) der dritten (vgl. gleichlautenden Wikipedia-Eintrag, letzter Zugriff am 18.10.2018).

Das Denken des Zen-Buddhismus unterläuft diese Konzeption. Das Nichts oder die Leere meint hier so etwas wie ein transzendentes Feld, aus dem die Fülle allen Seins ins Dasein tritt. Das Aufgehen in der Gegenwart des Seins, ganz im Hier und Jetzt aus der Fülle der Erfahrung zu leben meint einen Zustand, der die Erfahrung selbst nicht beurteilt, sondern im Erfahren verweilt. Erst indem wir unsere Erfahrung fokussierend festhalten und den erfahrenen Fokus für ein eigenständiges Ich halten, konzipieren wir Welt und fixieren uns in diesem Ich in leidvollen Erfahrungskreisläufen. In der Reflexion des Erlebens und der damit verbundenen Bewertung kommt es zu Differenzierungen, aus denen ein differenzierendes Subjekt und eine objektivierend erkannte und zu bewertende Umwelt als Welt hervorgehen. Solange die Erfahrung strömt und alle Aufmerksamkeit darin aufgeht, verbleibt sie rein in sich.

Die grundlegenden Unterschiede zum Denken des Westens, von Substantialisierung und einem Zwischen von Leere und Form erläutert Nishitani in dem Essay „Vom Wesen der Begegnung“ anhand des Dialoges zweier Zen-Meister.

2. Vom Wesen der Begegnung

„Einmal frug Meister Gyosan Ejaku den Meister Sansho Enen: ‚Wie heißt du?‘
Sansho antwortete: ‚Ejaku‘ – also mit dem Namen des Fragers!
Dieser, Gyosan Ejaku, sagte darauf: Ejaku – das bin ich! Darauf Sansho:
‚Mein Name lautet Enen.‘ Da brach Gyosan Ejaku in ein großes Lachen aus.“⁷

Der Dialog ist, wie jedes Koan, kurz und scheinbar paradox. Vier knappe Sätze und ein Lachen. Präzise geführt wie ein Schwertkampf. Nach seinem Namen gefragt antwortet der Befragte mit dem Namen des Fragenden, dieser stellt richtig – nein, das bin ich – worauf der Befragte seinen Namen nennt. Eröffnung – Angriff (und Vereinnahmung) – Verteidigung (und Gegenangriff) – Wiederherstellung der ursprünglichen Positionen – entspanntes (und freies) Lachen.

Koans muten sicherlich ästhetisch reizvoll und natürlich auch geheimnisvoll an, da ihre Aussage als Paradoxon formuliert scheint. Den wirklichen Zauber aber enthüllt die kurze Geschichte erst in der Deutung durch Nishitani:

Zwei Voraussetzungen, schreibt Nishitani, müssen immer und radikal gegeben sein, damit Begegnung gelingen kann: Jeder muss absolut sein können, also ganz und völlig und ohne jegliche Einschränkung gegenwärtig sein können. Und gleichzeitig muss jeder relativ sein,

⁷ Z. n. Nishitani 1990, 258.

ebenso ganz und völlig und ohne jegliche Einschränkung relativ, um der Begegnung den Raum gewähren zu können, in dem sie wahrhaft stattfinden kann (vgl. ders. 1990, 260).

Absolutheit bedeutet Freiheit. Nur wer nicht durch andere und anderes eingeschränkt wird, kann in einem absoluten Sinn frei sein. Das ist aber nur derjenige, der in seiner Absolutheit von den anderen immer schon Besitz ergriffen hat und diese gleichsam mit umfasst. Gleichheit hingegen setzt absolute Relativität voraus. Nur wer sich und den eigenen Freiheitsanspruch in Relation zu anderen sehen und verstehen kann – so scheint es –, ist bereit, Gleichheit (und gleiches Recht und alle sich daraus ergebenden Ansprüche) unter Menschen zu akzeptieren.

Am Beispiel einer Begegnung arbeitet Nishitani das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit heraus und vergleicht die grundlegenden Konzeptionen des Westens dazu mit jenen des Zen.

2.1. Westen

Für den Westen gilt, dass dem einzelnen Menschen einerseits sein unvertretbares Herrsein und damit seine volle Freiheit anerkannt ist, andererseits aber sich alle Menschen dem jeweiligen Allgemeinen unterzuordnen haben. In der Unterordnung werden wir alle „gleich“, können uns aber auf ein gemeinsames Allgemeines beziehen und, es so vertretend, notfalls bedrohte Freiheitsrechte wieder einfordern. „Während die Freiheit also in der Unvertretbarkeit jedes Einzelnen wurzelt, gründet die Gleichheit in ihrer Vertretbarkeit“ (Nishitani 1990, 261). Auf diese Weise werden sowohl Freiheit als auch Gleichheit, als scheinbares Gegensatzpaar gedacht, auf halbem Wege abgeschnitten, persönliche und gesellschaftliche Ordnungen changieren in ihren jeweiligen Gewichtungen irgendwo zwischen diesen Polen. Die Verbindung der Freiheit mit der Gleichheit macht die Freiheit zu einer nicht bis zum letzten Grunde vollzogenen, denn wo alle Menschen auf ein Allgemeines bezogen und erst kraft dieser Relation aufeinander bezogen sind, muss jeder Einzelne bis zum Verlust seiner Souveränität wieder relativiert werden. Solange Freiheit immer nur als durch ein Allgemeines vermittelt gedacht wird, ist nicht einmal klar, worin ihr Wesen besteht. Bestimmt sich Freiheit ausschließlich negativ, als ein Freisein von Notwendigkeit und Willkür? Freiheit als Prinzip gedacht, als die Freiheit per se, ist vor dem Hintergrund der übergreifend ordnenden Klammer eines obersten Prinzips immer eingeschränkt.⁸

⁸ Solange menschliche Verhältnisse von der doppelten Zweideutigkeit des durch ein allgemeines Drittes vermittelten Gegensatzpaares von Freiheit und Gleichheit bestimmt sind, so lange werden sie das Wesen dieses Dritten in sich tragen. Ist das Dritte ein neoliberal-kapitalistisches Allgemeines, wird Freiheit auf Kosten von Gleichheit zunehmen; ist es hingegen ein sozialistisch-kommunistisches Allgemeines, wird sich nivellierende Gleichheit auf Kosten kreativer Freiheiten durchsetzen. Und an den Rändern dieser Konzeptionen lauert jeweils der Umschlag ins Gegenteil.

Ein Drittes, das als ein Allgemeines gegen den Einzelnen gesetzt ist, vermag die Einzelnen nur zu einer vermittelten Einheit zu bringen. In einer solchen Einheit herrscht das Allgemeine, das Dritte. Solange Freiheit und Gleichheit nicht an sich und bis zum Letzten vollzogen werden, gibt es weder Freiheit noch Gleichheit wirklich. Der Grund menschlicher Begegnung aber, und das ist Nishitanis Thema, bleibt unergründet.

2.2. *Osten*

Menschsein will vollzogen werden, aus der ganzen Fülle der sich darin entfaltenden Wirklichkeit; es lässt sich nicht in seinem Verhältnis zu einem Gott, einem Gesetz oder zur praktischen Vernunft bestimmen. Menschsein ist unteilbar, ist immer ganz. Es zeigt sich im Denken des Zen als jener Grund, aus dem sich das Sein in jedem Menschen frei und gleich entfaltet, immer absolut, immer ganz und frei und gleich. Die Absolutheit des Einzelnen wird nicht weniger, weil es andere gibt, sie wird dadurch nicht weniger wirklich. Wirklichkeit ist unteilbar und sie zeigt sich in jedem Menschen ganz.

Das Denken des Zen zeigt sich radikal nüchtern. Sein verlangt kein Konzept, es zeigt und entfaltet sich in allem Seienden aus dem Grund der Leere, aus dem „Nichts“. Begegnung bedeutet hier „der gleiche Raum zu sein“. Solange Konzepte glauben machen, die Freiheit des einen könne durch einen anderen bedroht sein, sie wäre durch die Radikalität seines absoluten Seins gefährdet, so lange ist der wie ein Kampf geführte Dialog tatsächlich lebensbedrohlich. Im Verstehen aber, dass gleiche Freiheit aus dem gleichen Grund erwächst und sich in beiden Meistern voll entfaltet zeigt, lässt die scheinbare Bedrohung sich in freiem Lachen auflösen (vgl. ebd., 274).

Dann aber, warnt Nishitani, wird Begegnung am Grunde des Seins möglich – mit allem maßlosen Entzücken und allem furchtbaren Schrecken, den die Begegnung aus dem Grund der Leere bereithält (ebd., 259).

2.3. *Begegnungen*

Ein Zen-Meister ist jemand, in dem sich die Lehre verwirklicht hat. Erfahrend wissen Ejaku und Enen um ihr Wurzeln in der Leere, als dessen je eigener Ausdruck sie im Grunde der Gleiche sind. Ganz und radikal der jeweilige Meister selbst umfassen sie in der verwirklichten Selbstlosigkeit den anderen mit und sind als ihr wahres Selbst der spielerische Raum des Zwischen, in dem sich Begegnung ereignet. Aus der Leere, dem gemeinsamen Seinsgrund,

begegnen sie sich als dessen je verschiedene und doch im gleichen Grund wurzelnde Entfaltungen.

Im Westen – so Nishitanis Deutung – ereignet sich die Begegnung zweier Individuen vor dem vermittelnden Hintergrund eines dritten, übergeordneten Prinzips, einem gemeinsamen Logos. Das kann der gemeinsame Schöpfergott, die Vernunft, der wir verpflichtet sind, oder eben das soziokulturelle Gefüge, das uns beheimatet, sein.

In Nishitanis Text wird deutlich, wie sehr sich östliches Denken in der Begegnung mit dem westlichen klärt und sich seiner Grundlagen versichert. Umgekehrt ist westliches Denken im Spiegel des östlichen herausgefordert, jene Grundlagen und Prämissen, auf denen es ruht, fragend zu prüfen.⁹ Dies sind insbesondere folgende:

2.4. Grundlegende Unterschiede

Anders als der Westen kennt der Zen-Buddhismus japanischer Prägung keinen Substanzbegriff (als das selbstständig Seiende), ja es ist entscheidendes Wesensmerkmal des Zen, dass den Phänomenen kein eigener Seinsgehalt zugeschrieben wird. Das Konzept des bedingten Entstehens in Abhängigkeit meint, dass alle Erscheinungen nach den Gesetzen von Ursache und Wirkung vorübergehend zusammengesetzte Phänomene sind, die aus der Leere entstehen, in der Leere spielen und wieder in die Leere entschwinden.¹⁰ An der Stelle der Substanz, die zu ihrer Beschreibung, zu ihrer Charakterisierung und Erkenntnis immer ein Du, einen Gegenpol braucht, steht im Zen das „absolute Nichts“ (in der Terminologie der Kyoto-Schule) bzw. die ursprüngliche Leere. Das Nichts, das im japanischen Zen zwar eine unserem Sein vergleichbare Stellung hat, kennt aber keinen Gegenbegriff, es hat kein außen.

Der indogermanische Sprachlogos – und damit unser Denken – stellt ein handelnd erkennendes Subjekt an den Satzanfang und das Objekt, auf das sich das Prädikat bezieht, an das Satzende.¹¹ Das Subjekt bezieht sich immer auf ein Objekt. Diese Grundstruktur ist durchgängig wirksam

⁹ „Ein für das europäische Verständnis von Philosophie [...] notwendiger Rückbezug auf die Grundbegriffe des Logos sieht sich herausgefordert bzw. erfährt sich als eingeschränkt. Das heißt etwa, dass es einem Denken, das sich von altersher, ‚aus sich heraus‘, aus den zureichenden Gründen seiner selbst definiert und daraus seinen Universalcharakter ableitet, nunmehr nur zu einer Art Selbstbestätigung reicht“ (Stenger 2006, 533).

¹⁰ Die gedankliche Nähe zwischen Buddhismus und moderner Physik, insbesondere der Quantentheorie, ist hinlänglich bekannt und seit Fritjof Capras „*Tao der Physik*“ Gegenstand zahlreicher Publikationen. Nishida wird in Max Groh, „Realität als Relation. Kitaro Nishidas Philosophie der modernen Physik“ u. a. so zitiert: „[...] dass die Welt der Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart [...] eine unendliche Welt von Entstehen und Entschwinden ist, und auch die materielle Welt nichts anderes als dies ist. Im Leben zeigt die Welt ihre widersprüchliche selbstidentische Form, d.h. die Welt wird im Leben ihrer selbst gewahr“ (ebd., 197).

¹¹ Im Lateinischen bilden Subjekt und Objekt den Satzanfang, das Prädikat am Satzende setzt sie erst in ihr jeweiliges Verhältnis.

und hat die Geschichte der abendländischen Philosophie in Gestalt des denkend erkennenden Logos geprägt. Ganz anders die japanische Sprache, die das Prädikat in den Mittelpunkt stellt und damit in ihrem Gerichtetsein quasi im Zwischen von Subjekt und Objekt verbleibt. „Was machen?“ lautet etwa eine vielzitierte Frage, „Kochen“ z.B. eine mögliche Antwort. Wer, was, warum und wie viele, das ist nebensächlich. So zeigt sich die japanische Sprache per se als an der Erfahrung und an der Entfaltung von Tätigkeiten ausgerichtet und verzichtet auf eine Orientierung an den Rändern von Subjekt und Objekt.¹²

3. Erfahrung und Denken

Für Zen ist *die einzig wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung*. Diese Formulierung von Nishida Kitaro, dem Begründer der Kyoto-Schule, aus dem Jahre 1911 steht programmatisch für die – stringent und methodisch durchgeführte – Entwicklung einer Philosophie, die die grundlegenden, ontischen Fragen zu erklären sucht, indem sie auf den Akten der unmittelbaren Erfahrung und der Intuition aufbaut und sich von dort her mit westlichen Kategorien wie *ratio* und *substantia* auseinandersetzt (vgl. Döll 2005, 12).

Die Entfaltung der Welt aus der Wirklichkeit reiner Erfahrung geschieht, Uedas Interpretation zufolge, in drei Ebenen:

- Die unmittelbare Erfahrung als Ereignis ist die konkrete Dimension einer Erfahrung. Hier sind Intellekt und Gegenstand der Erkenntnis noch vollkommen vereint, Erfahrung *ist*, ist eingefaltet in einem *ursprünglichen Gewahren*, zerfällt noch nicht in Subjekt und Objekt.
- Die ursprüngliche Unmittelbarkeit der reinen Erfahrung entfaltet sich, sobald sie ihrer selbst gewahr wird, in den spontanen Ausdruck der Selbstartikulation. Die Bewusstwerdung und Artikulation des existentiellen, ursprünglichen Ereignisses entspringt – da es in der Ungeteiltheit von Subjekt und Objekt niemand gibt, der handeln könnte – der unmittelbaren Selbstentfaltung der Leere, die hier als fundamentale Kreativität wirkt. Es ist eine zutiefst poetische, direkt einem ursprünglichen Grund entspringende Ausdrucksweise, die sich selbst vermittelt. Sprache, Tanz, Malen ist hier Selbst-äußerung.¹³

¹² Stenger schreibt, „[...] dass die grammatikalische Struktur aus einem zwischen heraus verstanden werden muss, um überhaupt die japanische Sprache zu verstehen. Das oder der jeweils Benannte steht nicht etwa für sich, sondern erfährt seine Bedeutung jeweils aus der Konstellation und Situation heraus, in der es oder er begegnet“ (ders. 2006, 442).

¹³ Ueda exemplifiziert den unmittelbaren Ausdruck des Erfahrens anhand des Ausrufes „Oh“ in einem kurzen Gedicht Rilkes und schreibt, dieser sei „diesseits der erfahrenen Erfahrung inmitten der erfahrenden Erfahrung schlechthin. In dem Augenblick des Sehens, des Hörens, da ist es weder Subjekt noch Objekt, als solches unbestimmbar, geöffnet für die unendliche Offenheit und erfüllt. In diesem Sinne ist es das ‚Nichts‘, zugleich aber die reine Präsenz schlechthin ohne Sehendes und Gesehenes“ (ders. 2016, 27).

- Ausgehend von der unmittelbaren Ursprünglichkeit der Erfahrung und ihrer Artikulation bildet diese die Grundlage für jene Begrifflichkeiten, auf die die philosophische Dimension aufbaut. So entwickeln sich aus der konkreten Erfahrung und deren spontaner Selbsterfassung in zunehmender Abstraktion jene philosophischen Reflexionen und Synthetisierungen, die einem philosophischen oder interreligiösen Diskurs zugänglich gemacht werden können (vgl. Döll 2005, 20).

In der reflexiven Selbstobjektivierung der ursprünglichen unmittelbaren Erfahrung, in der es weder Subjekt noch Objekt bzw. erfahrene Welt gibt, wird auf der dritten, analytischen Ebene der Versuch gemacht, diese drei Ebenen als ineinandergreifende Weisen des Selbst und des In-der-Welt-Seins zu formulieren. Auf jeder dieser Ebenen tritt das Selbst in anderer Form in Erscheinung: als unmittelbar-ursprünglich erfahrend, als religiös-poetisch und als systematisch-analytisch. Immer aber ist es das Selbst, das sich – sich selbst gewahrend – in einem dynamischen Zusammenhang von Gewahren, Selbstgewahren und Verständnis von „Selbst und Welt“ entfaltet (vgl. ebd., 24).

Das Gewahren (und dessen Entfaltungsdynamik) bildet den Ausgangspunkt für den an Praxis und Schulung orientieren pragmatischen Entwicklungsweg des Zen und in der Folge für eine Philosophie, die die Phänomenologie der Entfaltung des Gewahrens ausdifferenziert und beschreibt.

Einer ganz ähnlichen Struktur folgt die Geschichte der zehn Ochsenbilder. Gezeichnet von Guo-An im 12. Jhdt.¹⁴ als Selbstausdruck lebenslanger Bemühung um – und Erfahrung von – Erleuchtung, versucht Ueda sie denjenigen begreifbar zu machen, die nicht über die für die Erkenntnis im eigentlichen Sinne elementare Grundlage, die Praxis des Zen, verfügen. Die Entfaltungsbewegung von Erfahrung, Selbstartikulation und Reflexion ereignet sich im Üben, die Philosophie Uedas hingegen vollzieht in der Bewegung zurück die Absicht, die Dimensionen dieser Entfaltungsbewegung beschreibend sichtbar und nachvollziehbar werden zu lassen und sie bis an ihren im unmittelbaren Selbstgewahren wurzelnden Ursprung zurückzuverfolgen. Die Phänomenologie dieses Entwicklungsweges ist im hier verwendeten

¹⁴ Die Ochsenbilder entstanden vor mehr als 800 Jahren in China und wurden vor etwa 600 Jahren nach Japan tradiert. Die Originalzeichnungen und das erste Lobgedicht stammen von Guo-An, von seinem Schüler Ci-Yuan die Erläuterungen oder Vorworte zu den einzelnen Bildern (vgl. Döll 2005, 26).

Aufsatz „Leere und Fülle – Sunyata im Mahayana-Buddhismus. Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst“ beschrieben und gedeutet.¹⁵

4. Leere und Fülle

Leere und Fülle sind zwei Kategorien, die – einander bedingend – im buddhistischen Begriff *sunyata* vereint sind. Leere meint Substanzlosigkeit, Potenzialität vor jeder Formhaftigkeit, die 0. Nichts Konkretes bezeichnend erschließt sie dem mathematischen Denken das Neue, das Unbekannte, die Potenzialität. Ontologisch wird die Leere als Nicht-Nichts definiert und oft als eine Null mit darin liegender Acht als dem Zeichen für Unendlichkeit, als unendliche Potenzialität dargestellt.¹⁶

Fülle konkretisiert sich zur 1, zur Einheit hin, in die spezifische Vollkommenheit jedes Einzelnen ebenso wie in die unendliche Vielfalt aller einzelnen Erscheinungen. Fülle entfaltet sich spielerisch als wechselseitig abhängiges Entstehen in einer unendlichen Variation von vorübergehenden Formen (Einheiten) als Ex-istenzen aus der Leere.

Leere erscheint wie der Grund allen Entstehens, Einheit die je spezifische Formhaftigkeit allen Erscheinens. Die Zusammengehörigkeit von Leere und Fülle (*sunyata*) ist im buddhistischen Denken eine „existenziale Kategorie, die zum Selbstinnewerden des Selbst gehört, das seinerseits das Selbst nicht in ich selbst, sondern gerade in der betreffenden Zusammengehörigkeit hat“ (Ueda 2011, 11).

Schematisch lässt sich Leere und Fülle folgendermaßen darstellen:

- | | |
|---|---|
| 0 | als Leere, absolutes Nichts (essentiell) und unendliche Potentialität (formal) |
| 1 | als Einheit, Konkretisierung der Fülle (zusammengesetzt, in Beziehung stehend, ex-istent, aber ohne „Wesenskern“) |

Das Selbst bildet die Konjunktion, die verbindende Klammer zwischen Leere und Form. In der Selbstinnewerdung des Selbst, das seinerseits sein Selbst nicht in sich selbst hat, sondern in der

¹⁵ Ueda hat das Thema der Ochsenbilder in mehreren Aufsätzen behandelt. Die hier verwendete Fassung ist zuletzt unter o.a. Titel erschienen in Ueda, Shizuteru: *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Verlag Karl Alber 2016, Freiburg/München.

¹⁶ Vgl. auch Yamada 2016, 62: „Wenn ich ‚leer‘ sage, meine ich nicht ein Nichts: Diese Leere ist erfüllt von unendlicher Substanz. [...] Wir können jene Leere, die unendliche Substanz und unendliche Möglichkeiten enthält, durch eine Null ausdrücken, in die wir das Zeichen [eine 0 mit darin liegender 8] ‚unendlich‘ einschreiben.“ Im System des *sāṃkhya darśana* wird diese reine Potenzialität *avyakta prakṛti* genannt, Deleuze spricht von Virtualität.

betreffenden Zusammengehörigkeit, erwacht das Selbst zum wahren Selbst.¹⁷ Im Erwachen zum wahren Selbst, dem selbstlosen Gewahren im Zwischen von Leere und Form, erfüllt sich der weglose Weg des Zen-Buddhismus (vgl. ebd., 23f.).

Diesen Weg der Selbstinnewerdung des Selbst beschreibt die kurze Geschichte „Der Ochs und sein Hirte“. In zehn bildlichen Darstellungen, denen jeweils ein kurzer erläuternder Text sowie ein Lobgedicht zur Seite gestellt sind, werden anschaulich zehn aufeinanderfolgende, in ihrer jeweiligen Phänomenologie charakteristische Entwicklungsstufen der Realisation des Selbst dargestellt. Die verloren geglaubte Verbindung mit dem Selbst wird gesucht, gefunden, wieder hergestellt; der Fokus rückt dabei zunehmend vom „Außer-sich-Sein“ der verwirrten Existenz hin zu einer offenen Mitte zwischen Leere und Form, durchlässig in beide Richtungen. Das meint der buddhistische Begriff *śūnyatā*: das Bewusstwerden der Tatsache, dass wir keinen Wesenskern in uns tragen, sondern als Ex-istenz in der Leere wurzeln und deren spielerischer Ausdruck sind. Nishitani beschreibt *sunyata* als den Ort, an dem erst der Mensch „sich in seiner eigentlichen Realität, seiner Soheit, realisiert als der konkrete und ganze Mensch, der er ist [...] und zugleich der Ort, wo alle Dinge, die uns umgeben, sich in ihrer eigentlichen Realität und Soheit vergegenwärtigen“ (Nishitani 1982, 162). Zugleich bezeichnet *śūnyatā* ein Sterben (des in sich verschlossenen Seins) und eine Auferweckung des wahren Selbst: „Auferweckung meint hier, dass das ursprüngliche Antlitz des eigenen Selbst als solches zum Vorschein kommt; dass man zu seinem authentischen Selbst, so wie es real ist, zurückkehrt“ (ebd.). Darum geht es im Folgenden.

5. Die Ochsenbilder – Entwicklungsweg im Zen-Buddhismus

Die Ochsenbilder zeigen die religiös motivierte Suche eines verwirrten und erschöpften Egos, das den Kontakt mit seinem ursprünglichen Selbst verloren hat, sich auf die Suche macht und schließlich – Sinn aller Religio – im Kontakt mit seinem Ursprung wieder nach Hause findet. Ins Bild gesetzt: Der Hirte hat seinen Ochsen verloren, sucht und findet ihn und bringt ihn nach Hause. Die Bilderfolge wurde und wird seit dem 12. Jhdt. als Veranschaulichung des rein auf die Übung der meditativen Kontemplation und auf die Erfahrung der unmittelbaren

¹⁷ Leere und Form, Nichts und Konkretisierung der Fülle gehören untrennbar zusammen, das meint *śūnyatā*. Die Leerheit (Essenz) ist nur ein Aspekt unseres wahren Selbst, schreibt Yamada und fährt, die „Zen-Krankheit“ beschreibend, fort: „Erfährt jemand zutiefst seine wahre Natur und versichert sich der Einheit [*śūnyatā*] beider Aspekte, von Leere und Form also, von Essentiell und Phänomenalem, gibt es kein Problem. Ohne eine solche Erfahrung jedoch kann es geschehen, dass er oder sie nur an dem Aspekt der Leerheit haften bleibt und der sogenannten Idee der Leerheit verfällt. Das aber könnte dazu führen das Kausalgesetz zurückzuweisen, was zu einer schwierigen Zen-Krankheit führen kann. Eine Person in einem solchen Zustand nennt man ‚eine erhabene tote Person‘.“ (ders. 2016, 68f.).

Wirklichkeit fokussierten Zen-Weges zu pädagogischen Zwecken verwendet. Es ist ein Übungsweg, der sich nur dem Erfahrenen erschließt und eine genaue Abfolge der Phänomenologie der Entwicklungsschritte (und Irrwege) kennt. Ueda öffnet – und das ist gänzlich neu im Kanon der Kommentarschriften – die Phänomenologie der nur im Praktizieren erfahrbaren Entwicklungsschritte der Begrifflichkeit der philosophischen Diskussion und dem interreligiösen Diskurs.¹⁸ Dabei vermittelt die Bildserie einen – wenngleich auch hermetischen und traditionellerweise nur mittels umfangreicher Kommentarliteratur zugänglichen – Einblick in die für den Zen (wie für den Mahayana-Buddhismus im Allgemeinen) grundlegenden Gedanken der *ursprünglichen Erleuchtung*. Diese Sichtweise geht davon aus, dass jedes Wesen wie auch das Sein an sich immer schon erleuchtet ist und sich dessen nur wieder gewahr werden muss. Dabei ist es für das Erwachen wesentlich, ob man sich der erleuchtenden Verbindung mit dem ursprünglichen Selbst zuwendet oder aber sich in der isolierenden Verblendung des scheinbaren Egos abwendet.¹⁹

5.1. *Das verirrte Selbst*

Das erste Bild (*Das Suchen des Ochsen*) zeigt einen Hirten in offensichtlicher Verwirrung: Irgendetwas stimmt nicht, Orientierungslosigkeit und Erschöpfung bestimmen die Situation. Unbehagen, ein Gefühl vagen Mangels der eigenen Existenz liegen ungreifbar in der Luft. „Die Kraft ist erschöpft, der Geist ermüdet und kein Ort zum Suchen“.

„Ursprünglich ist nichts verloren, wozu also suchen?“ Weil er dem Erwachen den Rücken kehrte, wurde er sich fremd; er wandte sich dem Staub zu und verlor sich zuletzt also doch“ (Döll 2005, 113).²⁰ Bewusstwerdung als eine dem Selbst inhärente Latenz ist realisierbar im Erfahren des Erwachens, nicht aber in einem dialektischen Erkenntnisprozess. Die damit verbundene Substantialisierung von Selbst und Welt hieße, dem „Staub“ – der Illusion aller Erscheinungen – Realität zu verleihen und sich darin zu verlieren. Damit ist der Wahrnehmung

¹⁸ Vgl. die drei Ebenen von Erfahrung und Denken (S. 13f). Ueda erschließt die erste Ebene der Erfahrung über die zweite, bildhafte der spontanen (hier bildhaften) Selbstäußerung und hebt sie auf die dritte, die diskursive Ebene.

¹⁹ In der Vorstellung des Menschen von sich selbst als einem abgegrenzten, unabhängigen Subjekt, das seine Wurzel in sich selbst hat – in der Form *ich bin ich, weil ich ich bin* –, sieht der Buddhismus die Ursache menschlichen Leidens. Der unbewusste Versuch, ein Ich in sich selbst zu gründen, führt zwangsläufig zur Abspaltung vom Sein und der Angst vor Verlust, Alter, Krankheit und Tod. Das menschliche Ich in seiner zirkelhaften Selbstreferenz ist in sich ge- und verschlossen, hält sich selbst gefangen und kreiert dadurch unwissentlich die sogenannte dreifache Selbstvergiftung, nämlich Grundblindheit über sich selbst, Hass auf andere und Habgier.

²⁰ Aus dem einführenden Text zum ersten Bild nach Kiajitani, 1974, in der Übersetzung von Stefan Döll, 2005, 113. Siehe auch Anhang dieser Arbeit, Seite 97. Bei Koun Yamada lautet der entsprechende Einführungstext: „Der Ochse ist nie verlorengegangen. Warum also ihn suchen? Nur weil ich von meiner wahren Natur getrennt bin, finde ich ihn nicht. Mit meinen verwirrten Sinnen verliere ich selbst seine Spur“ (ders. 2016, 179).

des wahren Selbst, aus dem sich Subjekt und Objekt erst entfalten (in dem sie gründen), [was?] verstellt, die Verbindung verloren.

Das Verlorene ist also nichts anderes als die Verbindung zum eigenen, wahren Selbst. Im Gewahren dieser Verbindung liegt der ursprüngliche Zustand der Erleuchtung. Der Hirte – der Suchende – sucht sein eigenes, ursprüngliches Selbst, den Ochsen.

Das sich selbst als Ich setzende Ego, das Ich-bin-ich, ist dem Buddhismus die Wurzel allen Leidens. Im wahnhaften Festhalten an der an sich substanzlosen Realität aller Erscheinungen verstrickt sich das Ego in seiner Verblendung in Samsara.²¹ Es ist die klassische Ausgangssituation der Systeme buddhistischer und hinduistischer Philosophie, deren historischen Ursprüngen wie auch zentralen Symbolen (Verbindung/Yoga und Ochse/Joch) in den folgenden Kapiteln weiter nachgegangen wird.

5.2. *Suche und Verwirklichung*

In der ausweglosen und absurden Situation, in der Altes nicht mehr stimmt und Neues noch nicht greifbar ist, stolpert der Hirte im zweiten Bild (*Das Sehen der Spuren*) über die Spur des Ochsen. Die Spur ist, darin sind sich alle Kommentare zu den Ochsenbildern einig, wortgewordene Wahrheit – Lehre oder Dharma –, der in Wort und Bild fassbare Nachlass von Buddha oder anderen Erwachten. Obigem Modell der drei Ebenen entsprechend besteht die Spur aus der ursprünglich nondualen, unmittelbaren Erfahrung des in die Leere hin erschlossenen Seins-Grundes und der so artikulierten Beschreibung, dass der Weg dorthin dem Suchenden geöffnet wird.²² So wird zunächst auf sprachlicher Ebene die Wirklichkeit der Welt und des eigenen Selbst begreifbar. Die Grundlagen buddhistischen Denkens – der zwölfwache Kausalnexus, das Entstehen in Abhängigkeit, die daraus folgende Substanzlosigkeit des Selbst und aller Dinge, Karma, Wiedergeburt in Samsara, die drei Gifte, die vier edlen Wahrheiten und der achtfache Pfad – werden erlernt, eingehend geprüft und für schlüssig befunden (vgl. Döll 2005, 30f.).

²¹ Nishitani beschreibt das „in sich selbst verkapselte Selbst“ wie folgt: Unsere Welt bloß objekthaft wahrzunehmen, als Dinge also, die sich außerhalb des inwendigen Selbst befinden, schafft ein Feld der Scheidung von Subjekt und Objekt, das wir auch Bewusstsein nennen und dessen Zentrum von unserem Selbst besetzt wird. Die auseinanderhaltenden Fixierungen von innen und außen durch das Selbst konstituieren dieses Feld. Wenn wir dem „Äußeren“ gegenüberreten, glauben wir gewöhnlich, in der Identifikation mit dem „Inneren“ seien wir wirklich im Kontakt mit uns selbst. Wir erfahren unser Selbstbewusstsein als dieses „Wir-als-das-Innere“. Ein Selbst jedoch, das „in seinem Verhältnis zum ‚Äußeren‘ auf sich selbst konzentriert ist, ist ein den Dingen entfremdetes und in sich verkapseltes Selbst – ein Selbst, das sich immer *gegenständlich* ist“ (Nishitani 1986, 51).

²² Es ist ein zentrales Element buddhistischer Philosophie, dass sie praktikabel ist. Sie erklärt, um einzuladen, das vermittelte Wissen zu überprüfen und in der eigenen Praxis zu verwirklichen.

Was der Hirte im zweiten Bild intellektuell begreifen konnte, erlebt er im dritten Bild (*Sehen des Ochsen*) mit seinem ganzen Wesen. Im Suchenden vollzieht sich aufgrund unermüdlicher meditativer Praxis ein Erweckungserlebnis, es gelingt der Durchbruch durch das in sich verschlossene Selbst. Dabei befreit sich die Wahrnehmung vorübergehend von der gewohnten dualen Sichtweise und erfährt körperlich, was noch im zweiten Bild nur kognitiv erfassbar war – das Eins-Sein des Selbst mit allen Dingen. In der Begegnung mit dem eigenen Wesensgrund ereignet sich Erkenntnis in einer Körper und Geist durchdringenden Unmittelbarkeit. Hört der Hirte die Stimme des Ochsen, so stehen in diesem Hören Hirte und Stimme unmittelbar ineinander [ineinander stehen?], sieht der Hirte den Ochsen, handelt es sich um ein ganz ursprüngliches Sehen, in dem Wahrnehmung, Wahrgenommenes und der Akt der Wahrnehmung ineinander fallen: *In den sechs Sinnen keine Spur der Spaltung*, lautet der Begleittext.

Das vierte Bild (*Erlangen des Ochsen*) erzählt von der fortgesetzten Übung nach dem ersten Erweckungserlebnis, vom Ringen um Integration ins Alltägliche. Noch stehen sich – verbunden, aber nicht vereint – zwei Selbst, das des Hirten und das des Ochsen, als zwei Seins-Zustände gegenüber: Im Sehen des Ochsen durchströmt den Hirten das Sein, und gleichzeitig sind Geist und Körper des Hirten noch ein Teil von Samsara. Der Wille des Hirten ist noch ichhaft, muss (wie im Bild dargestellt) Seil und Peitsche zum Zähmen des Ochsen gebrauchen. Gemeint ist die konzentrierte Disziplin, die sich auf das Erlangen des Ochsen richtet (ebd., 36).

Der im vierten Bild dargestellte Konflikt zwischen tatsächlichem und wirklichem Selbst verschiebt sich im fünften Bild (*Hüten des Ochsen*) auf eine subtilere Ebene. Standen davor noch Eigensinn und Wildheit der Vereinigung entgegen, so sind es nun letzte Reste selbstverursachter Verwirrungen des differenzierenden Geistes, das Plappern belangloser Gedanken stört Ruhe und Klarheit. In der fortgesetzten Übung der Meditation klärt sich der Geist. Die so hervortretende Klarheit ist wesentlich verschieden von jener des ersten Erweckungserlebnisses (*kensho*); sie hat nicht mehr Erlebnischarakter, sondern wandelt sich – aus einem geklärten Herzen kommend – in eine grundlegende Sicht.

Im sorglosen, fast abwesenden Reiten des Hirten auf dem Ochsen (*Auf dem Ochsen reitend nach Hause zurückkehren*) ist die Zähmung des Ochsen vollendet, die Konflikte beigelegt, Ochse und Hirte bilden mühelos eine harmonische Einheit. Die herrschende Harmonie ist eine grundlegende Harmonie mit der Umgebung, den Menschen (dem Zwischen von Mensch und Mensch), der Welt und dem Kosmos; das Selbst hat sich nicht nur sich selbst gegenüber

geöffnet, sondern „wird in eine unbegrenzte Erschlossenheit hinein geöffnet“ (Ueda in USS6, 118, zit. n. Döll, 2005, 39).

5.3. *Das vollendete Selbst*

Im siebenten Bild (*Der Ochse vergessen, der Mensch bleibt zurück*) ist das Ziel der Suche, das wahre Selbst im Suchenden realisiert. Das Gesuchte geht im Suchenden auf, zeigt sich als dessen ursprüngliche Natur. Auch wenn zu Beginn der Suche davon ausgegangen wurde, dass der Ochse in gewisser Hinsicht die wahre Wirklichkeit gegenüber der verzerrten Wirklichkeit des Hirten darstellt, wird nun deutlich, dass in der hier erfassten Wirklichkeit der Mensch in seiner wahren Natur immer schon angelegt war und diese, sich damit verbindend, realisiert hat. Bildlich gesprochen ist der Ochse in den Hirten eingetreten und dieser wird dadurch heil und ganz, ein wahrer Mensch. Die nähere Natur dieser Wirklichkeit wird in den letzten drei Bildern genauer bestimmt.

Der Ochse ist verschwunden, der Hirte sucht nicht mehr, sein wahres Selbst ist, sich der Welt, dem Sein vollständig öffnend, heimgekehrt. Er tritt heraus aus seiner persönlichen Autonomie, die sich in seiner Selbstverschlossenheit gezeigt hatte, und hinein ins In-der-Welt-Sein: „... letztendlich ist er er selbst zwischen Himmel und Erde“.²³

Die sich über sieben Bilder erstreckende und nur in endlos langen Jahren der meditativen Praxis realisierbare Verwirklichung der eigenen wahren Natur in ihrer ganzen Fülle scheint abgeschlossen, nichts ist mehr zu tun.²⁴ Genau darin liegt, auf sehr subtile Weise, die größte Gefahr, deren radikale Überwindung Kennzeichen insbesondere des Zen-Buddhismus ist. Das wunderbare Licht des Erwachens, die gelassene Freiheit, die „Einheit von Hirte und Ochse“ wird von einem wahren Selbst freudvoll erlebt – und genau darin zeigen sich letzte Spuren ichhafter Verschlossenheit, die in der Idee eines substanziellen Selbst, einer erleuchteten Identität liegen. Wenn sich also der Übende, zufrieden das Erreichte genießend, sich in sein Selbst zurückzieht, verfehlt er den entscheidenden Schritt. Erst im Lassen der Lösung, im Erwachen aus dem Zustand der Erwachtheit heraus ereignet sich letztendliches Erwachen. In diesem radikalen, letzten Schritt, einem Sprung ins Nichts vergleichbar, geschieht ein Überschreiten von Wahrheit und Verblendung, von Sein und Nichts, von Leben und Sterben,

²³ Aus dem zweiten Lobgedicht zum siebten Bild, Kajitani 1974, zit. n. Döll 2005, 41.

²⁴ Tatsächlich endet hier der Erleuchtungspfad des Hinayana (der Arhat, der Verwirklichte, entschwindet, alles Wollen endgültig zurücklassend).

hinein in die unmittelbare Wirklichkeit (als den Ort, an dem Essenz und Form ineinander übergehen, wie in den Bildern 8–10 deutlich wird).

Mit dem siebten Bild ist die Suche abgeschlossen, die Beziehung von Selbst zum wahren Selbst wurde gefunden und entwickelt, bis die Beziehung immer enger wurde und das Selbstzerwürfnis nun schließlich gänzlich aufgehoben ist. Es ist aber immer noch die harmonische Einheit von zweien, in der sich der Hirte an der Einheit mit dem Ochsen erfreut. Mit dem folgenden achten Bild tritt eine radikale Wende ein, nach der nichts mehr ist wie zuvor.²⁵

5.4. *Leere – Das selbst-lose Selbst*

Im achten Bild (*Mensch und Ochse beide vergessen*) erlischt nicht nur der Ochse, sondern auch der Mensch, der zum wirklichen Selbst wurde; auch das Sein von Erleuchtung – all das erlischt in einer makellosen leeren Kreislinie. Duales fällt ab, jedes Aufgespaltensein in Verwirrung und Erleuchtung, Subjekt und Objekt, zwischen Selbst und Welt ist überwunden. Die Welt wird zu einer bruchlosen Einheit, einer einzigen Existenz, in der alles und nichts enthalten ist. Die Seienden, das Sein und das Nicht-Sein sind umfasst in einem absoluten Ganzen, das die buddhistische Terminologie als *Leere* und die Philosophie der Kyoto-Schule als das absolute *Nichts* bezeichnet.

Das absolute Nichts ist dabei ein Schlüsselbegriff, der einlädt, sich vom substantialisierenden Denken und der Selbstsubstantialisierung des Menschen zu befreien.²⁶ Das Nichts des Nihilismus, das meint, nichts von dem, was es gibt, könne dem in sich verschlossenen Ego Sinn verleihen, ist etwas gänzlich anderes als das buddhistische Nichts, das in einer entsubstantialisierenden Bewegung meint, nichts besteht in und für sich. In der doppelten Negation, dem Nichts des Nichts, wird selbst die Verneinung gelassen – es gibt ja niemand, der verneinen könnte. In diesem letzten, radikalen Sprung besteht der Schritt des achten Bildes. Kein Ochse mehr, kein Mensch, nicht mal deren Negation – alles entschwindet ins absolute Nichts. Am zeit- und raumlosen Ort des absoluten Nichts bewährt sich die Doppeldynamik des Grundes – Einatmen und Ausatmen, Sterben und Auferstehung, Vergehen und Werden – und

²⁵ Das subtile Ich-bin-ich der erleuchteten Situation gilt dem Zen-Buddhismus als subtiler religiöser Egoismus. „Der Mensch soll also, um zum Durchbruch zum wahren Selbst zu gelangen, [...] nun alle bis dahin erreichten religiösen Einsichten und Erfahrungen ganz lassen [...] und ein für alle Mal ins lautere Nichts ein-springen, d.h. „groß sterben“, wie es im Zen-Buddhismus heißt“ (Ueda 2016, 14f).

²⁶ Es ist ein paradoxer Begriff, da ein Nichts, das als solches zu bezeichnen wäre, wiederum eine Substantialisierung und ein dem Sein von etwas entgegenstehender Begriff wäre. Deshalb wird das Nichts oft in seiner eigenen Verneinung, als Nichts des Nichts, gebraucht, als das letzte Lassen von etwas. Sehr Ähnliches ist in Meister Eckharts negativer Theologie zu finden, in der ein letztes Etwas, Gott, überschritten wird hin zu einem „Gott vergessen, Gott lassen“; von der Vereinigung mit Gott weg und hin zum Nichts der Gottheit, das gleichzeitig Grund der Seele und Weltganzen ist (vgl. Ueda 2018, 118ff).

die Negation der Negation wird zu einem ganz grundlegenden Ja, das Leere und Vielfalt allen Seins gleichermaßen begrüßt (vgl. ebd., 15).

Das neunte Bild (*Zurückkehren zum Ursprung, zurückkehren zur Quelle*) zeigt einen blühenden Baum am Fluss, nichts weiter. Kein Hirte. Warum ein blühender Baum? Die Dinge, wie sie aus sich heraus sind, unschuldig, unbenannt.²⁷ Sein des Seienden. (Ein Prädikat wäre hier unangebracht, es gibt keine Trennung von Subjekt und Objekt). Es ist keine metaphorische Darstellung des inneren Zustandes des Menschen, sondern eine völlig neue Realität als Vergegenwärtigung des selbst-losen Selbst. Es ist die Auferstehung aus dem Nichts, die radikale Wendung von der absoluten Negation zum großen Ja. Da im „Stirb und werde“ des achten Bildes alle Subjekt-Objekt-Spaltung in den Grund des absoluten Nichts zurückfiel, so sind hier blühender Baum und Fluss einfach das Selbst, selbst-los in seinem So-Sein. „Das Blühen des Baumes, das Fließen des Wassers ist, so wie es sich ereignet, zugleich ein Spielen der selbstlosen Freiheit des Selbst. Die Natur, wie die Blumen blühen, wie der Fluss fließt, ist der *erste Auferstehungsleib*²⁸ des selbstlosen Selbst aus dem Nichts“ (Ueda 2016, 16).

Das achte und neunte Bild – das Nichts und das einfach Seiende – gehören, wie zwei Seiten einer Münze, zusammen. Sie sind weder zwei noch eins, sondern zeigen die beiden Ansichten einer ineinander stehenden²⁹ Doppelperspektive der gleichen grundlegenden Dynamik: den Grund als Leere und als Form. Von acht nach neun blickend zeigt sich das Sein als Ex-istenz, umgekehrt von neun nach acht blickend zeigt sich das allem Sein zugrunde liegende Nichts, sodass in umkehrbarer Doppelaussage der blühende Baum Nichts ist und das Nichts als Baum blüht. Die klassische buddhistische Formulierung lautet: „Das Formhafte ist die Leere, die Leere ist das Formhafte“, wobei die eine Richtung, das Formhafte als das Nichts zu durchschauen, als die „Große Erkenntnis“ bezeichnet wird, während die andere Richtung, in der das Nichts unmittelbar als das Formhafte konkretisiert wird, als „die große Sympathie“ bezeichnet wird (vgl. ebd., 18).

Im zehnten Bild (*In die Stadt eintreten und die Hände herabhängen lassen*) entfaltet sich das Selbst, im und aus dem absoluten Nichts vollkommen geöffnet, als ein Zwischen. Kein wahrnehmendes Ich mehr, keine Einheit von Selbst und Kosmos (als Einheit von Selbst und

²⁷ Im sino-japanischen Wort „shi-zen“ (= Natur) wird „Natur“ als „so sein, wie es von sich selbst her ist“, verstanden, was wiederum so viel wie Freiheit als auch Wahrheit bedeuten kann (vgl. Stenger 2015, 307f.).

²⁸ Der erste Auferstehungsleib zeigt sich als Form, als Seins-Wahrheit alles Seienden. Pulsend entfaltet sich die Leere des absoluten Nichts in die unendliche Vielfalt des Seienden – blüht blühend im Baum, fließt absichtslos im Fließen des Flusses – und entwirrt im gleichen Augenblick. Nishitani spricht in diesem Zusammenhang von der vibrierenden Existenz über leerem Grund (vgl. ders., 1986, 44).

²⁹ Die Formulierung „ineinander stehen“ ist ein für Ueda, der viele Texte auf Deutsch geschrieben hatte, charakteristischer Ausdruck für den doppelerspektivischen Charakter der Gleichzeitigkeit von Leere und Form (vgl. Ueda 2016, 18).

allem), sondern Raum seiend, in dem sich die Welt der Erscheinungen entfaltet, wirkt und spielt das wahre Selbst als selbstlose Dynamik des Zwischen, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt, als Spielraum, als „Spielinnenraum des Selbst“ (vgl. Ueda 2016, 18). Alles Heilige ist abgefallen, Wahrheit ist nicht irgendwo anders, sondern entfaltet sich in der Wirklichkeit alltäglichen Seins, in der menschlichen Begegnung, auf der Weltstraße.

Ausdrückliches Thema ist jetzt die zwischenmenschliche Begegnung, deren Intentionalität sich wieder aus der doppelerspektivischen Dynamik des achten und des zehnten Bildes erschließt: auf der Weltstraße wie im Nichts, im Nichts wie auf der Weltstraße. Wie es anderen geht, ist inneres Anliegen des Selbst in seiner Selbst-losigkeit. Das unermüdliche Bemühen um die anderen ist dabei ebenso ernsthaft engagiert wie – spielend im Nichts – ohne Anstrengung, wach und mühelos. Die charakteristische Doppelaussage des Zen, in der einerseits alles Trachten des Bodhisattvas der Rettung aller Wesen gilt und gleichzeitig die Erfahrung gemacht wird, dass die Welt immer schon vollkommen ist und es nichts zu retten gilt, ja es nicht mal Rettung selber gibt, ist nur scheinbar paradox. Auch hier geht es um eine Doppelperspektive, die von achten zum zehnten Bild hin die unermessliche Zahl der Wesen in ihren Verstrickungen sieht und umgekehrt, vom zehnten zum achten Bild hin, das immer schon vollkommene Spiel aus dem Grunde des Nichts. *Ich bin „Ich und Du“, „Ich und Du“, das bin ich, ist*, das ist die sich aus dem Grunde des Nichts entfaltende Erfahrung des selbst-losen Selbst. So ist die *communio* des gemeinsamen Lebens der *zweite Auferstehungsleib* des selbst-losen Selbst (vgl. ebd., 19).

Im Weg zurück auf die Landstraße des Lebens, zu seinen Märkten und Gasthäusern, im Alltäglichen bewährt sich das erwachte Selbst. Weisheit und Mitgefühl zeigen sich in der Begegnung mit anderen in einfachen Fragen, Fragen nach dem Namen, dem Befinden, nach dem Woher und Wohin. Die Menschen in ihrem aktuellen Sosein annehmend und die Reflexion anstoßend gibt der Erwachte dem Erwachen der anderen möglichen Raum. Immer geht es dabei darum, die verlorene Verbindung, das wahre Selbst anzusprechen. Wer bin ich wirklich, wohin will ich tatsächlich? Andere fangen an, „nach dem Ochsen zu suchen“. Der Kreis schließt sich vom zehnten zum ersten Bild hin, die Suche beginnt für einen anderen. Die Begegnung aus dem offenen Zwischen des Erwachten lässt jenes wahre Selbst im anderen anklingen, das bei jenem anderen, immer schon da, vergessen ist. Das Selbst spricht sich selbst an aus dem einen zum anderen.

6. Modi der Leere

Die Begriffe Leere und absolutes Nichts sind synonym verwendbar und bezeichnen reine Potenzialität ohne jede Form. Nach dem „Sterben der Form“, dem Schock der Erfahrung, dass alle Erscheinung nur vorübergehend zusammengesetzte Einheiten sind und „Etwas“ und „Eigenes“ keinen Bestand haben, erwächst aus dem Sichaufgeben ein Aufgehen und Entfalten als reine Potenzialität des Seins, Nichts und Alles verschmelzen. Leere und absolutes Nichts zeigen sich im erfahrenden Durchgang als zutiefst positive Begriffe des lebendigsten, ursprünglichsten Seins.

In den Bildern 8, 9 und 10 geschieht keine sich steigernde Entwicklung mehr; es sind drei Erscheinungsformen des selbst-losen, aus der Nichtung des Grundes auferstandenen Selbst, in denen das Selbe, sich wandelnd auf je eigene Weise, vollkommen präsent ist: als das absolute Nichts, als das Einfache der Natur und als das Doppelselbst der Kommunikation. Diese drei Aspekte bilden quasi eine Drei-ein-heit, die aber niemals dinghaft da ist, sondern aus sich heraus und der Situation entsprechend west und etwa als blühender Baum blüht, in der Begegnung mit einem anderen diese Begegnung aus dem Raum des eigenen Selbst geschehen lässt oder frei ins Nichts entwerdend „weht.“ Der freie, spielerische Wechsel ist der einer Bewegung, die keine Identität in sich selbst hat, sondern, in einer ek-statischen Bewegung einen Kreis der Ex-istenz von Nichts-Natur-Mensch zeichnend, sich im Vermögen dieser Bewegung zeigt, ohne sich durch die zeichnende Bewegung fixieren zu lassen (vgl. ebd., 21). Die Bewegung des selbst-losen Selbst gleicht einem „Wehen“, gänzlich befreit von den Fesseln des Ich-bin-ich. In dieser „wehenden Bewegung“ zeigt sich die „Würde des Windes“, unter der im zenbuddhistischen Denken Japans die gänzlich individuelle Würde des erwachten, von den samsarischen Verstrickungen befreiten Selbst verstanden wird, die mühelos im Wechsel ihrer Aspekte aus der Leere des Nichts „weht“. Im freien, „wehenden“ Wechsel der Erscheinungsformen artikuliert sich die „Trinität des wahren Selbst.“

Im achten Bild entschwindet alles Formhafte; das letzte Anhaften an eine subtile Idee einer aus sich heraus bestehenden Existenz löst sich gänzlich auf und das formfreie Selbst zeigt sich als Formlosigkeit schlechthin, als reine Potenzialität der Leere in der Darstellung des leeren Kreises.³⁰ Nun „kreist sich der Kreis“, es bewegt sich „das Nichts als entsubstantialisierende Dynamik zum Nicht des Nichts“; das Selbst erhebt sich aus dem Nichts als jetzt selbst-loses

³⁰ Der Kreis ist die einzige Konstante in der Serie der zehn Ochsenbilder und illustriert damit das freie Spiel der Entstehung in Abhängigkeit über dem Grunde der formlosen Leere.

Selbst, zu einem aus tiefstem Seinsgrund kommenden Ja. Das grundlegende Ja des selbst-losen Selbst gilt dem Sein an sich – deshalb zeigt sich dieses im neunten Bild als Sein der Natur, als Leben per se. Das ist „des Menschen Selbst-losigkeit als solche.“ Erst dann, im zehnten Bild, zeigt sich das selbst-lose Selbst als weiser Alter in der Begegnung, der „wegen der Selbst-losigkeit das ‚Zwischen‘ des Ich-Du zu seinem ek-sistenten [sic] Innenraum macht“ (vgl. ebd., 22)“.³¹

Das wahre bzw. das selbst-lose Selbst erweist sich als die bewusst gewordene Verbindung der Existenz mit dem formlosen Urgrund der Leere. In einem dynamischen Zug zurück öffnet sich die Leere durch das selbst-lose Selbst dem Zwischen der Begegnung. Mit einem grundlegenden Ja zum Seienden ist sie allen Existenzen als je individuellen, in sich aber substanzlosen Erscheinungsformen der Leere völlig offen und fördert mit dem Blick auf dieses im Sein Verbundensein das Bewusstwerden der Verbindung zum Grund bei den anderen.

7. Die große Sympathie

Die Perspektive vom achten zum neunten Bild, aus dem Nichts der Leere hin zur Form der Erscheinungen und dem damit verbundenen, grundlegenden Ja zu allem Seienden, wird als die große Sympathie bezeichnet. Dieses sich aus dem Grund des Seins liebend der Existenz zuwendende Ja, in dem sich Transzendenz und Immanenz durchdringen, ist grundlegender Wesenszug des Mahayana-Buddhismus. Diese die Erleuchtung transzendierende (Gott lassende) Bewegung, der Umschlag der Bewegung vom Hin zum uranfänglichsten Wesensgrund wieder zurück in eine *vita activa* hat in Meister Eckhart eine prominente Entsprechung in der westlichen Philosophie. Ueda hat sich deshalb immer wieder auch mit der Philosophie Meister Eckharts beschäftigt und weist Gemeinsamkeiten und Unterschiede anhand einer Deutung der Legende von Maria und Martha durch Eckhart nach.³² Dem soll, weil sich darin bei aller Ähnlichkeit der zentrale Unterschied von westlichem und östlichem Denken herauskristallisiert, kurz nachgegangen werden:

Drei Grundgedanken sind es, schreibt Ueda, die das Existenzdenken Meister Eckharts durchdringen: Das ist einmal der Gedanke von der Rückkehr des Menschen zu seinem

³¹ Der Alte auf der Landstraße des Lebens erscheint dabei als ein im Alltag vollkommen handlungsfähiges Selbst, allerdings auf dem Un-Grund des achten Bildes: „Ins Nichts entschwindend, wieder zu sich kommend, vibriert es über leerem Nichts.“ (Nishitani 2001, 44, zit. n. Döll, 2005, 58: Das Originalzitat in NKCS 10, 6 lautet: „Unsere Existenz ist eine Existenz, die zusammen mit der Nicht-Existenz wird; ununterbrochen vergeht sie, ununterbrochen holt sie sich in ihre Existenz zurück, sie zittert über dem nihilum [...]).“

³² „Meister Eckhart und Zen“, in Ueda, Shizuteru. *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. S. 171–192, Verlag Karl Alber 2016, Freiburg/München.

uranfänglichen Wesensgrund. Weiters der Gedanke von der Eigenschafts- und Formlosigkeit, wie es der radikalen Transzendenz und Nicht-Gegenständlichkeit des Grundes entspricht.³³ Die Rückkehr in die „Lauterkeit des Grundes“ findet auf dem Weg der Verneinung, des „Lassens“ und der „Abgeschiedenheit“ statt. Und aus dem Durchbrechen in die Wüste der Gottheit ereignet sich schließlich – das ist der dritte Gedanke – ein ursprünglichstes, lebendigstes Leben aus eben diesem Urgrund. Diese drei Grundgedanken finden sich ebenso im Zen-Buddhismus; für beide liegt das wahre Menschsein im dynamischen Zug zurück zum Urgrund und – im „Gott lassen“ – wieder aus diesem heraus in eine *vita activa*, im offenen, tätigen Sein mit den Menschen (vgl. ebd., 175).

Eckhart überwindet das Jenseitige der Religion seiner Zeit, indem die Seele, die der vollkommenen *unio* teilhaftig geworden war, sich von der Vollkommenheit Gottes ab- und dem Nichts der Gottheit und damit der Weltwirklichkeit zuwendet. Die *vita activa* Eckharts schöpft den göttlichen Gott lassend ursprünglichstes Leben aus der Formlosigkeit des lauterer Grundes.

In der Bewegung über das Ziel hinaus und durch das Ziel hindurch zurück „auf die Weltstraße“ ähnelt das Denken Eckharts der in den Ochsenbildern dargestellten Dynamik.³⁴ Auf die fundamentale Negation des vorläufigen, scheinbaren wahren Selbst (bei Eckhart die „Gottesgeburt in der Seele“, im Zen als Erleuchtung oder „kensho“) folgt die Umkehr der Richtung, aus der die Transzendenzbewegung ihren Anfang nahm, als eine existentielle Konkretion des Jenseitigen. Bei Eckhart und im Zen vollziehen sich Negations- und Positionsbewegung pulsierend ineinander in fortwährender Dynamik, „die beiden Pole der Zusammengehörigkeit von Nichts und Hier-Jetzt-Gegenwärtigkeit bedingen und durchwirken sich“ (Döll 2005, 66).

Der zentrale, und nicht anders mögliche, Unterschied besteht darin, dass Eckhart ein Denken der Substanz nicht überschreiten konnte. „Im Substanzdenken gilt unbedingt der unantastbare, unwandelbare Grundsatz, dass Gott ist“ (Ueda 2018, 181). Im Sinne einer negativen Theologie wird „das Nichts“ bei Eckhart zum Inbegriff für die Lauterkeit des göttlichen Wesens und damit

³³ Eckhart überschreitet den Gedanken der *Unio Mystica* bei weitem, wenn er vom „Durchbrechen zum Nichts der Gottheit“ spricht. Ganz ähnlich wie die Radikalität des Zen sich im Übergang vom siebenten zum achten Bild in der Ablehnung jedweder in irgendeiner Form heiligen Identität zeigt, will bei Eckhart die Seele „in den einfältigen Grund Gottes, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugten, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist“ (vgl. Ueda 2016, 176).

³⁴ In der Legende von Maria und Martha ist es Maria, die zu Füßen Jesu sitzt, während Martha „umherging und dem lieben Christus diente.“ In der von Ueda analysierten Deutung Eckharts musste Maria noch in die „Schule und leben lernen“, während Martha aus der Vereinigung mit Gott von Gott weggehen konnte hin zur Welt- und Lebenswirklichkeit. Im Hindurch zum Nichts der Gottheit und im Zurück zum alltäglichen Dienst am Wir sieht Ueda ein Zusammengehen der *vita contemplativa* und der *vita activa* auf dem für Eckhart charakteristischen Weg (vgl. Ueda 2016, 187f.).

eine andere Bezeichnung für das Eine. Im Zen aber ist das Nichts Ausdruck der entsubstantialisierenden Bewegung und entspricht dem sich im zehnten Bild zeigenden mahayana-buddhistischen Beziehungsdenken. So liegt das Nichts jenseits des Einen (oder als Ermöglichungsgrund vor diesem), so wie die Null (vgl. ebd.).

8. Begegnung aus dem Zwischen

Was liegt im Grunde des Begegnens von Menschen, wo liegt der Grund seiner Möglichkeiten? Aus welchem Wesensgrund heraus „begegnet Begegnung“? Diese Fragen Nishitanis in seinem Essay über die Begegnung der zwei Zen-Meister werden nun verständlicher.

Das Wesen der alltäglichen Begegnung zeigt sich nach dem Durchbruch ins Nichts des selbstlosen Selbst verwandelt. Der in seinem verkapselten Selbst gefangene Unwissende trifft in der Begegnung auf etwas, das nicht er selbst ist. Begegnung ereignet sich hier von einem Standpunkt aus und der Bruch zwischen dem Selbst und dem Anderen erscheint als unüberwindlicher Abgrund: der Andere als Fremder, als Widerspruch zum eigenen Selbst, als Spiegelung der eigenen Verslossenheit ist getrennt durch eine – aus der Sicht des selbstlosen Selbst – willkürlich gezogene Grenze, die das verblendete Selbst unwissend definiert. Das wirklich Andere bleibt dabei zumeist verborgen; das Selbst begegnet in Samsara meist sich selbst in tausenderlei Spiegelungen. Die Substantialisierung des eigenen Seins wie auch das der anderen ist Ausdruck der Unwissenheit; die Ab- und Ausgrenzung erst erfordert dann die Berufung auf ein vermittelndes Drittes und zwingt zur Theoriebildung, um die verlorene Absolutheit von Freiheit und Gleichheit ausgleichend einzufordern.

Indem aber die trügerische Illusion eines ichhaften Standpunktes erkannt und verlassen wird, kann erstmals Begegnung mit dem Anderen als Anderem möglich werden. In der Öffnung des Selbst für die Verbindung zur Leere des Nicht-Selbst entsteht jener Raum, in dem der Andere als wahrhaft Anderer erlebbar wird. „Die Öffnung, die das Erwachen in das vorläufige Selbst schlägt, ist der Ort der wahren Begegnung, in dem das Nicht-Selbst sich konkretisiert im Selbst und im Anderen“ (Döll 2005, 54).

„Das erwachte Selbst weitet sich auf unweigerlich natürliche Weise so aus, dass es den Anderen umfängt; das Befinden des Anderen wird so zum eigenen, das Selbst unmittelbar betreffenden Bestandteil. Das Selbst ist zuvorderst der Zwischenraum zwischen dem Ich und dem Du“ (ebd., 56). Im Zwischen, wie es im zehnten Bild Thema wird, kann es keine Absicht mehr geben; nur dasjenige Tun ist wahr und wirklich, das sich seiner selbst, seines wirkenden Subjekts und

seines gewirkten Gegenstandes nicht mehr bewusst ist. Jedwedes Wollen würde die unendliche Offenheit des Nichts und damit das freie Spiel des eigenen Selbst wie auch die Natur des Anderen einschränken. In der Begegnung mit dem Anderen gibt es keine Handlung mehr, noch weniger einen Handelnden; tatsächlich ereignet sich ein Geschehen, ein freies Spiel. Als unmittelbare Wirklichkeit ist absichtsloses Spiel ebenso unbekümmert heiter wie auch zutiefst ernsthaft.

Aus einem solchen offenen Zwischen entfaltet sich die Begegnung der beiden Zen-Meister.

Die Frage nach dem Namen, schreibt Nishitani, wird als der Versuch gesehen, den anderen zu vereinnahmen, zu besitzen (vgl. ders. 1990, 265). Der gefragte Zen-Meister aber lässt den Frager gleichsam durch sich selbst hindurchgreifen – da ist niemand – und antwortet mit dem Namen des Fragenden. Niemand meint: keine Substanz, kein in sich verschlossenes Selbst, nichts, was man greifen oder besitzen könnte. Daraufhin nennen beide ihre Namen, als Benennungen ihrer jeweiligen Ex-istenzen, die beide radikal frei und einzigartig und doch völlig gleich aus dem formlosen Grund des absoluten Nichts in Erscheinung treten. In der Welt des bedingten Entstehens in Abhängigkeit sehen sich zwei Verwirklichte als jeweils andere in die Augen, am Grunde der Leere aber blickt sich das Sein in seiner unermesslichen Potenzialität selbst ins Antlitz. Das ist der Wesensgrund, den Nishitani meint, wenn er schreibt, es gehe darum, „den Grund der Begegnung bis ins letzte zu ergründen und den darin verborgenen Schrecken sowie das unendlich Schöne zu enthüllen“ (ebd., 259). Im Lachen der beiden Zen-Meister aber zeigt sich das mühelos-Spielerische des erwachten, selbst-losen Selbst, die „Würde des Windes“.

9. Zusammenfassung

Nishitanis Deutung des Koans von der Begegnung zweier Zen-Meister zeigt sehr schön, worin das Wesen philosophischen Denkens im Zen-Buddhismus liegt: die Substantialisierung von Erscheinungen, die Idee also, Dinge hätten ein eigenständiges, ihnen innewohnendes Sein, ist dem Denken des Zen fremd; mehr noch, das für Realhalten vorübergehender Ex-istenzen, der eigenen wie auch anderer, wird als das Grundübel, die Ursache aller Verblendung gehalten. Die beiden Meister vollführen eine kurze, ebenso ernste wie amüsierte Charade, in der sie deutlich machen, wie blitzartig der Glaube an ein in sich geschlossenes Dasein zu Angriff und Verteidigung, zu Kampf und Rechtfertigung führt. Im Überschreiten der Grenzen, die ein Ich zu Fixierung seiner scheinbaren Individualität setzt, hin ins Intersubjektive des gemeinsamen Grundes, wird die Verbindung zum eigentlichen Sein, zum wahren Selbst, wiederhergestellt.

Worin das „wahre Selbst“ besteht und wie es zu finden ist, wird in Uedas Deutung der Bilderfolge vom Ochsen und dem Hirten deutlich. Die Verwirklichung von *śūnyatā*, dem wahren, d.h. dem selbst-losen Selbst, meint ein Bewusstwerden des Zwischen von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt.

Im japanischen Kulturraum entfaltet sich ein *Zwischen* auf verschieden tiefen Ebenen.³⁵ Die Offenheit des Zwischen ist ein kulturspezifisches Merkmal, das sich sprachlich ausdrückt, indem erst in den jeweiligen Kontextualisierungen Bedeutungen zugeschrieben werden, die nicht per se jemandem oder etwas zukommen. (Im Zentrum steht jeweils das Geschehen, ob als Spiel, Kochen, Arbeit usw., und erst durch die Teilhabe an diesem Geschehen kommt der einzelnen Akteurin ihre Rolle zu.) Ein Denken des Zwischen ist also sedimentierte Vorbedingtheit japanischen Denkens. In der Architektur erlauben Schiebetüren eine je nach Situation erforderliche Verschiebung von innen und außen und damit eine Variationsmöglichkeit in der Gestaltung eines Zwischenbereiches, in dem der bewusste Umgang mit den jeweiligen erforderlichen Verhältnissen von Mensch und Natur und auch von Mensch und Mensch vollziehbar ist. Kampfsportarten, Bogenschießen, Teezeremonie oder Kalligrafie finden ihr Ziel jeweils im „Es-geschehen-Lassen“, im Zurücktreten des handelnden Subjekts hinter ein „Es-tun-Lassen“.³⁶ Oft beispielhaft beschrieben ist die japanische Form des Grußes, wobei sich beide Seiten tief (ins Nichts hinein) verbeugen, um sich

³⁵ Im Japanischen bedeutet der Topos „Mensch“ (jap.: „nin-gen“ oder auch „hito“) eigentlich „Zwischen Mensch und Mensch“ oder auch „Existenz als Zwischensein“ (vgl. Stenger 2015, 309).

³⁶ Vgl. auch Stenger 2006, 416ff.

aufrichtig und sich als jeweilige Existenz zeigend dem Begegnen allen Raum zu lassen, den die Offenheit des Zwischen will.³⁷

Tiefer gelegen als alltägliche Kulturmerkmale, in denen ein Denken des Zwischen Gestalt wird, öffnet sich ein Zwischen immer mehr in das die Grundidee der Meontologie der Kyoto-Schule stiftende absolute Nichts, in die Leere als ursprünglichster und gegenwärtigster Seinsgrund. In der zunehmenden Realisierung der Verbindung (der bewusstwerdenden Klammer, *śūnyatā*) zwischen 1 und 0, im selbst-losen Selbst schlussendlich, wird der im ostasiatischen Denken bereits angelegte Raum des Zwischen zur bewusst gewordenen Offenheit.

Wenn die Wahrnehmung, nicht mehr getrübt durch aus Unwissenheit geschaffenen Wirbelbewegungen des Geistes, „rein und völlig objektiv wird, bleibt das Bewusstsein still und regungslos.“ Dann kann das Bewusstsein die beiden unterschiedlichen Wirklichkeiten, das sehend gewahrende Vermögen in uns wie auch das Gesehene, die Welt der Erscheinungen, in „ihrer existentiellen Reinheit widerspiegeln“. So kommentiert Deshpande die Sutren IV 22, 23 des Yoga Sutra, in denen das gleiche Phänomen, ein den ganzen Raum umfassendes Bewusstsein, beschrieben wird (vgl. Bäumer 2010, 184).³⁸

In der Auseinandersetzung mit dem Denken des Zen darf nicht übersehen werden, dass dieses ursprünglich Ausdruck von Erfahrung ist und sich die Grundlagen der hier beschriebenen Erkenntnisse erst in einem viele Jahre dauernden Weg der übenden Praxis entwickeln. Es ist nur eingeschränkt als Philosophie diskutierbar, sehr wohl aber über den Nachvollzug der Grunderfahrungen, auf denen es beruht, erfahrbare. Darin – im Angebot eines empirisch nachvollziehbaren Weges der Erkenntnis – unterscheidet sich buddhistische Philosophie grundsätzlich von der westlichen.

Die Entfaltung einer auf der meditativen Erfahrung beruhenden Hermeneutik ist charakteristisch für den Zen-Buddhismus und verleiht ihm gelegentlich – völlig zu Unrecht – ein scheinbar mystisches Gepräge. Neben dem unschätzbaren Verdienst der Kyoto-Schule, die Grundlagen buddhistischen Denkens dem Westen in dessen Begrifflichkeiten zugänglich zu

³⁷ Vgl. Stenger 2006, 429 („Statt sich in der Begegnung unmittelbar an den Begegnenden zu wenden, versenkt sich jeder der beiden Partner zunächst einmal selbst-los ins Nichts der ungründigen Grundlosigkeit des Zwischen, um erst dann, von der Tiefe des Nichts aufstehend, auferstehend, sich in das Ich-Du des Einander-gegenüber einzulassen“), ebenso Ueda 2016, 34ff. und Waldenfels 1993, 55f.

³⁸ „Wenn das Bewusstsein sowohl den ‚Sehenden‘ wie das ‚Gesehene‘ widerspiegelt, wird es allumfassend“ (YS IV, 23).

machen, ist ein solcher Zugang auch im Nachvollzug der historischen Wurzeln des Zen-Buddhismus, die in Philosophie und meditativer Tradition Indiens liegen, möglich.

III. Wurzeln buddhistischen Denkens – Sāṃkhya und Yoga

Der Buddhismus ist im sechsten vorchristlichen Jahrhundert in Indien entstanden. Der Name leitet sich aus einem uralten und im folgenden Kapitel näher ausgeführten Begriff, der *buddhi*, ab. *Buddhi* ist, kurz gesagt, der Raum menschlicher Intelligenz, die – in Resonanz mit dem Raum alles Seienden, der kosmischen Intelligenz (*mahat*) tretend – das Ziel des begrenzten menschlichen Seins gleichzeitig erfüllt und transzendiert, wie die Geschichte des zum Buddha erwachten Siddhartha Gautama zeigt.³⁹

Die Grundgedanken kommen in den vier edlen Wahrheiten und dem achtfachen Pfad zum Ausdruck, die Grundwahrheiten und theoretischen Grundlagen buddhistischen Denkens werden gebildet vom zwölffachen Kausalnexus, dem Entstehen in Abhängigkeit, die daraus folgende Substanzlosigkeit des Selbst und aller Dinge, die fünf Skandhas, Karma, Samsara und die drei Geistesgifte (vgl. Döll 2005, 30f.). Die theoretische Präzision dieser Grundlagen ist charakteristisch für die indische Philosophie jener Zeit und enthält bzw. übernimmt zentrale Elemente der atheistisch-dialektischen Sāṃkhya-Philosophie, um die es im folgenden Kapitel gehen wird (vgl. Skuban 2014, 24ff, Mall 2015, 49ff).

Indisches Denken geht immer schon von der Vorstellung aus, dass der Mensch als Mikrokosmos im Makrokosmos eingebettet ist und so eine Einheit mit dem Sein, mit der gesamten belebten und unbelebten Natur bildet. Anders als das Denken des Abendlandes, das eine Verbundenheit des Menschen mit einem göttlichen Urgrund sah, geht es dem indischen Denken um eine allem Geschehen zugrundeliegende Wesensgleichheit. Das schließt die Idee einer menschlichen Sonderstellung ebenso aus wie die gedankliche Trennung von Schöpfer und Geschöpf, Energie und Materie, Vernunft und Trieb. Im indischen (wie ganz grundsätzlich im asiatischen) Denken werden scheinbare Gegensätze als komplementäre Pole gesehen, die einander bedingend nebeneinander bestehen können (vgl. Mall 2015, 287 ff.).

Schöpfung entfaltet sich, Form werdend, aus reiner Potenzialität; Bewusstsein, Energie und Materie bilden ein Kontinuum, in dem sich die Metamorphose von Entstehen, Bestehen und Vergehen im ewig währenden Kreislauf wiederholt. Je nachdem, ob der Mensch das Werden

³⁹ *Buddhi*, von der Wortwurzel ‚*budh*‘ (wahrnehmen, erwachen). Der Begriff ist auf den Seiten 43f und 59f dieser Arbeit näher ausgeführt.

oder das Vergängliche wahrnimmt, neigt er dazu, die Welt zu bejahen oder ihr entsagen zu wollen, um anderswo Beständigkeit zu suchen. Eine solche Sichtweise führt zu Konzeptionen philosophischer Modelle, die ein soteriologisches Ziel haben. Alle philosophischen Schulen Indiens, auch die materialistischen und atheistischen, haben ein solches. Karma, Dharma und Befreiung sind dabei überall zentrale Begriffe.⁴⁰

Philosophisches Denken dient in der indischen Philosophie nie dem Erkenntnisgewinn per se, sondern soll dazu hinführen, Wege zur Herbeiführung eines Bewusstseinswandels zu öffnen. Der Wahrnehmung bzw. der Veränderung der Wahrnehmung als Tor zur befreienden Erkenntnis kommt dabei eine Schlüsselrolle zu.⁴¹ Diese liegt in den meisten philosophischen Schulen darin, uns von den Verblendungen freizumachen, die uns an die Welt binden und dadurch Leid verursachen. Als Menschen sind wir *in* der Welt, aber nicht unbedingt *von* der Welt. In der Realisierung der „Menschlichkeit des Menschen“, der wahren Freiheit *in* der Welt, liegt *kaivalya*, die Freiheit des Yogis (vgl. Bäumer 2010, 186ff., Mall 2015, 290).

Dem Denken der indischen Philosophie ist eine psychologische Anthropologie zu eigen. Sie geht, hält Mall fest, „von einem unaufhörlichen Bewusstseinsstrom aus, in dem die Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinandergreifen“ (ders., 2015, 293). In diesem Strom befindlich wird der Mensch von selbstverursachten mentalen Kräften und Tendenzen (*samskāra*) gelenkt und bestimmt. In der Überwindung dieser Kräfte liegt die Möglichkeit von Integration, Heilung und Befreiung. Der Bewusstseinsstrom hat indischer Erfahrung zufolge vier verschiedene Schwingungszustände bzw. Modi, den Wachzustand, den Traum, den Tiefschlaf und einen überbewussten Zustand (*turiya*), in dem das individuelle Bewusstsein in der fried- und freudvollen Weite reinen Bewusstseins aufgeht (vgl. Mall 2015, 293f.). Der Weg zum „Erwachen in die Freiheit“ ist scheinbar paradox: der natürliche Wachzustand, in dem die Sinne im Außen der Welt Subjekt und Objekt unterscheidend erfahren

⁴⁰ Allen Systemen der indischen Philosophie gemeinsam sind folgende grundlegende Vorstellungen:

Karma, das Gesetz von Ursache und Wirkung. *Samsara* als der Kreislauf der Wiedergeburten. Ursache dafür ist Unwissenheit (*Avidya*). Erlösung (*Moksha* und *Kaivalya* im Hinduismus, *Nirwana* im Buddhismus) besteht im Zur-Ruhe-Kommen karmischer Verstrickungen durch die Befreiung von Unwissenheit. *Dharma* bezeichnet kosmologische Gesetzmäßigkeiten wie auch das Wissen darum, wie die Dinge wirklich sind.

Es gibt sechs orthodoxe Systeme oder Darshanas (Sichtweisen) der klassischen indischen Philosophie, die die Autorität der Veden anerkennen. Diese sind:

- | | |
|--|--|
| a. Nyaya, die Schule der Logik und Erkenntnistheorie, | b. Vaisheshika, eine naturphilosophische Lehre |
| c. Samkhya, eine dualistische Erlösungsphilosophie, | d. Yoga, ein praktischer Erlösungsweg |
| e. Purva Mimamsa, Ritualistik und Erkenntnisphilosophie, | f. Vedanta, die monistische Erlösungsphilosophie |

Insbesondere Samkhya, Yoga und Vedanta sind philosophische Systeme gnostischer und soteriologischer Natur (vgl. Mall/Soni 2009, 89ff.).

⁴¹ Diese am Erreichen praktischer Erfahrung orientierten Disziplinen sind – vor dem Hintergrund der jeweiligen psychologischen und metaphysischen Lehren – die Yoga-Wege der philosophischen Schulen (vgl. ebd., 289).

(und sich damit identifizieren), gilt dem Yogi als „deep sleep of ignorance“, während der Zustand des Erwachens, *turiya*, dem hochenergetischen Seinszustand des Tiefschlafes ähnelt. In beiden „Schwingungsmodi“ ist das Bewusstsein frei von der Spaltung in erfahrendes Subjekt und erfahrene Welt und ruht im Erfahren selbst; im *turiya* wird sich das erfahrende Bewusstsein dessen als „undivided consciousness“ gewahr.⁴²

„Man kann sagen, dass Yoga vier Dinge in einem sind: eine Haltung, eine Theorie, ein Weg und das Ziel. In dieser Hinsicht besitzt Yoga einige Parallelen mit der Psychoanalyse. Die Yoga-Disziplin kann den Menschen helfen, das Wesentliche vom Unwesentlichen und Oberflächlichen zu unterscheiden. Eines der bleibenden Verdienste des Yoga ist die Entwicklungen einer spirituellen Psychologie, die geistig-seelische Funktionen beschreibt und Wege aufweist, *samādhi* zu erreichen“ (Mall/Soni 2009, 87).

Die Sāṃkhya-Philosophie skizziert mit dem Entwurf einer Emanation des Seins einen theoretischen Rahmen, innerhalb dessen sich das pragmatisch praxisorientierte Yoga Sutra des Patanjali gleichsam in entgegengesetzter Richtung bewegt, indem es „den Heimweg“ des in Unwissenheit verlorenen Individuums zurück zum Ursprung zeichnet. So gleicht das Sāṃkhya einer Landkarte, die Ausgangsort und Weg des Yogis verständlich macht. Daher werden im folgenden Kapitel die grundlegenden Gedanken des Sāṃkhya-Systems nachgezeichnet, wobei der Schwerpunkt auf der Darstellung des „menschlichen Geistes (*antaḥkaraṇa*)“, wie er hier verstanden wird, liegt. Dies wird der Schlüssel zu einem tieferen Verständnis von *citta*, dem zentralen Begriff von Patañjali, im darauffolgenden Kapitel sein.

⁴² Die Unterscheidung dieser vier Zustände des Bewusstseins ist grundlegend im indisch-asiatischen Denken; der uns vertraute und allein real scheinende Wachzustand gilt dabei als jener, in dem wir am weitesten von unserem Wesenskern entfernt sind. Die meist übliche Kategorisierung erfolgt in die Modi von physisch/grobstofflich, psychisch/subtil, kausal und nondual. Die auf der bewussten Erfahrung dieser Zustände beruhende phänomenologische Begrifflichkeit der Yoga-Wege kennt spezifische Entwicklungsstufen und ihnen entsprechende Erfahrungsmerkmale auf diesem Weg.

IV. Sāṃkhya

Die Entstehung der Sāṃkhya-Philosophie wird im 6. Jhdt. v. Chr., etwa zur Zeit Buddhas, angenommen und dem Seher Kapila zugeschrieben. Das originale Sutra-Werk wurde, wie in dieser Zeit üblich, mündlich überliefert und ist nicht erhalten. Grundlage heutiger Beschäftigung mit dem System ist die Sāṃkhya-Kārikā, eine Sammlung von 72 Merkstrophen aus dem 5. Jhdt. n. Chr. von Īśvarakṛṣṇa (vgl. Mall/Soni 2009, 11). Zentrale Ideen aus dem Sāṃkhya finden sich auch in der Bhagavadgītā und den Upanischaden, insbes. in der Shvetashvatara-Upanischad. Die enge Verbindung von Sāṃkhya und Yoga besteht seit jeher, wobei das Sāṃkhya⁴³ den philosophisch-theoretischen Hintergrund für den auf die Praxis fokussierten Weg des Yoga von Patañjali bildet.

Die Sāṃkhya-Kārikā ist wie alle großen Schriften holographisch lesbar – in einzelnen Sutren lässt sich das ganze Bild, das sie zeichnet, erkennen und dieses ist auf mehreren Ebenen gleichzeitig lesbar: Als Genesis entwirft sie eine in sich stringente Ontologie, als psychologisches Modell des Menschen bietet sie ein klares Verständnis für überaus komplexe Sachverhalte und als Philosophie der Befreiung ist sie knapp und in sich schlüssig.⁴⁴

1. Übersicht

Die Sāṃkhya-Philosophie gehört zu den ältesten philosophischen Schulen Indiens. Sie vertritt einen dualistischen metaphysischen Ansatz, der seine Ontologie aus dem Wechselspiel zweier Urprinzipien entwickelt. Das sind

- *puruṣa*, das geistige Prinzip (Bewusstsein, passiv sehend) und
- *prakṛti*, das materielle Prinzip (Urmaterie, Natur; aktiv schöpferisch, unbewusst).

Kern der Sāṃkhya-Philosophie ist Evolution und Involution der *prakṛti*, wobei der *puruṣa* die Schöpfung (inaktiv, nur durch seine Präsenz) anstößt. Als verursachendes Prinzip, dem die Wirkung bereits immanent ist, gilt *prakṛti*.⁴⁵ Diese hat ihr Sein in zwei Modi: als reine

⁴³ Sāṃkhya: wörtlich Zahl, Aufzählung, später: methodische Erschließung, Unterscheidung (vgl. Garbe 1917, 10)

⁴⁴ Eine Mehrdimensionalität, die sich auch im Wort Sāṃkhya selbst wiederfindet: mit kurzem *a* gesprochen bedeutet es *Aufzählung* und erinnert an die Elemente der Schöpfung und den Aufbau des Kosmos, während es mit langem *a* gesprochen (Sāṃkhya) *absolutes Wissen* oder *vollkommene Erkenntnis* bedeutet (vgl. Skuban 2014, 23).

⁴⁵ Die Anwesenheit des *puruṣa*, so sagt das Sāṃkhya, bringt die drei Gunas aus dem Gleichgewicht, womit das Schöpfungsgeschehen seinen Lauf nimmt. Das bedeutet, dass dem sehenden Prinzip ein Wille zur Erkenntnis innewohnen muss und *prakṛti* in der Bereitschaft, sich diesem Willen hinzugeben, schöpferisch tätig wird um die Mittel zur erkennenden Erfahrung bereitzustellen (vgl. SK 65).

Potenzialität und als die konkrete Schöpfung (Leere und Form). Einmal angestoßen, gliedert sich *prakṛti* in 24 Prinzipien (*tattvas*) auf und bildet damit die Matrix der Evolution. *Prakṛti* (*pra*, vorher + *kr*, machen), die kosmische Urmaterie, ist formloser und alles durchdringender Grund und Möglichkeitsbedingung alles phänomenal Seienden. Im nicht entfalteten Zustand (*mulaprakṛti*, Wurzel der Urmaterie) ist sie unendliche Potenzialität (*avyakta*), die sich manifestierend entfaltet (*vyakta*). Ihr immanent sind drei Eigenschaften (*guṇas*), aus denen, einmal angestoßen, das Werden der Schöpfung geschieht. Diese sind: *tamas* (Dunkelheit, Trägheit und Chaos), *rajas* (Bewegung und Energie) und *sattva* (Helligkeit, Harmonie, Freude).

Der Urmaterie entspringt *mahat*, die kosmische Intelligenz, und daraus *ahamkāra*, das Individuationsprinzip. *Ahamkāra* wiederum ist Ursprung von *manas*, dem Denkvermögen. Aus diesem erwachsen zehn Sinnesorgane, die fünf Erkenntnisvermögen und fünf Tatvermögen umfassen. Den Sinnesorganen entspringen je fünf feinstoffliche und fünf grobstoffliche Elemente. Das sind 24, mit dem *puruṣa* 25 *tattvas*.

Puruṣa als das geistig-erkennende Prinzip wohnt dem Sein der Schöpfung als Potenz der Erkenntnis inne, während *prakṛti* die schöpferisch-realisierende Energie in allem physischen und psychischem Erscheinen ist. Der Mensch in seinem leiblichen Dasein trägt beide Prinzipien in sich, seine wahre Identität liegt aber im sehenden Prinzip *cit*. Seine Verwirrung entsteht daraus, dass er sich fälschlicherweise mit dem Gesehenen, mit *prakṛti* und seinem psychophysischen Sein identifiziert, mit *citta*. Als zeitlos-geistiges Prinzip hat er sich im Schöpfungsgeschehen verloren und dabei sein Wesen, das er zu erkennen suchte, vergessen. Es klingt wie ein kosmischer Scherz – das nach Erkenntnis strebende sehende Prinzip hält sich für das Gesehene. Der soteriologische Ansatz von Sāṃkhya-Yoga liegt darin, das Bewusstsein von der irrigen Identifikation mit Aspekten der *prakṛti* zu lösen, die beiden Urprinzipien zu unterscheiden und den in *citta* verstrickten Anteil von *cit* wieder mit dem *puruṣa/cit* zu vereinen.⁴⁶ Das formuliert die Sāṃkhya Kārikā in Vers 1 so: „Das wirksamste Mittel [gegen die drei Arten des Leides] ist die Entwicklung unterscheidenden Gewahrseins [*viveka-khyāti*] im Blick auf das Manifeste (*vyakta*), das Nicht-Manifeste (*avyakta*) und das absolut Erkennende (*jna/puruṣa*)“.

⁴⁶ Quellen: Garbe 1919, 9ff., und „Sāṃkhya“, Wikipedia-Eintrag (letzter Zugriff 1.2.2019). Im System der Vedānta wäre dies die Wiedervereinigung des individuellen Atman mit dem kosmischen Brahman.

„Die Weltanschauung, die in den Sāṃkhya-Schriften zum Ausdruck kommt, sind konsequenter Pessimismus“, schreibt Garbe (ders., 1917, 11). Alle Arten von Schmerz – Alter, Krankheit, Tod, Vergänglichkeit – werden „dem wunderlichen Schematismus des Systems entsprechend“ aufgezählt und enden in dem Schluss, dass ausschließlich „die richtige Erkenntnis des Entfalteten, des Unentfalteten und des Erkenners [sic]“ die Kraft hat den Menschen zu befreien. Die unterscheidende und erlösende Erkenntnis (*viveka-khyāti*) besteht also darin, dass zwischen der aus der Urmaterie hervorgegangenen Welt und der Seele, dem wahren Selbst, „absolute Verschiedenheit“ besteht. „Wenn infolge dieser Unterscheidung der Schmerz bis auf den letzten Rest zu Ende ist, hat man das Ziel erreicht; durch nichts anderes“ (vgl. ebd., 18).

Die Kritik von Richard Garbe mag stellvertretend für seine Zeit wie auch für eine westliche Perspektive stehen. Wie der Buddhismus die vier edlen Wahrheiten an den Anfang stellt, um dann mit dem achtfachen Pfad eine befreiende Lösung anzubieten, beginnt auch die Sāṃkhya-Kārikā mit dem Hinweis auf die Endlichkeit von Heilserwartungen, die sich auf irdische Objekte stützen. Schmerz (*duhkha*) ist das Ergebnis der darauffolgenden Enttäuschung.⁴⁷ *Duhkha* ist ein Begriff aus dem Sanskrit, der mit Leid oder Schmerz übersetzt wird und der wörtlich „negativer Raum“ oder einfach „Enge“ bedeutet. Die Botschaft ist, richtig verstanden, also durchaus eine frohe – aus der schmerzhaften Enge scheinbaren Glücks (vgl. SK 1, 2) hin zur befreienden Weite wirklichen Seins (vgl. SK 37, 44, 55).

2. Die beiden Urprinzipien

Die beiden ewigen Urprinzipien *puruṣa* und *prakṛti* sind transzendenter Ausgangspunkt der Ontologie des Sāṃkhya. Als dualistisches System kennt Sāṃkhya kein göttliches Wesen, aus dem die beiden ursprünglichsten Prinzipien hervorgegangen wären.

Puruṣa, das sehende Prinzip, ist im Sāṃkhya die Ur-Seele, der metaphysische Weltgeist, das unveränderliche, reine Bewusstsein. Sein Wesen ist es zu schauen, zu erkennen, die Entfaltung des Seins zu betrachten. Da unabhängig von den Prinzipien der Natur, kann er alles erkennen. Als „Licht der Erkenntnis“ ist er das die Schöpfung *durchlichtende* Prinzip. Als ewig transzendentes Prinzip ist er doch der Seele immanent, weil die kosmische Intelligenz,

⁴⁷ Die Philosophie des Sāṃkhya gilt als „Muttersystem“ des Yoga wie auch des Buddhismus. Zentrale Elemente des Buddhismus gehen auf Sāṃkhya zurück, wie insbesondere auch das dharmachakra seinen Ursprung im bhavachakra hat (vgl. Skuban 2014, 18f.)

mahat/buddhi, den Seher in das werdende Naturgeschehen verstrickt.⁴⁸ So ist *puruṣa* auf transzendenter Ebene Urprinzip, ewiges Selbst und in der Schöpfung Geistmonade, die in der Besinnung auf ihr wahres Wesen die Schöpfung transzendierend nach Hause findet.⁴⁹

Puruṣa stößt, der Sāṃkhya-Philosophie zufolge, durch seine bloße Gegenwart die Schöpfung an. Demzufolge ist *puruṣa* Erkenntniswunsch, Wille und Ermöglichungsbedingung zugleich. Als bloß gewahrender Zeuge ist er der „instrumentelle Grund“, in dem sich das Werden *prakṛti* entfaltet.

Dem männlich-geistigen, bewussten, individuellen Prinzip der unendlich vielen Geistmonaden steht das schaffend-gebärende Prinzip der *prakṛti*, der Natur und der Welt der Phänomene gegenüber.

Prakṛti, der schöpferische Gegenpol zu *puruṣa*, zeigt sich in zwei verschiedenen Modi: Als *avyakta-prakṛti* bzw. *mulaprakṛti* ist sie reine Potenzialität, aus der sich die Schöpfung ergießt; Urmeer, Primärmaterie, primordiales Feld. Als *vyakta-prakṛti* zeigt sich *prakṛti* im Gewand der unzähligen Dinge, in den Manifestationen des Seins, zusammengesetzt und den Schleier der Maya bildend.

Das reine Potenzial (*avyakta*) und die konkrete Schöpfung (*vyakta*) sind im System des Sāṃkhya zwei Erscheinungsformen nur eines Prinzips. Ursache und Wirkung sind daher im Denken des Sāṃkhya nicht voneinander verschieden⁵⁰, sondern alle nur mögliche Wirkung – *vyakta-prakṛti* – trägt die Ursache in Gestalt der schöpferischen Potenz von *avyakta-prakṛti* bereits in sich. In anderen Worten: Die Schöpfung folgt nicht kausal auf das Urmeer der reinen Potenzialität, sondern emergiert Gestalt werdend als diese, tanzt den Tanz der Erscheinungen und kehrt in die „Leere“ von *avyakta* zurück.

3. Die drei Gunas

Die Potenzialität der *mulaprakṛti* besteht aus drei Konstituenten, den *guṇas* (*guṇa*: „Faden, Strang“), die – ins Stoffliche emergierend – die Schöpfung hervorbringen, welche nun – als

⁴⁸ „Wie ein Spiegel, auf dem sich Staub angesetzt hat, keine klaren Bilder mehr reflektieren kann, so verliert auch der Seher, obgleich er selbst rein bleibt, seine Leuchtkraft, wenn die Intelligenz getrübt ist“ (Iyengar 2010, 52).

⁴⁹ Etymologisch mit dem Wort „Mensch“ verwandt, wird dem Begriff in den Upanishaden die Bedeutung „der in einer Festung (in einem Körper) wohnt“ zugeschrieben „Im Sāṃkhya und Yoga gibt es mehrere *puruṣa*, die alle als Geistprinzip gleichartig und unveränderlich sind. In Anlehnung an Leibniz könnte man sie auch als Geistmonaden betrachten“ (Mall/Soni 2009, 70)

⁵⁰ Diese interessante gedankliche Konstruktion (die das „Henne-Ei-Dilemma“ verhindert) ist ein herausragendes Kennzeichen der Sāṃkhya-Philosophie. Sie geht von der Präexistenz der Wirkung in der Ursache aus. SK 9 formuliert das so: „Die Wirkung existiert in ihrer Ursache (*satkarya*), denn: Aus nichts kann nicht etwas entstehen. / Wirkungen benötigen adäquate materielle Ursachen. / Nicht alle Wirkungen können aus allen Ursachen entstehen. / Eine bewirkende Ursache kann nur das bewirken, für das sie wirksam ist. / Die Wirkung ist in ihrer Essenz eins mit der Ursache“ (vgl. Skuban 2014, 245).

vyakta-prakṛti – bildlich gesprochen aus drei Wirkkräften geflochten ist. Die drei *guṇas* sind *pra-kasha*, das Lichthafte, *kr-ya*, die Aktivität, und *sthi-ti*, die Stabilität: *pra-kr-ti*. Drei grundlegende, nichtstoffliche Kräfte⁵¹ sind – in wechselnden Zusammensetzungen – nötig, um eine unendliche Zahl von Erscheinungen hervorzubringen, ebenso wie auch drei Grundfarben ausreichen, um alle nur erdenklichen Farbkombinationen zu kreieren. Die daraus resultierende Idee einer *energetischen Grundstruktur* der Welt ist charakteristisch für die Sāṃkhya-Philosophie und bildet als „feinstoffliche Anatomie“ Ausgangspunkt des weiteren Evolutionsprozesses.

„Die *guṇas* sind ihrer Natur nach entweder angenehm, unangenehm oder neutral. Ihre Aufgabe ist es, Licht auf die Dinge zu bringen, sie zu aktivieren oder zu hemmen. Abwechselnd dominieren, unterstützen, aktivieren und interagieren sie. *Sattva* ist leicht und erhellend. *Rajas* ist anregend und beweglich. *Tamas* ist träge und verhüllend. Wie die Teile einer Lampe wirken sie für einen bestimmten Zweck zusammen“, beschreibt die Sāṃkhya Kārikā in Vers 12–13 die drei Konstituenten.

Mit diesen drei Wirkkräften korrelieren Grundempfindungen (*Glück, Schmerz und Indifferenz*) wie auch Haltungen, die wir den Erscheinungen gegenüber einnehmen können: *Anziehung, Ablehnung oder Gleichgültigkeit*. Diese drei Haltungen bilden noch vor der subatomaren Ebene von Proton (positiv), Elektron (negativ) und Neutron ein kosmisches Wirkprinzip, von dem das Leben ebenso bestimmt ist wie von Raum und Zeit (vgl. Skuban 2014, 74f.).

4. Die Entfaltung der Schöpfung

Auf transzendenter Ebene das sehend-lichtende Prinzip, immerwährend in sich ruhend, eröffnet der Wunsch des *puruṣa* nach Erkenntnis der reinen Potenzialität der *mulaprakṛti* Raum und Zeit, worin sie sich, entströmend Form werdend, entfaltet.

Die Formwerdung der Schöpfung beginnt mit *mahat*, stofflicher Urgrund des Kosmos und kosmische Intelligenz gleichermaßen. Der Wunsch der Schöpfung, sich selbst begreifen zu wollen, lässt *ahaṃkāra*, das Individuationsprinzip, entstehen, woraus sich individuelle, sich begreifen wollende Intelligenzen, *buddhi*, entwickeln. *Puruṣa* als transzendentes Prinzip wird in der Verbindung mit der kosmischen Intelligenz (*mahat*) der Schöpfung immanent und

⁵¹ Die *guṇas* werden in der Literatur oft als Qualitäten oder Eigenschaften beschrieben, wogegen sich Garbe explizit verwehrt. „Die *guṇas* sind keine Qualitäten, weil sie die Urmaterie bilden“, schreibt Garbe. Er verwirft auch die Bezeichnung Substanzen und arbeitet mit dem Begriff Konstituenten (vgl. ders., 1917, 76ff.).

spaltet sich in Verbindung mit *buddhi/ahaṁkāra* in unendlich viele Geistmonaden auf, die als ins Werden tretende Natur (*buddhi/ahaṁkāra*), als Seelenfunken das lichtende Prinzip des *puruṣa* in sich tragen.

Wie und wann sich das sehende Prinzip mit *prakṛti* scheinbar vermischt, wird in der Sāṁkhya Kārikā offengelassen, aber offensichtlich findet der das ganze kosmische Geschehen entfesselnde Wunsch nach Selbsterfahrung erste Gestalt in der individualisierend-aufgliedernden Bewegung der *puruṣas*, die ihre Entsprechung in der sich selber greifenden Bewegung des *ahaṁkāra* durch *buddhi* hat.⁵²

Es entstehen in der Folge aus dem Wechselspiel der drei *guṇas* als Erstes der kosmische Klang und daraus das Element Raum. Aus Klang und Raum entsteht ein universelles Fühlen, dem das Windelement entspringt. Sich verfestigend entsteht das Element Feuer und das Prinzip der Sichtbarkeit. Daraus wiederum entsteht das Wasserelement (Geschmack) und in weiterer Verdichtung das Erdelement (Geruch). Die den Elementen entsprechenden Eigenschaften sind tamasischer Natur, die zugehörigen sinnlichen Fähigkeiten (hören, sehen usw.) sind Ergebnis des leidenschaftlichen Wollens von *rajas*. Das ganze kosmische Sein entfaltet sich in die Elemente Klang/Raum, Wind/Fühlen, Feuer/Sehen, Wasser/Schmecken und Erde/Riechen, um sich ausdifferenzierend zu erfahren. Das Denken, *manas*, kommt (als elftes *tattva*) als denkend-fühlende Schnittstelle hinzu, um das Erleben koordinierend zu erfahren. Die Erkenntnisfähigkeit findet in der manifesten Welt ihr Instrumentarium in den Sinnesorganen.

Die Emanation der 25 *tattvas* des Sāṁkhya im Überblick:

- *puruṣa*, reines Bewusstsein, das Sehende
- *avyakta prakṛti*, reine Potenzialität, aus der die folgenden 23 *tattvas* von *vyakta prakṛti*, der sich manifestierenden Welt, hervorgehen
- *buddhi, ahaṁkāra* und *manas*, die zusammen *antaḥkaraṇa* (oder *citta*), das innere Organ, bilden
- *jñanendriyas*, die fünf Wahrnehmungsfähigkeiten (hören, fühlen, sehen, schmecken, riechen)
- *karmendriyas*, die fünf Aktionsfähigkeiten (sprechen, greifen, gehen, fortpflanzen, ausscheiden)

⁵² In den Vishnu Puranas findet dieses Geschehen auf folgende Weise Ausdruck: Der träumende Vishnu richtet seinen Blick auf *mulaprakṛti*, die reine Potenzialität, und lässt daraus Brahman, die kosmische Weite, entstehen. Der Blick des Vishnu lässt die Urmaterie sich ausrichten, wohnt ihr als Schöpfungswille inne und durchströmt alles Sein in immerwährender Präsenz. Brahman, Kosmos und kosmische Intelligenz in einem, ist erstaunt darüber zu sein. Der Lotosgeborene taucht daraufhin in den Urgrund, aus dem der Lotos erwachsen ist, um „einen ganzen Tag Brahman“ nach den Gründen seines Entstehens zu suchen (vgl. ebd., 2018, 12ff.) Diese bezaubernde Passage aus den Vishnu Puranas, die auch im weiteren Schöpfungsgeschehen (*guṇas, tattvas* usw.) mit der Sāṁkhya-Philosophie übereinstimmen, verdeutlicht sehr schön das Werden einer ersten Urindividualität durch die Verbindung von *mahat* und *ahaṁkāra*.

- *tanmatras*, die fünf feinstofflichen Elemente (Geruch, Geschmack, Sichtbarkeit, Fühle, Klang)
- *mahabhutas*, die fünf grobstofflichen Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther/Raum, die materielle Welt)⁵³

5. Antaḥkaraṇa – der menschliche Geist

Ausdruck und Vermögen des individuellen, menschlichen Geistes ist im Denken der Sāṃkhya Kārikā *antaḥkaraṇa* (inneres Organ, individueller Geist), bestehend aus *manas*, *ahaṃkāra* und *buddhi*; im Yoga Sutra Synonym für *citta*. Die Sāṃkhya Kārikā beschreibt, wie das menschliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen sich im Zusammenspiel von *antaḥkaraṇa* mit den *jñanendriyas* und *karmendriyas*, den Wahrnehmungsfähigkeiten und Aktionsfähigkeiten im Umfeld der weltwerdenden fein- und grobstofflichen Elemente, bildet. In ihrem Zusammenspiel entsteht erst die Illusion einer getrennten, in *antaḥkaraṇa* beheimateten Identität. Ein Verständnis ihrer Aufgaben und Funktionsweisen eröffnet ein tieferes Verständnis für den im Yoga Sutra verwendeten Begriff *citta*, die Gründe für die Gefangenschaft in *asmitā* (falsche Ich-Zentrierung) und *avidyā* (Unwissenheit) und den achthgliedrigen Pfad des Yoga Sutra. Daher werden *manas*, *ahaṃkāra* und *buddhi* (wie insbesondere in SK 24, 27,29, 30,33 beschrieben) im Folgenden kurz vorgestellt.

5.1. *Manas*, die „äußere Ebene des Geistes“

Manas, etymologisch verwandt mit „Mensch“, meint die Summe der uns zu Menschen machenden Eigenschaften – Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Handeln – und steht für das menschliche Erkenntnisvermögen, das Denkprinzip und den Verstand. Denken und Fühlen sind in der indischen Anthropologie keine getrennten Prinzipien und *manas* daher eine Funktion des gesamten psychosomatischen Seins.

Manas bereitet die Sinnesdaten der fünf Sinne zu einem Bild der Welt auf, interpretiert sie und handelt entsprechend. Als mentales Konstrukt bildet *manas* den koordinativen Monitor der Wahrnehmung, ist Leit- und Schnittstelle der Welterfahrung. Die grobstofflichen Organe der Wahrnehmung (Augen, Ohren, Haut, Zunge, Nase) bilden die äußere, grobstoffliche Seite des Wahrnehmungsprozesses, während die von *manas* koordinierte innere Seite von den fünf *jñanendriyas*, den fünf Wahrnehmungsfähigkeiten, gebildet wird. Die Tätigkeit von *manas*

⁵³ Quelle: Skuban 2014, 175; Palm 2016, 251.

geschieht im Wesentlichen unbewusst, weshalb *manas* im indischen Denken auch als sechster Sinn bezeichnet wird.

Manas kommt von der Sanskrit-Wurzel *man* und bedeutet denken, meinen, glauben, sich vorstellen, vermuten. Also nicht wirkliches Wissen. Verlässliches Wissen (*pramāṇa*) gründet entweder auf unmittelbarer Anschauung, auf logischem Schließen oder auf gültigem Zeugnis, stellt SK 4 klar. *Manas* hat die Sinnesdaten der Welt, das eigene psychophysische Sein in allen Stimmungslagen und sich selbst zum Objekt. Das ergibt eine Unmenge selbstgeschaffenes, falsches Wissen, *avidyā*.⁵⁴ Zweifel, Unentschlossenheit und Fehleinschätzungen können zu obsessiver Beschäftigung von *manas* mit sich selbst führen, von neurotischer Überspanntheit bis hin zu psychotischen Endlosschleifen. Die *manas*-Automatik, gleich ob es sich um habitualisierte Reaktionsmuster, um ein Gefangensein in sich selber oder einfach nur um Fehleinschätzungen handelt, kann nur mit einsetzender Bewusstheit unterbrochen werden. Die Bewusstheit reinen Gewahrens allein ist in der Lage, Automatismen zu unterbrechen, und ermöglicht die Beteiligung einer anderen, höheren Ebene unseres individuellen Geistes: *buddhi* (vgl. Skuban 2014, 104).

5.2. *Ahaṃkāra*, der „Ich-Macher“

Ahaṃkāra ist jene psychische Instanz, die jeder Erfahrung ein Possessivpronomen beifügt. Jede Wahrnehmung, jeder Gedanke, jedes Gefühl und jedes Ding – alles wird von *ahaṃkāra* in Besitz genommen und der eigenen Identität hinzugefügt oder abgelehnt. *Aham* bedeutet „Ich bin“ und *kara* kommt von *kr*, *tun*, *machen*. *Ahaṃkāra* ist also wörtlich der *Ich-Macher*. Seine Aufgabe, formuliert die Kārikā, ist simpel: „*Ahaṃkāra*, das Ego, ist das Prinzip der Selbstbehauptung.“ (SK 24).⁵⁵ *Ahaṃkāra* ist der Lebenswille schlechthin, jene Kraft, die als einzelner Modus ins Werden tritt.

⁵⁴ *Manas*, der innere Sinn, bildet die meist unbewusst arbeitende Schnittstelle zur Umwelt. Wahrnehmung und Reaktion findet hier statt, indem die jeweils fünf Fähigkeiten des Wahrnehmens und Handels koordiniert sind. Außerdem ist *manas* der Monitor der inneren Welt, auf dem innere Bilder, Gefühle, Erinnerungen und Gedanken wahrgenommen werden. Jede Wahrnehmung, gleich ob im Außen oder im Inneren, setzt automatisch ablaufende Prozesse auf instinktiver oder reflektorischer Ebene in Gang. Es ist der Ort des „einfachen Denkens“, das adäquat und hilfreich sein kann aber auch unpassend, zwanghaft und schädlich. Emotionen und Instinkte sind unmittelbar mit diesen Denk- und Wahrnehmungsprozessen gekoppelt und wirken auf somatischer Ebene. Auch für die Umsetzung von Entscheidungen ist *manas* verantwortlich: entweder reflexhaft eigenständig oder aufgrund von habitualisiertem Verhalten oder aber auch freier – dann ist eine höhere Ebene unseres inneren Organs, nämlich *buddhi*, im Spiel.

⁵⁵ „Von hier aus (heißt es in Sutra 24 weiter) verläuft die Entwicklung in zwei Strängen: Zum einen entwickelt sich daraus die Gruppe der Elf, zum anderen die fünf feinstofflichen Elemente (*tanmatras*).“ Die Gruppe der Elf sind *manas*, die fünf *jnanendriyas* und die fünf *karmendriyas*. Die fünf *tanmatras* sind: Klang, Berührung, Form, Geschmack, Geruch.

Ahaṃkāra ist ein zwiespältiges Prinzip, denn es muss spalten, trennen. Was sich abtrennt, um sich Grenzen bildend zu erfahren, erzeugt ein Innen (angenehm, zugehörig) und ein Außen (unangenehm, nicht zugehörig). Ein gesundes Ego ist entscheidend für eine gesunde menschliche Entwicklung; ein ozeanisches Schwimmen in Erfahrung ohne die Fähigkeit, sich abzugrenzen, zu wählen und zu integrieren, entspräche der Definition von Psychose. Ich-entwicklung ist ein Prozess zunehmender Integration, der – wenn er gelingt – von einer egozentrischen Stufe über eine soziozentrische hin zu einer weltzentrischen Perspektive führt (vgl. Loevinger 1976). Eine solche Entwicklung geschieht, wenn sich *ahaṃkāra*, der Ebene der *buddhi* öffnend, zunehmend für die eigenen Bedürfnisse übersteigende Inhalte interessiert und Denken und Handeln, sich am *dharma* orientierend, in den Dienst von *puruṣa* und *buddhi* stellen (genau das meint das Wort Yoga). Solange sich *ahaṃkāra*, dieses „Sich-in-den-Dienst-Stellen“ verweigernd, für den Herrn hält, ist er unwissentlich Schöpfer des eigenen Leides. Patañjali bezeichnet die Herrschaft des *ahaṃkāra* als *asmitā*, das aus Unwissenheit (*avidyā*) resultierende zweite *kleśa*, in dem sich das Ego mit den Objekten seiner Wahrnehmung identifiziert und sich so letztlich als vom Sein und der Welt getrennt erfährt. Alles Leid entsteht dem Yoga Sutra zufolge aus den fünf *kleśas*: aus *avidyā*, der Unwissenheit, entsteht *asmitā*, die falsche Ich-Zentrierung, daraus folgen *rāga* und *dveṣa*, das Wollen und Nichtwollen, und aus diesen falschen Identifizierungen folgt der Versuch der Machterhaltung des *ahaṃkāra* in Form von *abhiniveśā*, dem Festhaltenwollen am Leben.

5.3. *Buddhi*

Buddhi bedeutet im Sanskrit Intelligenz und stammt von der Wurzel ‚*budh*‘, was wahrnehmen oder erwachen bedeutet.⁵⁶ *Buddhi* ist der lichterfüllte Aspekt unseres Bewusstseins, der fähig ist, die wahre Natur der Dinge zu erkennen. Wenn die *buddhi* eines Menschen vollständig entwickelt ist und sich dem eigenen Ursprung, *puruṣa*, zuwendet, wird er zum Buddha (zum Wachwahrnehmenden), einem Erwachten. Die wichtigste Aufgabe der Intelligenz, schreibt Frawley, ist die „Unterscheidung zwischen wahr und wirklich und unwahr und unwirklich“ (ders., 2017, 95f.). Je nachdem, ob wir sie nach innen oder nach außen richten, wirkt sie als Intellekt (der nach außen gerichtet mit den Sinnen arbeitet) oder als „wahre Intelligenz“, die nach innen gerichtet die sinnliche Erscheinung der Dinge durchdringt.

Als individuelle Entsprechung zu *mahat*, der kosmischen Intelligenz, ist *buddhi* am ehesten beschreibbar als *Raum individueller Intelligenz*, als *lux buddhi*, deren Klärung sich das Yoga

⁵⁶ *budh*: wissen, verstehen, erwecken oder erwachen (vgl. Skuban 2014, 113).

Sutra widmet. Im System der Sāṃkhya Kārikā steht *buddhi* als drittes Prinzip neben *manas* und *ahaṃkāra* und birgt die Möglichkeit einer klaren, wachen Bewusstheit im Denken, Wahrnehmen und Handeln. Intentionalität und überlegte Entscheidungskompetenz ist ein Vermögen der *buddhi*. Schläft *buddhi*, so regiert *manas* gemeinsam mit den Impulsen von *ahaṃkāra*, was einem unbewussten, in sinnlichen Reiz-Reaktionsmustern gefangenen Leben entspricht.⁵⁷

Den Unterschied zwischen schlafender und wacher *buddhi* (Bewusstheit) erklärt Krishna dem Arjuna im zweiten Gesang der Bhagavadgītā so:

„Wenn du andauernd an Sinnesobjekte denkst, stellt sich Anhaftung ein.

Anhaftung erzeugt Begierde, das gierige Verlangen nach Besitz, das zu Zorn entbrennt.

Zorn trübt das Urteilsvermögen; du kannst nicht mehr aus vergangenen Fehlern lernen.

Verloren ist die Fähigkeit, zu wählen zwischen dem, was weise ist, und dem, was unklug ist, und dein Leben ist völlige Verschwendung.

Aber wenn du dich inmitten der Sinneswelt bewegst, gleichermaßen frei von Anhaftung und Abneigung, stellt sich der Friede ein, in dem alle Sorgen enden, sodass du in der Weisheit des Selbst lebst.“ (Easwaran 2012,107).

Krishna spricht hier von einer „*sattvischen buddhi*“, einer Achtsamkeit, die sich in den Dienst des *dharma* stellt. Das tut eine höhere, wache Intelligenz nicht zwangsläufig. „*Buddhi*, die Intelligenz und Willenskraft, ist jene mentale Instanz, die versteht und Entscheidungen trifft. Dominiert in *buddhi* die *sattvische* Natur, so führt dies zu einem Verhalten, das in Einklang mit den Gesetzen des Kosmos steht (*dharma*), ferner zu spiritueller Erkenntnis (*jnana*), zu Losgelöstheit (*viraga*) und Willenskraft (*aishvarya*). Dominieren hingegen die *tamasischen* Eigenschaften, so führt dies zum Gegenteil“, heißt es in Vers 23 der Sāṃkhya Kārikā (Skuban 2014, 249).⁵⁸

Wie nun die intentionale Färbung von *buddhi* aussieht, ob sie eher *sattvisch* (hell, friedvoll) oder *tamasisch* (dunkel, machthungrig) ist, liegt sowohl an der eigenen bewussten Ausrichtung wie auch an karmisch vererbten Faktoren. Die mentalen Dispositionen (*bhavas*), sagt die

⁵⁷ Anders als im Yoga Sutra steht in der Sāṃkhya Kārikā, die einen Weg des Wissens statt einem Weg der Praxis beschreibt, *jnana* als die befreiende Weisheit im Mittelpunkt. Deshalb wird hier, wie auch in der zitierten Passage aus der Bhagavadgītā, der lenkende Aspekt von *buddhi* als die auf das Wesentliche gerichtete Vernunft ins Zentrum der Betrachtung gestellt. Vgl. auch Kapitel zu *buddhi* und *citta* im folgenden Abschnitt (Zentrale Begriffe, S. 59).

⁵⁸ Skuban übersetzt die essentielle Eigenschaft der *buddhi* mit Intelligenz und Willenskraft. Das setzt bereits Bewusstsein voraus. Andere Texte wie auch die folgende Übersetzung betonen ein grundlegendes Strebevermögen: „Buddhi, which is the same as mahat, is effort. Dharma, knowledge, indifference, power are endowed with the quality of *sattvic buddhi*. The form consisting of *tamasic buddhi* is the opposite of *sattvic buddhi*.“ (Sāṃkhya Karika of Īśvarakṛṣṇa. Translated by Michael Douglas Neely, letzter Zugriff am 06.06.2019).

Sāṃkhya Kārikā, haben ihren Sitz in *buddhi* und können natürlich oder erworben sein (vgl. SK 43, ebd., 256).

5.4. *Citta*

Citta, ein zentraler Begriff in der indischen Philosophie, wird im Yoga Sutra als Synonym für das innere Organ (*manas*, *ahaṃkāra*, *buddhi*) gebraucht und nicht näher definiert. In der Sāṃkhya Kārikā kommt der Begriff nicht vor, was nicht bedeutet, dass er nicht implizit mitgedacht ist. Vom Begriff her Gesehenes bedeutend, steht *citta* am ehesten für Erinnerungen (bewusste wie unbewusste wie auch kollektives Unbewusstes, das als Gen und Meme weitergegeben wird) und daraus resultierende Prädispositionen. Konzepte – individuelle, kollektive, kulturelle – gehen aus *citta* hervor. Im Yoga Sutra besteht die grundlegende Unwissenheit (*avidyā*) in der Identifikation mit *citta*. Der *Linga*, der die Inkarnation überdauernde Mental- und Kausalkörper, trägt die in *citta* eingeschriebenen *kleśas* (leidvollen Spannungen) und *saṃskāras* (unterbewusste Eindrücke).

5.5. *Antaḥkaraṇa* und das Gesehene Feld

Der soteriologische Schlüssel der Sāṃkhya-Philosophie liegt in der Erkenntnis, dass sich der Mensch fälschlicherweise mit seinem psychophysischen Sein (*citta*) identifiziert.⁵⁹ Im 13. Gesang der Bhagavadgītā mit dem Titel „Das Feld und der Kenner des Feldes“ findet sich eine kurze und sehr prägnante Darstellung der Philosophie des Sāṃkhya und dieser zentralen Idee. Dort spricht Krishna:

„Der Körper wird als Feld [*kshetra/citta*] bezeichnet, Arjuna; der, der ihn kennt, wird als der Kenner des Feldes [*kshetrajñā/puruṣa*] bezeichnet. Das ist das Wissen derer, die wissen. Ich bin der Kenner des Feldes in jedermann, Arjuna. Das Wissen vom Feld und seinem Kenner ist wahres Wissen.

Das Feld, Arjuna, besteht aus Folgendem: den fünf Bereichen der Sinneswahrnehmung; den fünf Elementen; den fünf Sinnesorganen und den fünf Handlungsorganen, den drei Komponenten des Geistes: *manas*, *buddhi* und *ahaṃkāra*; und die undifferenzierte Energie, aus der sich diese allesamt herausbildeten. Auf diesem Feld zeigen sich Verlangen und Abneigung, Lust und Schmerz, der Körper, Intelligenz und Wille“ (Bhagavadgītā 13, 1–2, 5–6)⁶⁰

⁵⁹ Vgl. dazu SK 2; YS I,4; II,28; IV 23, 24.

⁶⁰ Und über *puruṣa* heißt es weiter: „Er wohnt in allem, in jeder Hand und jedem Fuß und Kopf, in jedem Mund und Auge und Ohr im Universum. Seinerseits ohne Sinne, scheint er durch das Funktionieren der Sinne hindurch. Gänzlich unabhängig, stützt

Alle Prinzipien (*tattvas*) des Sāṃkhya sind hier in wenigen Worten zusammengefasst. *Prakṛti* wird hier das Feld (*kshetra*) genannt, *puruṣa* derjenige, der es sieht und erfährt – der Kenner des Feldes (*kshetrajñā*). Das Feld umfasst alles Geschaffene (*vyakta prakṛti*), womit der menschliche Geist (*manas*, *ahaṃkāra*, *buddhi* und *citta*), der Körper und die ganze äußere Welt gemeint sind. Im Yoga Sutra wird das vereinfacht als *citta* (das Gesehene) bzw. *draṣṭā* bezeichnet. *Puruṣa*, reines Bewusstsein, ist das sehende Prinzip, für den sich das Spiel der *prakṛti* entfaltet (vgl. Skuban 2014, 174).

Puruṣa	Prakṛti – das Gesehene	
	Antahkarana – innerer Sinn Individueller Geist	
	Ahaṃkāra	Buddhi
	Manas	Citta
	Objekte Die physische Welt 	

Puruṣa, der Kenner des Feldes, und das Feld, prakṛti

6. Das Bhavachakra

Das *bhavachakra*, das Verhältnis von *buddhi* und den *bhavas*, bildet das psychologische Herzstück der *sāṃkhya darśana*.

Sāṃkhya ist (wie auch Yoga) eine Wissenschaft, die den Geist zum Gegenstand hat. Folgerichtig befasst sich Sāṃkhya phänomenologisch mit den möglichen Zuständen des Bewusstseins. Sind die Sinne und das niedere, die Interaktionen mit der Umwelt organisierende Denken von *manas* mit dem Treiben der Welt beschäftigt und identifizieren wir uns

und erhält es alle Dinge. Jenseits der *guṇas*, genießt es deren Spiel.“ (13–14) „Puruṣa, in prakṛti ruhend, sieht das Spiel der aus prakṛti entstandenen *guṇas* als Zeuge mit an. Aber Anhaftung an die *guṇas* führt dazu, dass ein Mensch zum Guten oder Bösen geboren wird. Im Innern des Körpers wird der oberste *puruṣa* der Zeuge genannt, der Billigende, Erhalter, Genießer, der allwaltende Herr, das höchste Selbst.“ (21–22) (Easwaran 2012, 228ff.).

ausschließlich mit dem diese erfahrenden Körper, so sind wir, wie alle hinduistischen und buddhistischen Schriften erklären, aufs Rad des Lebens geflochten. Die Quelle aller Phänomene des Lebens ist die ins Werden tretende Potenzialität der *prakṛti*, die sich als Rad, als ein sich ewig drehendes Wiederholen zeigt – so die bildhafte Darstellung –, bis wir erkennen, dass unser wahres Sein in der Mitte des Rades als jenes sich selbst lichtende Gewahren liegt, das *prakṛti* anblickend diese sich entfalten lässt.

Acht grundlegende Bewusstseinszustände, die als Speichen ins Bild vom Rad des Lebens (*bhavachakra*) gesetzt sind, unterscheidet das Sāṃkhya, acht *bhavas*.⁶¹ Diese sind, wenn die sattvische Natur überwiegt, *viraga* (Losgelöstheit), *dharma* (kosmische Ordnung), *aishvarya* (Willenskraft) und *jnana* (Weisheit, Erkenntnis). Diese vier sattvischen *bhavas* bilden die aufsteigende Seite des Rades. Die absteigende, tamasische Seite besteht aus den entgegengesetzten Bewusstseinszuständen *rāga* (Anhaften, Begehren), *adharma* (der kosmischen Vernunft widersprechend), *anaishvarya* (Schwäche, mangelnde Willenskraft) und *ajnana* (Unwissenheit). Angetrieben wird das Rad von *rajas*, dem dritten *guṇa*, dem Prinzip von Wandel und Veränderung.

Das Sāṃkhya – und viel mehr noch Yoga als Weg der Praxis – zielt auf eine Schulung des Geistes ab, weil nur *jnana*, die befreiende Erkenntnis, Lösung und Erlösung vom grundlegendsten aller *kleśas*, von *avidyā* (der Unwissenheit), ermöglicht. Nur im sattvisch geklärten Geist, in *citta-vṛtti-nirodha*, in der klaren und spiegelgleichen *buddhi* kann sich *puruṣa* in höchstem Erkennen gewahren.

Das Weg scheint simpel und wird im Yoga Sutra so beschrieben: Zu Beginn steht die Erkenntnis der leidbringenden Unwissenheit und die Entscheidung, die leidbringende Identifikation mit dem Gesehenen (*saṃyoga*) zu lösen (*viyoga*), um sich auf die befreiende Suche nach dem innewohnenden wahren Selbst (*puruṣa*) zu machen und in der Verbindung mit ihm (*yoga*) die wahre (selbst-lose) Identität zu finden. Sāṃkhya erklärt warum. Das Loslassen (*viraga*) von leidbringenden Anhaftungen (*rāga*), das Ruhigerwerden von *manas*, erhellt das erste *bhava* auf dem sattvischen Weg. Damit entsteht Energie, die nicht mehr dem Begehren (*rāga*) zum Opfer fällt. *Yama* und *niyama*, die äußeren und inneren Regeln des Yoga, stellen das Tun in den Dienst von *dharma* und gliedern das eigene Sein in die kosmische Ordnung ein,

⁶¹ *Bhava* ist ein Sanskrit- und Pali-Wort für „gewohnheitsmäßige Tendenzen“ oder „Daseinsprozess“, abgeleitet von der Wurzel *bhū*, „sein, werden, existieren, erscheinen“, aber auch „Erde“ als das diese Welt konstituierende dominierende Element. In der indischen darstellenden Kunst auch die psychische Verfasstheit, die ein Künstler zum Ausdruck bringt, im Buddhismus bedeutet *bhava* schlicht die Kontinuität des Seins über Leben und Tod hinaus (vgl. Sanskrit Dictionary online und Wikipedia, gleichlautender Eintrag, letzter Zugriff 3.4.2019).

was gemeinsam mit körperlicher Zentrierung (*āsanas*) und bewusster Beobachtung des Atems (*prāṇāyāma*) weiter die Kräfte bündelt. Zunehmende Energie wird im Nach-innen-Wenden der Sinne (*pratyāhāra*) aufgebaut und in der Konzentration gesammelt. Sobald Konzentration im absichtslosen Aufgehen der wachen Bewusstheit mit dem Gegenstand der Sammlung zusammenfällt, geschieht Meditation. Damit erhellet sich das dritte *bhava*, die Willenskraft, die das ganze Sein auf die höchste Erkenntnis, *jnana*, ausrichtet. Im Erreichen von *jnana* folgt der letzte Schritt, von *samādhi* zur keimlosen Versenkung, was dem Schritt von *jnana*, der befreienden Speiche des Rades, hin zur Nabe des Rades, zum stillen Gewahren von *puruṣa*, entspricht.

Das *bhavachakra*, wie es im Sāṃkhya dargestellt wird, will nicht belehren, sondern erhellen. *Buddhi*, so sagt die Sāṃkhya Kārikā, ist zu höchster Erkenntnis fähig, wenn sich das Bewusstsein ganz auf das Licht des Erkennens, auf *puruṣa* ausrichtet. Der lichtenden Begegnung kann nur mit einer kräftigenden Läuterung entgegengegangen werden. Und Läuterung meint, die *bhavas* von *buddhi*, die einzelnen Bewusstseinszustände, aufmerksam wahrzunehmen (*viyoga*) und auf ihr höchstes Potenzial auszurichten. Dann kann *Buddhi*, und das ist das Herzstück des Sāṃkhya wie auch des Yoga, entwickelt werden. Dazu ist die Arbeit an und mit den acht *bhavas* nötig. Das sind, Schritt für Schritt, *virāga* (Loslassen), *dharma* (in die Ordnung stellen), *aishvarya* (Willenskraft) und *jnana* (Erkenntnis).

Buddhi ist, kurz zusammengefasst, der Bereich der menschlichen Intelligenz, die – je klarer *buddhi* wird – durch ein sich lichtendes Bewusstsein zur Freiheit fähig ist. Höhere Intelligenz, Intuition und klares logisches Denken sind Potenziale von *buddhi* wie auch das Vermögen, sich aus den Fesseln unbewusster Abhängigkeiten, dem Diktat von *manas* und *ahaṃkāra*, zu befreien. In *buddhi* erwacht der Mensch ins Menschliche.

Buddhi als Raum der Intelligenz ist grundsätzlich neutral, aber gefärbt durch die jeweilige individuelle (und karmisch bedingte) Zusammensetzung der *bhavas* (Neigungen, Tendenzen). Die einzelnen *bhavas* sind bei jedem Menschen je nach situativem Kontext und Entwicklungsstand mehr oder weniger tamasisch oder sattvisch, sodass sich eine unendliche Vielzahl von Kombinationsmöglichkeiten von Neigung, Wille, Loslösung und Ausrichtung ergeben.⁶² Die Sāṃkhya Kārikā stellt dazu trocken fest, dass sich die individuelle

⁶² Vgl. SK 43: „Die mentalen Dispositionen (*bhavas*) können natürlich oder erworben sein. Sie haben ihren Sitz in *buddhi*, wohingegen die Eizelle und so weiter zu den Wirkungen gehört.“

Welterfahrung der Sinnestätigkeit⁶³ auf Grund der je eigenen Zusammensetzung der *guṇas* unterscheidet. Das *bhavachakra* aber ist, und das ist das Herzstück des Sāṃkhya, entwickelbar. Sind in der verbindenden Ausrichtung von *buddhi* zu *puruṣa* (Yoga) alle *bhavas* vollkommen *sattvisch* geworden, so erwächst das Individuum in *samādhi*, in der verbindenden Erfahrung der *sattvischen buddhi* mit *puruṣa*, den menschlichen Begrenzungen und erfährt sich als reines, in sich ruhendes Gewahren – als *puruṣa*. „Weil es *buddhi* ist, die *puruṣa* alle Objekte der Erfahrung präsentiert, ist sie auch in der Lage, den feinen Unterschied zwischen *prakṛti* und *puruṣa* zu erkennen“ (SK 36, 37). Um zu dieser befreienden Erfahrung in der Lage zu sein, fordert die Sāṃkhya Kārikā auf, die *sattvischen bhavas* von *buddhi* zu entwickeln.

7. Antaḥkaraṇa – Übersicht

Manas gleicht einer Bühne, auf der das innere und äußere Schauspiel der Welt erfahren und wo die Interaktion damit gesteuert wird. Denken, Fühlen, Instinkte und unbewusste Verhaltensweisen sind hier beheimatet. *Ahaṃkāra* ist der Ort der Integration von Erfahrung, sein Wesen besteht darin, Sicherheit zu generieren. Während *manas* und *ahaṃkāra* einfach funktionieren, ist *buddhi* Raum der Intelligenz, Ort von Bewusstheit, Einsicht und Intuition. In *buddhi* wirken acht mögliche mentale Dispositionen (*bhavas*), die entwickelt werden können. Vier davon sind hilfreich (*sattvisch*), vier hinderlich (*tamasisch*). Sāṃkhya Kārikā und Yoga Sutra setzten an der Entwicklung der *sattvischen bhavas* an, um *buddhi* in die Lage zu versetzen, „den feinen Unterschied zwischen *prakṛti* und *puruṣa* zu erkennen“ (SK 37).

Die Erfahrung der Welt erfolgt über einen dreistufigen Prozess, der aus der unmittelbaren Wahrnehmung selbst, dem inneren Erleben (der Reflexion und Verarbeitung der Wahrnehmung) und dem Handeln besteht. Im Zentrum dieses Geschehens regiert *manas* als Schnittstelle zwischen der Tätigkeit der Sinne, dem psychischen Erleben, dessen Deutung, Einordnung und reaktiver Interpretation. Diesen einfachen Umstand hält SK 33 fest, um den tatsächlich entscheidenden Sachverhalt scheinbar lapidar in einem Nebensatz festzuhalten: „Die äußeren Instrumente funktionieren in der Gegenwart, die inneren Instrumente in allen drei Zeiten.“

⁶³ Gemeint sind die fünf *jñanendriyas* (Wahrnehmungsorgane) und die fünf *karmendriyas* (Handlungsfähigkeiten) sowie *manas* und *ahaṃkāra*, ohne *buddhi* (vgl. Skuban 2014, 254).

Der Tatsache, dass *antaḥkaraṇa* (das innere Organ) nicht nur das Hier und Jetzt erleben, sondern sich auch erinnern und einen vernunftbegleiteten Blick in die Zukunft werfen kann, verdankt der Mensch die Fähigkeit, zu lernen, zu planen und sich zu entwickeln. Die meiste Zeit aber, konstatieren Sāṃkhya Kārikā und Yoga Sutra, geht *manas* spazieren (*avidyā, citta vṛttis*), beschäftigt sich mit Vergangenen oder mit künftig Möglichem und verbindet diese Tätigkeit mit Gefühlen, die nichts mit der Gegenwart zu tun haben. Nichts davon ist wirklich. Hier beginnt die leiderzeugende Wirkung der *vṛttis*.

Weil die sinnliche Wahrnehmung immer nur im Hier und Jetzt möglich ist, bildet die wache Konzentration auf die bewusste Wahrnehmung von Geschmack, Geruch, Fühlen usw. eine heilsame Möglichkeit, sich mit der Gegenwart zu verbinden. Sorgen, Ängste – alles, was *duhkha* (wörtlich: dunkle Räume, Enge), im weitesten Sinne leidvoll ist – haben im wachen „Bei-Sinnen-Sein“ keinen Raum mehr. Deshalb ist Bewusstheit in der sinnlichen Wahrnehmung das Tor zur Meditation schlechthin. Die Ausrichtung auf den Atem erlaubt es, den Geist zur Ruhe kommen zu lassen, das Geschwätz von *manas* loszulassen und die *vṛttis* still werden zu lassen. Sind die Sinne, die nur in der Gegenwart arbeiten können, ganz beim Atem, wird dieser sanfter und tiefer. Atem und Geist sind aufs engste miteinander verbunden – wenn der Atem ruhiger wird, dann folgt ihm der Geist (vgl. ebd., 183).

Bewusstsein geht in der indischen Philosophie generell dem materiellen oder körperlichen Sein voraus. Die Schulung, Bewahrung und Entwicklung eines gesunden Geistes ist Ziel von Sāṃkhya und Yoga. Atemtechniken, Āsanas und Ayurveda dienen diesem Ziel im Wissen darum, dass Bewusstsein, Atem und Leben ein einheitlicher Komplex sind. Auch wenn die drei inneren Instrumente (*buddhi, ahaṃkāra* und *manas*) jeweils spezifische Aufgaben haben, so ist es ihre gemeinsame Aufgabe, die Vitalkräfte zu stützen, formuliert SK 29. Die Sāṃkhya Kārikā beschränkt pragmatische Hinweise zur Praxis auf diese beiden Komponenten – die sinnliche Achtsamkeit (SK 33) und den sorgfältigen Umgang mit den Vitalkräften (SK 29). Gleichwohl gilt Sāṃkhya, die „kosmische Wissenschaft“, als Grundlage von Yoga und Ayurveda.⁶⁴ Yoga beginnt damit, *buddhi, ahaṃkāra* und *manas* „unter das Joch“ einer gemeinsamen Ausrichtung zu nehmen, indem Bewusstsein, Atem und Bewegung koordiniert ins Hier und Jetzt gebracht werden. Dieser allen asiatischen Wegen gemeinsame Ausgangspunkt bedeutet, sich des eigenen psychophysischen Seins einmal erfahrend bewusst zu werden und selbstreferentielle Prozesse von der Interaktion mit dem Außen abzukoppeln und nach innen zu nehmen.

⁶⁴ Vgl. Frawley 2018, 26: „Sowohl der klassische Yoga – der achtfache Pfad, den Patanjali in den Yogasutras lehrte – als auch der klassische Ayurveda nach Charaka und Sushruta gehen auf die Sāṃkhya-Schule [...]“ des Kapila zurück.

8. Zusammenfassung

Die Sāṃkhya Kārikā legt in 72 Merkstrophen die Philosophie des Sāṃkhya dar. Ihre Kernaussage besteht darin, dass alle Menschen den drei Arten des Leidens (*duhkha*) ausgesetzt sind (SK1). „Das wirksamste Mittel [gegen *duhkha*] ist die Entwicklung unterscheidenden Gewahrseins im Blick auf das Manifeste, das Nicht-Manifeste und das absolut Erkennende“ (SK2).

Diese Grundaussagen werden im Folgenden von der Kārikā in knappen Sätzen in ihrem System kontextualisiert und das *sāṃkhya darśana* – die Sichtweise des Sāṃkhya – dargelegt. Dabei zeigen sich im Wesentlichen folgende Schritte: Der nur skizzenhafte Aufriss der Genesis spannt eine Matrix auf, deren Räumlichkeit und Zeitlichkeit sowie das sich darin entfaltende Geschehen aus dem Zusammenspiel zweier letztlich nicht aufeinander reduzierbarer Prinzipien beruhen. Deren Verbindung (*saṃyoga*) wird mit der Zusammenarbeit eines Lahmen mit einer Blinden verglichen, „damit *puruṣa* die ursprüngliche Natur erkennt und so Befreiung erlangt. So schreitet die Schöpfung voran“ (SK 21). Obwohl in das Geschehen verstrickt, liegt das Wesen und die Bestimmung des Menschen darin, in die befreiende Erkenntnis des eigenen wahren Seins als das lichtende Prinzip, als *puruṣa*, zu erwachen.

Um die Verstrickung (von *puruṣa* in *prakṛti*) zu verdeutlichen werden die Eckpunkte einer anthropologischen Psychologie skizziert. Das kosmische Geschehen entfaltet sich spürend, fühlend, begreifen wollend und entwickelt die Fähigkeiten und Anlagen dazu. Im menschlichen Geist sind mit *manas*, *ahaṃkāra* und *buddhi* die verschiedenen Ebenen des Bewusstseins im zunächst individuellen Sein so angelegt, dass sich die erkennende Begegnung mit *puruṣa* ereignen kann.⁶⁵ Dazu werden die *buddhi* innewohnenden *bhavas* als *bhavachakra* mit den diesen eigenen Gesetzmäßigkeiten vorgestellt. Befreiung liegt nach Sāṃkhya Kārikā in *jñāna*, der höchsten Erkenntnis, die nicht erreicht, sondern nur vorbereitet werden kann: Sie besteht darin, dass sich *puruṣa* erst in der spiegelgleich ruhigen *buddhi* zu erkennen vermag.⁶⁶ „Mittels ihrer sieben mentalen Dispositionen (*bhavas*) fesselt *prakṛti* sich selbst durch sich selbst. Durch eine einzige Art mentaler Disposition (*jñāna*) befreit sie sich dann – dies alles geschieht allein um *puruṣa* willen“ (SK 63). Denn „das Studium und die (meditative) Durchdringung (*abhyāsa*) der Elemente der Sāṃkhya-Philosophie führt zur Erkenntnis (*jñāna*), dass ich [als *ahaṃkāra*] nicht

⁶⁵ Yoga Sutra spricht in diesem Zusammenhang vom Strom der Natur, der sich – sobald nicht mehr für Zwecke der aus *asmitā* geborenen Unwissenheit entfremdet – von selbst dem höchsten Erkennen zufließend entfaltet (vgl. YS IV 2,3).

⁶⁶ Vgl. SK 37: „Weil es *buddhi* ist, die *puruṣa* alle Objekte der Erfahrung präsentiert, ist sie auch in der Lage, den feinen Unterschied zwischen *prakṛti* und *puruṣa* zu erkennen.“

existiere, dass mir nichts gehört, dass ich ‚Nicht-Ich‘ bin. Diese Erkenntnis ist umfassend und rein, weil sie frei von Irrtum ist – es ist absolute Erkenntnis“ (SK 64).

Der Tanz der Schöpfung *prakṛti* dient allein dazu, *puruṣa* zur befreienden Erkenntnis zu verhelfen. Und „wie die Tänzerin ihren Tanz beendet, wenn das Publikum sie gesehen hat, so beendet die Schöpfung ihr Wirken, wenn sie sich dem inneren Licht offenbart hat“ (SK 59).

Der letzte Vers der Karika bestätigt die Vollständigkeit des dargelegten sāmkhya darśana: „Diese Verse beinhalten die ganze Wissenschaft der sechzig Themen des traditionellen Sāmkhya [...]“ (SK 72).

Deren zehn Hauptthemen sind:

1. Die letztendliche Nichtunterscheidbarkeit des Nichtmanifesten und des Manifesten (*avyakta prakṛti* und *vyakta prakṛti*) bzw. ihre essenzielle Einheit (SK 14).
2. Das Nichtmanifeste (*avyakta prakṛti*) als letzte Ursache. (SK 15)
3. Die Struktur oder den Aufbau des Nichtmanifesten: zusammengesetzt aus drei *guṇas*. (SK 11)
4. Die grundlegende Unterschiedlichkeit von *puruṣa* und *prakṛti*. (SK 11)
5. Der ‚*Puruṣa*-Beweis‘. (SK 17)
6. Die Pluralität von *puruṣa*. (SK 18)
7. *Prakṛti* ist nur scheinbar bewusst, und *puruṣa* ist nicht wirklich aktiv. (SK 20)
8. *Samyoga*: die Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti* („Der Lahme und die Blinde“, SK 21)
9. *Puruṣa* ist prinzipiell losgelöst und frei. (SK 19)
10. *Puruṣa* ist inaktiv. (SK 19)⁶⁷

9. Zwischen im Denken der Sāmkhya Kārikā

Als irreduzible, aus sich selbst seiende Prinzipien kennt die Sāmkhya-Philosophie nur die beiden Prinzipien *puruṣa* und *prakṛti*. In ihrer scheinbaren Vermischung ist der *puruṣa* der leuchtend gewahrende Grund, in dem die *prakṛti* ins Werden tritt und sich in unendlicher Vielfalt als Potenzialität des Seins zeigt.⁶⁸ Ein *samyoga* (Verbindung, Kontakt) spannt sich auf im Zwischen von Gewahren und Stofflichkeit, gebiert einen Ermöglichungsraum, der sich im lichtenden Gewahren in unendlichen Variationen ausdifferenziert, erprobt, tanzt. Keine der Erscheinungen der *vyakta prakṛti* hat in sich Substanz, sondern ist zusammengesetzt aus den

⁶⁷ Neben den zehn Hauptthemen behandelt die Sāmkhya Karika die folgenden 50 zusätzlichen Themen: die fünf Arten des Irrtums, die neun Arten von Zufriedenheit, achtundzwanzig Arten von Dysfunktionalität und die acht Vollkommenheiten (*siddhis*) (vgl. Skuban 2014, 261f.).

⁶⁸ In der vedischen Literatur ist es die Maya (*avyakta-prakṛiti*), die ins Sein tretend im göttlichen Tanz mit Shiva den Schleier (*vyakta-prakṛiti*) ausbreitet.

drei *guṇas* als eine mehr oder weniger starke Verdichtung der Realisierungstendenz der *prakṛti*, die von *sattviśch* zu *tamasiśch*, von Geist über Energie zu Materie geht und im Zwischen von *puruṣa* und *prakṛti* spielt.

Das kosmische Geschehen, das sich in *mahat*, der allumfassenden Intelligenz als Raum dieser scheinbaren Verbindung, ereignet, „beginnt“ mit dem ersten In-Erscheinung-Treten der *vyakta prakṛti*, der ontologisch gesprochen ersten Materie, die als *sattva*, als stoffliches Spiegelbild von *sat* (das zeitlose, reine Bewusstsein *puruṣas*), entsteht. Die „erste Urmaterie“ besitzt in ganz besonderem Maße die Eigenschaften von *sattva*; sie besitzt die Urfähigkeit der *prakṛti*, das Wesen des Unvergänglichen und Unbegrenzten im Bereich des Vergänglichen und Begrenzten aufleuchten zu lassen. Wie eine strahlende Gestalt reinsten Lichts ist sie leuchtender Tanz und Klang.

Tamas ist das antagonistische Gegenstück zu *sattva*. Wenn *sattva* die Fähigkeit bezeichnet, *sat* vollendet in Erscheinung zu bringen, so bezeichnet *tamas* (Finsternis, Trägheit) die Fähigkeit, *sat* zu verdunkeln und zu verhüllen. Innerhalb dieser beiden Pole von lichter Helligkeit bis zu dunkelster Dichtheit und Schwere manifestiert sich der kosmische Raum, *mahat*, als Abfolge von – mit zunehmender Verdichtung – Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde. Die Materie, in welcher der Anteil von *sattva* überwiegt, ist von zarter, leuchtender Gestalt, leicht und beweglich, aber dennoch strukturiert. Der Anteil von *tamas*, der hier als dunkler Akzent (als relative Dunkelheit und Festigkeit) beigemischt ist, ist gerade ausreichend, um überhaupt die Konturen einer Gestalt sichtbar werden zu lassen. Sobald der *tamasige* Anteil innerhalb der *prakṛti* wächst, umso schwerer, dichter, undurchdringlicher und unbeweglicher wird diese, um in ihrer dichtesten Form das völlige Gegenteil der leichten, schwebenden Helligkeit zu bilden. *Rajas*, das dritte *guṇa*, wirkt als Prinzip der Veränderung, durch welche der *tamasige* Anteil der *prakṛti* zugunsten des *sattvischen* verringert wird oder umgekehrt (vgl. Hinze 1998, 115ff).

Dieses „Verdichtungsgeschehen“, seine Gesetzmäßigkeiten und Wechselwirkungen sind in den auf der Samkhya-Philosophie fußenden indischen Wissenschaften genauestens beschrieben, ist Bestandteil indischen Denkens und finden Berücksichtigung und Darstellung u.a. auch in der Kunst, in der Architektur und insbesondere auch in den Sakralbauten. Auch und vor allem das menschliche Körper-Geist-Kontinuum ist als ein solches Materialisationsphänomen gedacht und in den yogischen Schriften und im System der indischen Medizin, dem Ayurveda, genauestens erfasst, beobachtet und beschrieben. Die Graduierungen der einzelnen Systeme variieren in der Darstellung der sich aus der zunehmenden Verdichtung ergebenden „Hüllen“

des menschlichen Seins. Zumeist sind es fünf solcher Hüllen, in deren Zentrum der *puruṣa* (wörtlich: der in der Stadt eingeschlossene Mensch) als das wahre Selbst wohnt. Im Folgenden wird eine schematische Darstellung nach Frawley wiedergegeben, die sich auf die Sāṃkhya-Philosophie (wie auch auf vedische Quellen) stützt, wobei die physisch-körperliche Erscheinung die letzte, dichteste „Hülle“ bildet:

Sphäre	Hülle	Funktion	Zusammensetzung
Individualisiertes Bewusstsein, <i>citta</i>	<i>Anandamaya Kosha</i>	Liebe, Glaube, Intuition	<i>Saṃskāras</i> und <i>Gunas</i>
Intelligenz/ <i>buddhi</i>	<i>Vijñānamaya Kosha</i>	Vernunft, Werturteile	Intelligenz und Vernunft
Äußerer Geist und Sinne/ <i>manas</i>	<i>Manomaya Kosha</i>	Sinnliche Wahrnehmung	Geist und fünf Sinnesorgane
Lebenskraft/ <i>prāṇa</i>	<i>Prāṇamaya Kosha</i>	Energie für Körper und Geist	Fünf <i>prāṇas</i> und fünf Bewegungsorgane
Physischer Körper	<i>Annamaya Kosha</i>	Erhaltung des physischen Körpers	Fünf Elemente

Schema nach Frawley 2018, 28 und Crittin, 2018, 32.⁶⁹

⁶⁹ Die Zuordnung von *citta* und *buddhi* zu *anandamaya kosha* bzw. *vijñānamaya kosha* wechselt von Schule zu Schule. In Übereinstimmung mit der obigen Darstellung der *sāṃkhya darśana* ist *buddhi* die Sphäre des *anandamaya kosha*, in Verbindung mit *ahaṃkāra* bildet sie die Sphäre des *vijñānamaya kosha*. Vgl. auch SK 37: „Weil es *buddhi* ist, die *puruṣa* alle Objekte der Erfahrung präsentiert, ist sie auch in der Lage, den feinen Unterschied zwischen *prakṛiti* und *puruṣa* zu erkennen“ (Skuban 2014, 254).

V. Yoga

Die etymologischen Wurzeln von Yoga liegen in der Wurzel *yui*, was „anshirren, vereinen, durch ein Joch verbinden“ bedeutet (vgl. Palm 2010, 9). Motiv dieses Verbindens ist es, aus einzelnen Komponenten (Körper und Geist, *puruṣa* und *prakṛti*) ein Gefüge höherer Ordnung herzustellen, welches – und darin liegt Mittel und Ziel des Yoga – zu einer veränderten, höheren und letztendlich befreienden Sicht befähigt – zu *viveka-khyāti*.⁷⁰

Yoga ist eine Disziplin, die als Übungsweg vieles vereint: eine Haltung, eine Theorie, einen Weg und das Ziel. Vor allem ist es Anliegen des Yoga, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Ein unschätzbares Verdienst des Yoga, schreibt Mall, ist die „Entwicklung einer spirituellen Psychologie, die die geistig-seelischen Funktionen beschreibt und Wege aufweist, *samādhi* zu erreichen“ (Mall/Soni 2009, 87).

White betont, dass sich der Begriff weniger aus seinen etymologischen Wurzeln als vielmehr aus dem Kontext, in dem er gebraucht wird, erklärt. Aus dem Motiv seiner Verwendung fasst White im Wesentlichen vier mögliche Definitionen des Begriffes zusammen. Diese sind:

- Yoga ist die Untersuchung des Zustandekommens von Wahrnehmung und Erkenntnis.
- Yoga ist Entwicklung und Erweiterung von Bewusstsein.
- Yoga ist der Weg zur Allwissenheit.
- Yoga ist eine Sammlung von Techniken zur Entwicklung übernatürlicher Fähigkeiten.⁷¹

In der Bhagavadgītā wird möglicherweise zum ersten Mal – durch verschiedene Adjektive präzisiert – eine einander ergänzende Vielfalt von Yogawegen unterschieden, die je nach Situation angewandt werden sollen. Aktives Handeln (Karma, Kriya), Hingabe (Bhakti) und Studium (Jñāna) sind, die richtige Motivlage vorausgesetzt, Möglichkeiten Yoga zu üben, d.h. die Intention auf die Verbindung mit dem höheren Selbst zu richten (vgl. White 2012, 8).

Im Grunde sind alle yogischen Traditionen Wege zur Befreiung vom Leid, deren gemeinsamer, befreiender Schlüssel in der (erfahrenden) Erkenntnis unseres wahren Selbst liegt. Voraussetzung dafür ist die mit *pratyāhāra* bezeichnete Umkehr des Fokus der Wahrnehmung,

⁷⁰ *viveka-khyāti*: Unterscheidungsschau, unterscheidende Erkenntnis, Einsicht in den Wesensunterschied zwischen dem geistigen *puruṣa* (dem sehenden Prinzip) und *citta* (als dem Gesehenen) (vgl. Bäumer 2010, 199).

⁷¹ Frei übersetzt nach White 2012, 1–23. Die Punkte lauten im Original a. Yoga as an analysis of perception and cognition; b. Yoga as the raising and expansion of consciousness; c. Yoga as the path to omniscience; d. Yoga as a technique for entering into other bodies, generating multiple bodies and the attainment of other supernatural accomplishments.

in der sich unser Wahrnehmungsapparat von der gewohnten Reflexion der gegenständlich-materiellen Welt (der äußeren wie auch der eigenen körperlichen) löst und das weltumfassende Selbst in sich wahrzunehmen beginnt. Es ist ein wesentliches und charakteristisches Merkmal indischer Philosophie im Allgemeinen und von Yoga im Speziellen, schreibt White, dass der Verstand bzw. die mentalen Fähigkeiten (*manas, citta*) als Teil des Körpers, als sechster Sinn gesehen werden. Die Ergebnisse ihrer „sinnlichen Tätigkeit“ liefern also – gemeinsam mit den anderen Sinnen – einen Eindruck, ein Bild von der Welt, haben aber weder mit dem Sein der Welt an sich noch mit dem wahrnehmenden Selbst etwas gemein. In ebendieser Verwechslung liegt der Grund der Unwissenheit, die nicht zwischen den Vollzügen des gegenständlichen Bewusstseins und dem ungegenständlichen Selbstgewahren an sich unterscheiden kann. Schon in den frühen Quellen wird der Begriff Yoga zumeist verwendet, um Theorie und Praxis meditativer Zugänge zu einem reinen Gewahrsein zu beschreiben, in dem sich die Wahrnehmung von ihrer gegenständlichen Fixierung löst und im Wahrnehmen an sich verweilt (vgl. White 2012, 6f).

Vereinfacht zusammengefasst kann Yoga als eine Disziplin bezeichnet werden, die das Bewusstsein des Menschen in die Lage versetzt, die Wirklichkeit unmittelbar und unverfälscht, so wie sie tatsächlich ist, wahrzunehmen (vgl. Bäumer 2010, 151).

Dem Yoga Sutra des Patañjali geht es nicht um die Vermittlung von Wissen. Wissen ist im Kontext von Yoga Gesehenes, Verstandenes, Gewusstes und damit immer gegenständlich fixierbar. Das hieße von vornherein die Fähigkeit zu sehen und zu erkennen (*cit*) mit dem Erkenntnisapparat und seinen Ergebnissen (*citta*) zu verwechseln. Das Yoga Sutra beschäftigt sich vielmehr mit der Schau als einem unmittelbaren Zugang zur Erkenntnis. Einziges Anliegen ist es, einem Verständnis des Bewusstseins, dessen „verwirrende Tätigkeit den Menschen daran hindert, die Dinge wahrzunehmen, wie sie sind [...]“, einen Weg zu bahnen. So kann Yoga einen Weg zeigen, der es ermöglicht, uns „in einem Bewusstseinszustand zu verwurzeln, in dem allein die Wirklichkeit ihre leuchtende Herrlichkeit offenbart“ (Bäumer 2010, 14).⁷²

Das Yoga Sutra ist die Darlegung eines *darśana*, was Sicht, Schau oder Vision bedeutet. Es weist auf eine Schau hin, die nicht rational nachvollzogen oder mit physischen Augen gesehen,

⁷² Yoga darśana bedeutet eine unmittelbare Schau der Wirklichkeit, eine Einsicht in den *dharma* und meint einen Zustand, der die „Schau der Wahrheit“ hinter aller Zeitlichkeit ermöglicht. Dazu muss sich das sehende Prinzip aus seinen Verstrickungen, mit denen es sich fälschlicherweise identifiziert, lösen (vgl. auch Bäumer 2010, 194). Das *Yoga Darśana* des Patanjali beschreibt den Weg zur Verwirklichung dieser Schau. Umfangreiche Kommentarliteratur bemüht sich, die sehr knapp gefassten einzelnen Schritte erläuternd zu vertiefen.

sondern nur als Daseinszustand verwirklicht werden kann. Im Gegenteil: Denken, Vorstellungen und das Festhalten an Konzepten müssen aufhören, um der reinen Schau Platz zu machen.

Die einzelnen Sutren sind Bestandteile einer Weltsicht, wie sie sich in der Verwirklichung eines Weges einstellt. Dann kann das *yoga darśana* als unmittelbar geschaute Wirklichkeit erfahrend nachvollzogen werden. „Außerhalb dieses Wesensganzen können die Sutren die verschiedensten Interpretationen erfahren, die nur zu endlosen Verwirrungen führen“ (ebd., 15).

1. Das Yoga Sutra

Die Wurzeln des Yoga reichen weit in vorarische Zeit zurück und werden auf Grund der Ausgrabungen um Harappa und Mohenjodaro im 3. Jahrtausend v. Chr. im Hindus-Tal vermutet (vgl. Palm 2010, 254; Mall 2012, 76). Patañjalis Text, dessen Entstehung der Zeit zwischen 300 v. Chr. bis 400 n. Chr. zugeordnet wird, ist aber die früheste und prägnanteste schriftliche Zusammenfassung des *yoga darśana*. Die in sprachlich brilliantem Sanskrit verfassten 196 Sutren (Merkstrophen) sind kurz und treffend formuliert, der ganze Reichtum ihres Inhaltes entfaltet sich seit jeher dem Übenden und Studierenden Schritt für Schritt in Kontemplation und Meditation (vgl. Iyengar 2010, 16). Gleichzeitig sind sie die vollständige Beschreibung eines Weges, der den in der verwirrenden Vielfalt der Evolution *prakṛtis* verirrt Menschen heimführen will zu seiner wahren Wesensnatur. Es gliedert sich in vier Teile:

Der erste Teil, *Samādhi-Pada*, gibt einen kurzen Überblick. Er beginnt mit der berühmt gewordenen Definition von Yoga als dem Zur-Ruhe-Kommen der leidbringenden Gedankenwirbel (*yoga-citta-vṛtti-nirodha*), erklärt, dass wir unsere (irreführende) Erkenntnis über uns und die Welt einer unruhig-diffusen Wahrnehmung (*vṛttis*) verdanken, und führt über das beobachtende Zurücktreten hinter die *vṛttis* zu einer Beruhigung des Geistes und einer befreienden Perspektive (*viveka-khyāti*).

Der zweite Teil, *Sādhana-Pada*, ist der Übung gewidmet. Es werden die *kleśas*, die fünf Geistesgifte, erklärt, die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels (*pratiprasava*) betont und der Wert von Kriya-Yoga, einem sich tatkräftig Auf-den-Weg-Machen, erläutert. Die fünf äußeren Glieder von *aṣṭāṅga-yoga*, dem achtgliedrigen Pfad, bilden den Abschluss von

Sādhana-Pada. Schritt für Schritt richtet sich der Praktizierende als individueller Mikrokosmos auf ein heilsam befreiendes Verhältnis zum *dharma*, der kosmischen Ordnung, aus.

Der dritte Teil, *Vibhūti-Pada*, behandelt die letzten drei, die inneren Glieder des Yoga-Pfades und die sich aus deren Verwirklichung ergebenden Fähigkeiten, die *siddhis*. Konzentration, Meditation und Sammlung gehen fließend ineinander über, ihre Verwirklichung geschieht, die richtige innere Haltung der Yogin vorausgesetzt, von alleine: Die evolutive Kraft *prakṛtis* drängt im menschlichen Organismus ihrer Vollendung entgegen, die der Übende, *samādhi* verwirklichend, als Involution, als Heimkehr erlebt.

Der vierte und letzte Teil, *Kaivalya-Pada*, spricht von der Verwirklichung des yogischen Weges, von *kaivalya*, Freiheit. In ihr liegt das wesentlich Menschliche des Menschen, seine Würde und Bestimmung.

Grundlage aller Erkenntnis ist dem Yoga Sutra zufolge reines, lichtendes Gewahren, der *puruṣa*.⁷³ Ziel des Yoga des Patañjali ist es, dass sich der *puruṣa* seiner selbst gewahr wird als der zeugend gewahrende Grund aller Erscheinungen. *Kaivalya*, wörtlich „Alleinsein, Gelassenheit, Für-sich-Sein“, besteht im Loslassen aller Identifizierung mit der sich erscheinend manifestierenden Welt, dem Gesehenen. Die im Yoga Sutra für die scheinbare Dualität von Wahrnehmung und Wahrgenommenem Begriffe sind *cit* und *citta*.

In der Sāṃkhya Kārikā kommen diese Begriffe nicht vor. Hier haben, wie oben dargestellt, die Begriffe *buddhi*, *bhavas* und *jnana* eine zentrale Stellung. Dabei ist zu beachten, dass das Yoga Sutra einen Weg der praktischen Übung beschreibt und die Phänomenologie eines Erfahrungsweges erklärt. Die Sāṃkhya Kārikā hat einen anderen Anspruch, sie legt die Grundlagen einer Philosophie, einer Weltansicht (*darśana*) dar. Durchwegs dialektisch, erklärt sie ein (sich in jedem Augenblick aufs Neue entfaltendes) Schöpfungsgeschehen und verortet eine Anthropologie, die dazu angelegt und darauf ausgerichtet ist, dass sich der Schöpfungsimpuls wahrer Erkenntnis im Menschen realisiert, in diesem Geschehen. Dazu muss *buddhi*, der Raum individueller Intelligenz, in Resonanz treten mit *mahat*, der kosmischen Intelligenz, und sich, *jnana* verwirklichend, als gewahrenden Grund des Seins-Geschehens erkennen.

⁷³ Vgl. YS IV, 21: „Wenn ein Bewusstsein von einem anderen Bewusstsein wahrgenommen werden könnte, dann würde sich ein absurder Regressus von Intelligenz ergeben und Verwirrung des Gedächtnisses folgen.“

Die für Yoga Sutra und Sāṃkhya Kārikā zentralen Begriffe *citta* und *buddhi* nehmen je nach Kontext und Verwendung unterschiedliche Färbungen an. Deshalb soll im Folgenden nochmals kurz auf ihre etymologischen Wurzeln und ihre jeweilige Stellung in den beiden Systemen eingegangen werden.

2. Zentrale Begriffe

Citta ist der zentrale Begriff des Yoga Sutra, wird aber in keiner Zeile näher definiert. Gebildet aus der Wurzel *cit* (sehen) bedeutet *citta* wörtlich *das Gesehene*. Am treffendsten mit Psyche übersetzt, meint er die Verbindung (*samyoga*) reiner Bewusstheit mit der Natur, die Inkorporation des lichtend-gewahrenden Prinzips in der stofflich-vitalen Energie. Die aus der Urmaterie hervorgegangene Psyche (*citta*) ist dabei das Medium, wodurch das geistige Bewusstseinsprinzip sich manifestiert und die Funktionen des materiellen Körpers ermöglicht. Weil die Psyche aus der Materie entsteht und weil die Materie Kraft und Energie besitzt, ist die schwierige Aufgabe, die Psyche zur Ruhe zu bringen, nur durch die Disziplin des Yoga möglich (vgl. Mall/Soni 2009, 47).

Das indische Denken unterscheidet nicht zwischen Körper und Geist. Der menschliche psychophysische Organismus wird als ganzheitliches Geschehen wahrgenommen. Emotionale und mentale Vorgänge beeinflussen einander, sind Ausdruck geistiger Verfasstheit und zeigen sich somatisch, während umgekehrt die geistig-psychische Konstitution aber auch durch körperliche Übungen beeinflussbar ist. *Citta* wird im Yoga Sutra als Synonym für das psychomentele Geschehen (*manas*, *ahaṃkāra* und *buddhi*), das im vorangegangenen Kapitel genauer dargestellt wurde, verwendet.

Das Yoga Sutra handelt davon, wie *citta* so zur Ruhe gebracht werden kann, dass sich eine radikal neue, befreiende Sicht des Seins zeigt. Eine besondere, aber im Yoga Sutra nicht näher explizierte Rolle dabei spielt *buddhi* als jenes *tattva prakṛtis*, das in seiner sattvischen Form dem inkorporierten lichtenden Prinzip jener Spiegel sein kann, in dem sich *puruṣa* erkennend erfährt.

Die Perspektive des Yoga Sutra ist die der Involution. Von *asmitā*, der grundlegenden Unwissenheit, die in der Identifikation mit der sichtbaren Welt, mit *citta* besteht, führt das Yoga Sutra zurück zum Ursprung, zu *cit* (*puruṣa*). Die Perspektive der Sāṃkhya Kārikā ist jene der

Evolution, des Ins-Werden-Tretens. Erstes, subtiles, noch völlig sattvisches Gestaltwerden der *vyakta-prakṛti* ist *mahat*, kosmische Raumintelligenz. Erkenntniswunsch und Energie (*prakṛti*) lassen in der Folge *ahamkāra* als das sich selbst erfahren wollende *tattva* entstehen, wodurch sich *mahat* in unendlicher Weise „individualisiert“, als *buddhi*⁷⁴ der *puruṣas*. Daraus entsteht *manas*. An diesen Ursprung *buddhis* wird immer dann erinnert, wenn die vielfältigen Erscheinungsformen und möglichen Attribute von *buddhi* erläutert werden (vgl. Frawley 2018, 29f.). In ihrem vor-*ahamkāra*ischen Aspekt ist sie kosmische Intelligenz, alles Sein beinhaltender und durchdringender Raum. Diese Dimension erschließt sich im Rückzug der Sinne (*pratyāhāra*), im Nach-innen-Lenken der Aufmerksamkeit. Die Intelligenz (Aufmerksamkeit) der *buddhi* wird oft mit dem Schein einer Lampe verglichen, die das erhellt, worauf sie gerichtet wird (vgl. auch YS III, 1–5). Richtet sich das erkennende Vermögen der *buddhi* nach außen, auf die Welt der Sinne, so wird sie in Verbindung mit *manas* zum Intellekt.⁷⁵ Dessen Erkenntnisvermögen umfasst eine klare, sinnliche Wahrnehmung und das logische Schließen, während sich die Einsicht über die Natur der Dinge nur einer *buddhi* erschließt, die sich als individuelle Intelligenz auf die kosmische (*mahat*) einstimmt (vgl. SK 4–6, 8).⁷⁶

In ihrem die ichhafte Welt des Egos transzendierenden Aspekt Anteil habend an der kosmischen, allem Sein zugrunde liegenden Intelligenz und in ihrem weltlich individuellen Aspekt klaren Erkenntnisvermögens (des Intellekt) kommt der Fähigkeit der *buddhi*, ihre Aufmerksamkeit (die *lux buddhi*, das Licht der Erkenntnis) ihrer Intention entsprechend zu lenken, besondere Bedeutung zu. Während das Yoga Sutra, der Perspektive der Involution entsprechend, die Klärung des inneren Raumes zeitloser Intelligenz betont, hebt die Sāṃkhya Kārikā die inneren Neigungen und Tendenzen, die *bhavas*, die das Licht der *buddhi* steuern,

⁷⁴ *Buddhi* kommt von der Wortwurzel *budh*, „wissen, verstehen, erwecken oder erwachen“ und meint die Potenzialität reiner, klarer Bewusstheit. Synonyme sind Achtsamkeit, luzide Klarheit, Gewahrsein, so wie sie im Wort Buddha, dem Wachwahrnehmen, Verwirklichten zum Ausdruck kommen. Bäumler übersetzt mit: Intelligenz, Erkennen, die höchste geistige Fähigkeit des Menschen, Erkenntnisorgan (Bäumler 2010, 194).

⁷⁵ *Buddhi* wird in der SK als Teil von *antahkaraṇa*, dem inneren Instrument (inneres Organ, individueller Geist) beschrieben, der in der SK als Synonym für *citta* steht (Skuban 266). Garbe übersetzt *buddhi* mit „Denkorgan“ und „innere Führung“⁷⁵ (ders. 1917, 86f.), Frauwallner mit Erkenntnisorgan (vgl. Hinze 1996, 79).

⁷⁶ SK 4: Es gibt drei anerkannte Wege, wie man zu verlässlichem Wissen (*pramāṇa*) gelangen kann. Jede Erkenntnis muss auf einem dieser drei Wege gründen: a. direkte Wahrnehmung, b. logisches Schließen oder c. gültiges Zeugnis.

SK 5: Direkte Wahrnehmung (*drishta*) bedeutet, die Objekte mit Hilfe der Sinne zu erfassen. Logisches Schließen (*anumāna*) ist von dreierlei Art und gründet auf einer charakteristischen Eigenschaft und dem Träger dieser Eigenschaft. Gültiges Zeugnis kommt von glaubwürdigen Personen oder von Offenbarungen (*śruti*).

SK 6: Erkenntnisse über Dinge, welche die Wahrnehmungsfähigkeiten der Sinne übersteigen, werden durch logisches Schließen gewonnen. Was auch durch logisches Schließen nicht erkannt werden kann, kommt von den Aussagen glaubwürdiger Personen und Schriften.

SK 8: *Prakṛti* wird deshalb nicht erkannt, weil sie feinstofflich ist, nicht etwa deshalb, weil sie nicht existieren würde. Sie kann jedoch an ihren Wirkungen erkannt werden, also an *mahat* (*buddhi*) und den nachfolgenden Elementen (*tattvas*). Diese Evolute sind *prakṛiti* sowohl gleich als auch verschieden von ihr (Skuban 2014, 244f.).

hervor. Das Vermögen der *buddhi*, sich sowohl unwissend mit der Welt der Erscheinungen, mit *citta*, zu identifizieren und den inneren Neigungen und Tendenzen zu folgen als auch in der Zuwendung zur eigenen Quelle dieser ein spiegelgleicher Grund zeitloser Erkenntnis sein zu können, lenkt und bestimmt Leben und Schicksal (*karma*) des Menschen. Diese Art von lenkender Vernunft ist gemeint, wenn *buddhi* in den Veden und Upanishaden immer wieder als Wagenlenker dargestellt wird, wie in folgendem Auszug aus der Katha-Upanishad:

Verstehe das Selbst als den Herrn des Wagens, den Körper als den Wagen selbst, den urteilsfähigen Verstand als Wagenlenker und den Geist als die Zügel.

Die Sinne, sagen die Weisen, sind die Pferde; eigennützige Begehren sind die Strecken, die sie zurücklegen. (I.3.3-4)

... aber jene, die Urteilsvermögen besitzen und zugleich einen stillen Geist und ein reines Herz, gelangen ans Ende der Reise, um nie wieder in die Klauen des Todes zu fallen.

Mit einem urteilsfähigen Verstand als Wagenlenker und einem geschulten Geist als Zügel erlangen sie das höchste Ziel des Lebens; vereint zu werden mit dem Herrn der Liebe. (I.3.8-9)

Buddhi, Intelligenz der individualisierten Geistmonade, kann folgerichtig auch als *puruṣa* in der Stofflichkeit der *vyakta-prakṛti* beschrieben werden. Je nach Kontext und Perspektive, in dem der Begriff verwendet wird, wird er unterschiedliche Merkmale haben. In seinem weltlichen Aspekt, in dem er (in der Sāṃkhya Kārikā) zwischen *ahaṃkāra* und *manas* angesiedelt ist, wird die erkennende Intelligenz als Intellekt, Unterscheidungsvermögen oder Vernunft erscheinen und lenkenden Charakter haben. In seinem vor-*ahaṃkāra*-ischen Aspekt, als Teil von *mahat*, ist er lichtendes Vermögen, wahre und zeitlose Intelligenz.

Wahre Intelligenz, schreibt Deshpande, bedeutet, allen Bewegungen des Bewusstseins Raum zu geben („wie man die Wolken am Himmel auftauchen und wieder verschwinden sieht“ ist ein in diesem Zusammenhang oft zitiertes Bild) ohne sich damit zu identifizieren. Es ist Merkmal wahrer Intelligenz, dass sie Abstand während objektiv ist, die Dinge sieht, wie sie sind. Das YS IV, 22 formuliert das so: „Wenn der Geist (*cit*), dem die Gestalt eines Objekts gegenwärtig ist, unverändert bleibt, dann wird er sich seiner eigenen Intelligenz bewusst.“ Subjektivität hingegen ist „nichts anderes als *vṛtti-sārūpya* oder Identifizierung mit den *vṛttis*“ (Bäumer 2010, 182).

3. Yoga citta vṛtti nirodhaḥ

Yoga ist das zur Ruhe kommen der Gedankenwirbel. Das zweite Sutra bringt in knappster Form eine ungemein kraftvolle Definition von Yoga, die aus drei Worten besteht. *Citta*,⁷⁷ das „Gesehene, Beobachtete, Erkannte“, steht für das Bewusstsein als Organ dieses Erkenntnisprozesses und gleichzeitig auch für die mit diesen Inhalten verbundene (scheinbare und historisch gewachsene) individuelle Identität (vgl. Bäumler 2010, 23). *Vṛtti* leitet sich von der Wurzel *vṛt* (wählen, vorziehen; auch: drehen, bewegen) ab und bedeutet daher, dass das unablässig wertende Wählen des Bewusstseins einer ständigen Wirbelbewegung gleicht.⁷⁸ *Nirodhaḥ*, zusammengesetzt aus der Vorsilbe *ni* (verlangsamen) und der Wurzel *rudh* (hindern, aufhalten), meint das „Verlangsamen der wählenden Bewegung des Denkens (*citta-vṛtti*) und ihr allmähliches Zur-Ruhe-kommen (*nirodha*)“ (vgl. ebd., 23).

Das Zur-Ruhe-Kommen soll nicht durch Unterdrückung erzwungen werden, sondern geschieht sanft und von alleine durch eine Verschiebung des Fokus, der – auch wenn es vorerst paradox klingen mag – in der menschlichen Freiheit liegt. Wir denken Freiheit meist als die Fähigkeit, uns, wählend zwischen Alternativen, für das zu entscheiden, was wir wollen, und das zu vermeiden, was wir nicht wollen.

Dabei sind wir in doppelter Weise durch *citta* bestimmt. Einerseits liegen unseren scheinbar freien Entscheidungen unsere bisherigen Erfahrungen zugrunde, andererseits sind diese immer an die Weise der Erfahrung selbst gebunden, sodass wir im Zusammenhang mit *citta* von Reiz-Reaktionsmustern sprechen können. In der unbeteiligten Wahrnehmung der zu wählenden Möglichkeiten, ohne zu wählen, geschieht die Verschiebung des Fokus hin zur ungeteilten Beobachtung des Erlebens selbst; es entsteht die Freiheit, unbeeinflusst von der Art der Erfahrung im Erfahren zu verweilen und nicht auf jede Perceptio mit Lust oder Widerwillen zu reagieren. Das meint *vṛtti* in der Bedeutung von wählen; in der Freiheit, nicht zu wählen, dem Erleben mit gleichmütiger Gelassenheit zu begegnen, verlieren die *vṛttis* ihre innenliegende Spannung, die Ursache erlebten Leides sind, und die Wirbelbewegung unseres Denkens kommt allmählich zur Ruhe – *citta-vṛtti-nirodhaḥ*.

⁷⁷ Passivpartizip der Verbes *cit* (sehen, beobachten, erkennen)

⁷⁸ Böhler (2013, 32) übersetzt mit Wirbelbewegung bzw. Wirbel der Zeit, Deshpande mit fluktuierender Strom des Bewusstseins (Bäumler 2010, 23). Palm schreibt, dass bei allen Übersetzungen das Moment der reinen Bewegung im Vordergrund steht: „Als psychische Tätigkeiten sind die *vṛttis* Verhaltens- und Funktionsweisen des Bewusstseins und schließen sämtliche Gedanken-, Bilder- und Gefühlsbewegungen mit ein, ja, das Bewusstsein erscheint als Bewegung schlechthin“ (ders., 2010, 11).

3.1. Die fünf Arten der Erkenntnis

Unser leiblich inkorporiertes Bewusstsein (*citta*), erklärt das Yoga Sutra in 1.6, kennt fünf mögliche Weisen, sich und die Welt erfahrend zu erkennen:

Pramāṇa ist die gültige Erkenntnis auf Grund objektivierbarer Fakten. Ihre Grundlagen können empirischer oder logischer Natur sein, aber sie gründet sich auf evidentem Material. Als einzige *vr̥tti*, die ihre eigenen Hypothesen untersucht, ist sie die wertvollste, auch wenn sie nicht in der Lage ist, die Teile und Felder ihrer Erkenntnis in ökologisch sinnvolle Verhältnisse zu setzen. Erst wenn die Einzelteile wahrer Erkenntnis einen Kosmos erkennen lassen, ergeben sie ein sinnvolles Ganzes. Doch auch wenn die *pramāṇa-vr̥tti* substanzielle Erkenntnisse über die physische Welt (das Sichtbare) erbringen kann, liegt es doch in ihrer Natur, dass die Rolle des Beobachters (des Sehenden) unberücksichtigt bleibt. Solange das Wesen der Beziehung zwischen Beobachtetem und Beobachter nicht erkannt wird, können ihre Ergebnisse nur partiell relevant sein und muss sie als Weltsicht irrelevant bleiben (vgl. ebd., 33).

Viparyaya (Irrtum) wird in YS 1.8 definiert als eine verkehrte Erkenntnis, die dem Wesen der Sache nicht entspricht. Berühmt in der hinduistischen Philosophie ist in diesem Zusammenhang das Beispiel eines Seiles, das für eine Schlange gehalten wird. Insbesondere auch generalisierende Etikettierungen, die am Wesen der Sache vorbeigehen, werden hierfür als Beispiel genannt (vgl. Bäumer 2010, 32). *Viparyaya* ist ein beurteilen vom „meinen“ her, eine Verwechslung des Seienden mit dem, was wir für gültig halten.

Vikalpa (die Vorstellung) ist eine in allen Erkenntnistheorien bekannte *vr̥tti* mit unheilvollen Ergebnissen. Worte, die Ideen, Vorstellungen oder Phantasien wiedergeben, vermitteln Sinnesvorstellungen von Erfahrung und Erkenntnis, die jeder Wirklichkeit entbehren, sagt Sutra 1.9.⁷⁹ Philosophisch gesprochen schreiben wir den Dingen eine (Erfahrungs-)Realität zu, die nicht in ihrer Bezeichnung aufgeht.

⁷⁹ Das Yoga Sutra und die Kommentatoren sind hier radikal, weil Wirklichkeit einzig dem im sehenden Prinzip gründenden Erfahren, nicht aber der begrifflichen Erkenntnis zugänglich ist. Deshpande warnt, man könne die Menschen kaum davon überzeugen, dass alle begriffliche Erkenntnis der Substanz oder Wirklichkeit entbehrt: „Alle Lehre, alle Ideale, alle Theorien, alle Formen von Ideologien, alle Begriffe, Überzeugungen und Meinungen, alle Ansichten und Vorurteile – all diese sind *vr̥ttis*, die, obwohl sie substanzlos sind, einen ungeheuren Einfluss auf das menschliche Denken ausüben. [Es] müssen alle diese *vr̥ttis* bis auf die Wurzel ausgerottet werden, damit der Mensch fähig wird, die Wahrheit oder Wirklichkeit von irgend etwas zu sehen“ (Bäumer 2010, 32).

Nidrā bezeichnet das Schlafbewusstsein. Wachzustand, Traumschlaf und traumloser Tiefschlaf sind in der indischen Philosophie verschiedene Formen von Bewusstsein, wobei das träumende Bewusstsein die Abwesenheit der Gegenstände erfährt, mit den Erinnerungsinhalten aber nach den dem unbewussten Teil der Psyche eingeprägten Mustern weiter arbeitet. Das Differenzbewusstsein ist im Traumzustand noch aktiv, nicht mehr im traumlosen Tiefschlaf, der als hochenergetischer, aber sich selbst nicht bewusster Zustand von „undivided consciousness“ ist. YS I.10 definiert den Schlaf als eine *vr̥tti*, in dem der Gegenstand der Wahrnehmung abwesend ist.

Smṛti sind Erinnerungen und enthalten als solche Wertungen, Einschätzungen und unbewusste Reaktionsschemata. Gemeinsam bilden sie als (unbewusstes und inkorporiertes) Gedächtnis die Summe der Grunderfahrungen, aus denen sich das je individuelle Selbstverständnis von *asmitā* (falsche Ich-Zentrierung) zusammensetzt.⁸⁰

Zusammenfassend lässt sich *pramāṇa* als richtiges Wissen, *viparyaya* als falsches Wissen, *vikalpa* als eingebildetes und *nidrā* als gar kein Wissen beschreiben, während *smṛti* einfach Vergangenes (als solches aber noch Wirksames) ist.

Die *vr̥ttis*, wie hier beschrieben, können, müssen aber nicht zwangsläufig leidvoll sein. Sie sind es in dem Augenblick, wo Wertungen und Vorstellungen hinzukommen, die sich dann auf uns und unser Verhältnis zur Welt beziehen. In der Identifikation mit dem Gesehenen und dessen Deutung entsteht eine nicht mehr enden wollende Wirbelbewegung.

3.2. Der Weg zur Geistesruhe

Citta ist als unser leibliches In-der-Welt-Sein Teil des Weltgefüges und als Teil nicht in der Lage, die verwirrende Komplexität dieser Beziehung zu entwirren, solange nicht erfahren wird, dass der Mensch Sehender und Gesehenes gleichzeitig ist. Der Verzicht, sich mit den eigenen Gedanken/*vr̥ttis* zu identifizieren – sie stattdessen unbeteiligt zu beobachten –, verlangsamt den Strom der *vr̥ttis*, führt zu einer allmählichen Loslösung von ihnen; man wird zum stillen Zuschauer, zum Beobachter (*draṣṭā*). Gedanken tauchen auf, spielen im Raum und vergehen wieder. Mit zunehmender Übung darin, in der Position des *draṣṭā* verbleiben zu können, werden die Pausen, die frei von *vr̥ttis* sind, länger. Die Erfahrung dieser Ruhezustände, *sthiti*

⁸⁰ Bei Husserl wären das die passiven Synthesen, die allem Erleben vorgängig sind.

genannt, leiten ein völlig neues Geschehen, eine Begegnung mit einer anderen Seinsordnung ein, die von Stille im Gegensatz zum unaufhörlichen Erfahrungsstrom von *citta* geprägt ist. Entsprechend geübt schafft das Vertrautwerden mit der Stille eine feste Grundlage für die yogische Praxis (YS 38).

Ein gelasseneres Verhältnis zur Welt und zu den eigenen Wünschen und Bedürfnissen entsteht. Aus einer ruhiger werdenden Mitte, einem Raum des stillen Zwischen heraus wird deutlich, dass sehendes Prinzip und gesehene mentale Inhalte verschieden sind.

3.3. *Versenkung und Sammlung*

Das Ende des ersten Teiles des Yoga Sutra gibt in YS I.40-53 eine Vorschau auf den weiteren Weg. Sutra zwei machte deutlich, dass Yoga das Zur-Ruhe-Kommen der Gedankenwirbel bedeutet, und Sutra vier erklärte, dass wir uns fälschlicherweise mit den *vr̥ttis* identifizieren (*vr̥tti-sārūpyam*). In der Illusion dieser Identifikation besteht das selbstgeschaffene menschliche Leid. Der erste Schritt aus diesem selbstgewählten Gefängnis besteht darin, zu beginnen die Gedanken zu beobachten und Identifizierungen zu lösen. Voraussetzung dafür sind stetiges Üben (*abhyāsa*) und ein inneres Gelöstsein (*vairāgya*) von den Inhalten der *vr̥ttis*. Dadurch wird die Voraussetzung für das Entstehen von *sthiti*, einem unerschütterlichen, in sich ruhenden Geisteszustand gebildet.

Die Macht der sich so entwickelnden Meisterschaft (*vaśīkara*) beseitigt die Trübungen des Geistes und lässt *citta* kristallklar werden (Sutren I.40, 41). *Vaśīkara -vairāgya*, die „gelöste Meisterschaft“, lässt den nun kristallklaren Geist in höchstem Maße wach werden und führt dazu, dass der Mensch sich selbst und seine Umwelt zunehmend in ihrem Sosein, in ihrer Wesenhaftigkeit wahrnimmt. *Samāpatti* (begegnen, zusammentreffen, vereinen) nennt Sutra I.41 diesen Zustand, in dem der Geist durchlässig wird für das Wechselspiel der Sinne und in dem sich Erkennender, Erkanntes und Akt des Erkennens am nunmehr klaren Grund von *citta* begegnen. Nicht mehr unmittelbar von den Sinneseindrücken affiziert wird der Geist, der das ständige Wechselspiel zwischen Mensch und Welt beobachtet, unberührter Spiegel dieses Beziehungsgeflechts. Alles, was mit dem nun klaren Geist in Berührung kommt, wandelt sich, ohne den Zustand des Geistes zu wandeln. Die weitere Praxis eröffnet – ohne dass der Yogi etwas aktiv dazu beitragen könnte – immer subtilere Ebenen der Wahrnehmung. Indem sich das Speicherbewusstsein von vergangenen Eindrücken befreit, wird der Geist „wie entleert von seiner eigenen Form, und es leuchtet nur die Wirklichkeit allein“ (Sutra 43). Mit dieser vom Denken freien Art zu sehen beginnt die „Schau des Yogi“, die unmittelbare Einsicht in die Natur der Dinge.

Wenn die fünf Sinne zur Ruhe gebracht sind, wenn der Geist zur Ruhe gebracht ist, wenn der Verstand zur Ruhe gebracht ist – das wird von den Weisen „der höchste Zustand“ genannt. Sie sagen, dass Yoga diese vollständige Ruhe ist, in der man in den Vereinigungszustand eintritt, um dann nie wieder Getrenntheit zu erfahren (Katha Upanischad II.3.10-11).

3.4. Kriya Yoga – Askese, Studium, Hingabe

Mit dem Sādhana-Pada, dem zweiten Teil des Yoga Sutra, beginnt der yogische Weg und damit das Tun (*kiryā*), die Praxis. Philosophieren, ohne zu realisieren, wird in der indischen Philosophie für wertlos gehalten. Entsprechend knapp laden Sutren II.1, 2 zur Übung ein: „Askese, eigenes Studium (der heiligen Schriften) und Hingabe an Gott machen den Yoga der Tat aus. Der Zweck (dieses Yoga) ist die Meditation und Versenkung, und er setzt die Spannungen herab“ (Bäumer 2010, 83).

Gefordert werden Askese (*tapas*), Studium (*svādhyāya*) und Hingabe (*īśvarapraṇidhānā*). *Tapas*, von der Wurzel *tap* kommend, bedeutet „heiß sein, erhitzen, intensiv“. Intensität entsteht von selbst, wenn sich die Aufmerksamkeit wach dem tatsächlich Seienden zuwendet. Das Erleben der inneren und äußeren Welt geschieht auf Grundlage von *citta*; alles Wahrnehmen ist durch die in *citta* tätigen *vr̥ttis*, den damit gebundenen Filtern und Sedimentierungen geprägt.⁸¹ Hört die Identifizierung mit *citta-vr̥tti* auf, bewahrt man die Energie des Seins in einem von *vr̥ttis* freien Zustand, in *nirodha*. Die vorher in der Identifizierung mit dem Gedankenwirbel zerstreute Energie sammelt sich nun in wacher Aufmerksamkeit und wird so zu *tapas*, einer ungeheuer starken, zentrierten intensiven Energie. Askese, wie sie im Yoga Sutra gemeint ist, bedeutet nicht körperliche oder geistige Zucht, sondern die intensive Kraft des Seins, die aus *citta-vr̥tti-nirodha* entsteht und die nun auf dem weiteren Weg zur Verfügung stehen soll.

Studium, *svādhyāya*, bedeutet (neben dem Studium der philosophischen Schriften) genau genommen ein „Über-sich-selbst-Lernen“. Gemeint ist ein Zustand der Selbstbeobachtung, der wachen und distanzierten Reflexion der eigenen Gedanken, der inneren Antriebe und Motivlagen. In der unbeteiligten Beobachtung verlieren Gefühle und Gedanken ihre Spannungen erzeugende Kraft, die Psyche (*citta*) wird durch *svādhyāya* von *vr̥ttis* (von überkommenen Vorstellungen und Reaktionsmustern) gereinigt. Das dritte Element des Kriya Yoga ist *īśvara-praṇidhānā*, wörtlich Hingabe an *Īśvara*, und meint die Ausrichtung auf das

⁸¹ Im YS wird *citta* stellvertretend für *antaḥkaraṇa* und dessen Protagonisten *manas*, *ahaṁkāra* und *buddhi* verwendet, die im vorangehenden Kapitel unter Punkt fünf ausführlicher dargestellt sind.

zeitlos Wesentliche statt dem flüchtigen Vergnügen weltlicher Zerstreuung. Anders als in der Sāṃkhya Kārikā kommt *Īśvara* bzw. die mit *Īśvara* verbundene, göttliche Lautsilbe *om* in drei Versen des Yoga Sutra vor. Damit wird aber kein über *puruṣa* und *prakṛti* stehendes göttliches Prinzip angenommen, sondern die Idee einer „Sphäre des Göttlichen“ ausgedrückt, auf die sich der Yogin ausrichtet und in die er in der Stille von *samādhi* eintritt. Im Kontext von *kiryā-yoga* ist die Ausrichtung auf die Stille von *nirodha*, auf die Leere des Raumes gemeint, in dem die Intensität des Seins abseits aller Konzeptionen erfahrbar ist (vgl. Bäumer 2010, 83ff.).

3.5. *Kleśāḥ* – leidvolle Spannungen

Die grundlegende leidvolle Spannung (*kleśāḥ*⁸²) und Ursache der anderen vier leidvolle Spannungen ist *avidyā*, die Unwissenheit. Sie besteht im Unvermögen, die Dinge zu sehen, wie sie sind. In der Differenz zwischen dem, „was ist“, und dem, „was man denkt, dass sei“ (den *citta-vṛttis*), liegt eine grundlegende Spannung, aus der die anderen Verzerrungen und Leidenschaften erwachsen. Aus *avidyā* entspringt *avidyā-khyāti*, eine aus der Unwissenheit geborene Sichtweise, die auf individuellen Neigungen beruht und deren Handlungen und Erkenntnisse ein falsch verstandenes Selbst (*citta*) unterstützen und befriedigen sollen. Als eine Sichtweise, die aus Spannungen entsteht, ist *avidyā-khyāti* Ausgangspunkt von Kettenreaktionen, die in endloser Verwirrung und Leid münden (vgl. Bäumer 2010, 92).

Unmittelbare Folge von *avidyā* ist *asmitā*, die Ichverhaftung. Der Mensch hält sich, seine körperliche Existenz und das eigene Ego für den Mittelpunkt des Seins und erkennt, dass das, was durch die Augen sieht, durch die Ohren hört und letztlich sieht und erkennt nicht die jeweilige individuelle Existenz ist, sondern ein immerwährendes sehendes, geistiges Prinzip, *puruṣa* oder das wahre Selbst. In seiner Ichverhaftung ist sich der Mensch nicht der Tatsache bewusst, dass er zwei Welten angehört, der geistigen und der materiellen, und dass diese grundverschiedenen Kräfte – „obwohl sie in demselben Leib koexistieren“ – immer voneinander unterschieden bleiben. „Der Mensch ist sowohl der ‚Sehende‘ wie das ‚Gesehene‘ am selben Ort und zur gleichen Zeit“ (ebd., 94).

Weil sich die menschliche Existenz und die Erfahrung der Welt sich aus dem Wechselspiel von *puruṣa* und *prakṛti* entwickelt, ist es entscheidend für eine klare und befreiende Wahrnehmung (*viveka-khyāti*), dieses sehen zu können, ohne sich darin zu verstricken. Im

⁸² Leidvolle Spannung, Bedrückung, Leidenschaften (im alten Sinn der „passiones animae“), Befleckungen oder Unreinheiten der Seele. Im Yoga gibt es fünf: *avidyā*, *asmitā*, *rāga*, *dveṣa*, *abhiniveśāḥ* (vgl. Bäumer 2010, 195).

leidenschaftlichen Greifen nach dem, was wir wollen (*rāga*, Begierde, Verhaftung, Zorn) und Ablehnung dessen, was wir nicht wollen (*dveṣa*, Hass, Abneigung) – den aus *avidyā* und *asmitā* entstehenden weiteren leidvollen Spannungen – verstricken wir uns „heil-los“ in den Kreislauf des Seins. Allen diesen Leidenschaften und Spannungen gemein ist, dass sie – *avidyā-khyāti* folgend – einen Widerspruch zwischen Idee und Realität, zwischen Vorgestelltem und Wirklichkeit in sich tragen. *Abhiniveśāḥ*, die letzte der leidvollen Spannungen, ist in der Sāṃkhya-Philosophie das stärkste und hartnäckigste *kleśa*. Als Lebenswille und Selbsterhaltungstrieb ist *abhiniveśāḥ* ein *prakṛti* immanenter Wille, der ja gerade darin besteht, sich in immer neuen Formen ausprägend zu differenzieren. In Verbindung mit dem sehenden Prinzip *puruṣa* kämpft alle Form um ihren Erhalt, so lange, bis die erkennende Schau von *viveka-khyāti* – das Individuell-Formhafte lassend – im geschauten Tanz von *puruṣa* und *prakṛti* aufgeht. Bis dahin sind wir, so sagt das Yoga Sutra, Schlafende. *Avidyā* durchdringt das menschliche Wesen als tiefer Schlummer (*prasupta*) – eine „Bewusstseinslosigkeit“, die sich in völliger Unwissenheit für Selbstbewusstsein hält (vgl. ebd., 95).

3.6. Gegen die Strömung: *pratiprasava*

Dem *darśana* von Sāṃkhya Kārikā und Yoga Sutra zufolge entfaltete sich die Schöpfung, um *puruṣa* bei der Erkenntnis seiner selbst behilflich zu sein. Solange der Mensch auf der Suche nach Erkenntnis und reifer Intelligenz in einen achtsam forschenden Austausch mit den Prinzipien und Kräften *prakṛtis* treten will, tut sie das bereitwillig und unterstützt die Verwirklichung der wahren Natur des Menschen. Will der Mensch aber, sich selbst für einen Teil der Natur haltend, hauptsächlich Lust aus ihr ziehen, so folgt Leid und Verstrickung (*duḥkha*) als Ergebnis von *avidyā-khyāti*.

Viveka-khyāti, die Unterscheidungsschau, signalisiert ein erstes Erwachen und damit eine Umkehrung des Weges. Bisheriges befriedigt nicht mehr.⁸³ Im Erkennen der Tatsache, dass Sehender und Gesehenes zwei verschiedene Prinzipien sind, beginnt die Lösung aus der Identifizierung mit *citta* und damit aus den leiderzeugenden Spannungen. Das sehende Prinzip, *puruṣa*, macht sich – bildlich gesprochen – auf den Heimweg und beginnt den Weg der yogischen Involution. Dieser beginnt mit der unterscheidenden und befreienden (*viveka*) Erkenntnis (*khyāti*), dass die eigene Wesensnatur „hinter“ den Ideen und Konzepten der eigenen

⁸³ Wie der Hirte im ersten Ochsenbild, der als „in sich selbst verkapseltes Selbst“ erschöpft und am Ende seiner Kräfte ist. Die Begegnung mit den dharma-Schriften (Bild 2) bewirken eine Umkehr der Sichtweise, die Suche nach dem wahren Selbst. Im Kanon der Upanishaden ist es insbesondere die Katha-Upanishad, die *viveka-khyāti* verdeutlicht.

Identität liegen muss, in der wir uns bislang eingerichtet hatten. *Pratiprasava*⁸⁴ löst die Spannungen der Identifikation und lässt die aus der Spannung entstehende Bewegung immerwährenden Werdens in *nirodha* zur Ruhe kommen. Was folgt, ist Staunen und die Erkenntnis, dass sich hinter der mit dem Ichbewusstsein (*asmitā*) verbundenen Bruchstückhaftigkeit der je eigenen Weltsicht ein Kosmos auftut, ein Ganzes sichtbar wird. In diesem ungewöhnlichen Daseinszustand öffnet sich ein Zwischen als der Raum des gewährenden Sehens, als Bewusst-sein: Wirklichkeit offenbart sich als das geheimnisvolle Beziehungsgeflecht zwischen dem „Sehenden“ und dem „Gesehenen“ (vgl. Bäumler 2010, 105).

3.7. *Der Sehende und das Gesehene*

Im alltäglichen Leben, das die Yoga Sutren als den tiefen Schlaf der Unwissenden bezeichnen, gehen wir wie selbstverständlich davon aus, dass sich „die Schöpfung“ – alles Existierende schlechthin – aufgliedert in „Sehende“ und Gesehenes“. Das ist zwangsläufig einerseits eine Verdinglichung der Welt und setzt andererseits eine zweiwertige dialektische Relation voraus, die immer auf das erkennende Subjekt als Mittelpunkt zielt. Begegnet uns dann die Frage nach dem Wesen des Sehenden oder des Gesehenen, sind wir verwirrt. Aus Sicht der indischen Philosophie kann es keine Antwort auf irgendeine ernsthafte Frage des Menschseins geben, wenn nicht klar erkannt wird, worin das Wesen der drei grundlegenden Elemente des a. Sehenden, des b. Gesehenen und der c. Art ihrer Beziehung besteht.

„Der ‚Sehende‘ ist nichts anderes als die Energie der Schau. Obwohl er in sich völlig rein ist, sieht er durch die Erfahrung“, stellt YS II.20 dazu fest. Das „Gesehene“ ist nur dazu da, um dem „Sehenden“ zur (unterscheidenden) Erkenntnis zu verhelfen (YS II, 21) und manifestiert sich (auch) als menschlicher Körper, um zu Wohlergehen und Erkenntnis zu führen (vgl. YS II, 18). Das – die eigene körperliche Phänomenologie – wird dem Yogi auf seinem Weg zum Feld der wachen Beobachtung. Es ist so, schreibt Deshpande, „als ob die gesamte objektive Welt in unserem Leib zusammengefasst wäre, so dass sich ihre Natur in den Wirkungen, die sich von Augenblick zu Augenblick in unserem Körper abspielen, widerspiegelt“. In stiller Meditation beobachtet der Yogin die körperlichen und geistigen Bewegungen, ohne sich damit zu identifizieren, und erkennt diese als *kriyā*, als die aktive Kraft *prakṛtis*. Die „Kraft, die uns die Fähigkeit gegeben hat, die Regungslosigkeit und die Aktivität zu erkennen“, ist hingegen

⁸⁴ *Pratiprasava*: „Gegenströmung, Zurückströmen, Rückkehr in den Ursprung“, die bewusste yogische Involution als Gegenschöpfung zum natürlich evolvierenden Strömen von *prakṛiti* (vgl. Bäumler 2010, 196).

vom Wesen des Lichts *puruṣas* (Bäumer 2010, 108f). Das Wesen des Menschen (als Verkörperung von *puruṣa* in *prakṛti*) liegt darin, „dass die Wesensidentität des Herrn und der Kräfte erkannt wird“ (YS II.23).

Ziel und Aufgabe des Menschen ist es, das Nichtwissen zu beenden (YS II.24) und „die Schau der unterscheidenden Erkenntnis (*viveka-khyāti*), die nicht mehr in die Irre geht, ist der Weg, (das Nichtwissen) aufzugeben“ (YS II.26). „Die Weisheit, die aus dieser (unterscheidenden Erkenntnis) entspringt, erstreckt sich auf sieben Stufen (des achtegliedrigen) Weges“ (YS II.27). Damit beginnt die Einführung in *aṣṭāṅga-yoga*, den achtegliedrigen Pfad:

YS II.29 *Yama-niyama-āsana-prāṇāyāma-pratyāhāra-dhāraṇa-dhyāna-samādhayo’ ṣṭāv aṅgāni*. „Äußere und innere Disziplin (*yama* und *niyama*), Körperhaltung, Atemregelung, Zurückhaltung der Sinne (von den Objekten), Konzentration, Meditation und Versenkung sind die acht Aspekte des Yoga“ (Bäumer 2010, 115).

4. Der achtegliedrige Pfad

4.1. Die äußeren Glieder

Mit dem Abschied von *avidyā-khyāti* ist auch der Abschied von der bisherigen, meist durch übernommene Werte und Verhaltensmuster geprägten Lebensweise verbunden. Das Leben will neu geordnet und ausgerichtet werden. Das ist Anliegen und Versprechen des achtegliedrigen Pfades, von *aṣṭāṅga-yoga*. In der Ausrichtung nach innen, zum wahren Selbst des *puruṣa* hin entfaltet der achtegliedrige Pfad ein Glied nach dem anderen, bis sich in der Entfaltung des achten Gliedes, des *samādhi*, das yogische Ziel, *kaivalya*, realisiert.

Der Pfad nimmt seinen Anfang, ganz pragmatisch, mit einer Neuordnung der weltlichen Beziehungen und umfasst als äußere Disziplinen (*yama*) nach Sutra III.30 Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, reinen Lebenswandel und Nicht-Besitz-Ergreifen. Das zweite Glied, *niyamāḥ*, umfasst als „innere Disziplinen“ jene Praxis, deren Übung ein stabiles Fundament für die innere Sammlung bietet. Sutra III.32 beschreibt diese wie folgt: Reinheit, innere Ruhe, Askese, eigenes Studium und Hingabe an Gott sind die inneren Disziplinen.⁸⁵

⁸⁵Ethik leitet sich in der indischen Philosophie ganz pragmatisch davon ab welche Verhältnisse ein förderliches Beziehungsnetzwerk schaffen und leidvolle Spannungen vermeiden. Yoga und auch die traditionelle indische Medizin, Ayurveda (deren Systematisierung ebenfalls Patanjali zugeschrieben wird), wissen um solche förderlichen Verhältnisse und entwickelten ein möglichst harmonisches und dadurch Gesundheit und Langlebigkeit förderndes Übungs- und Heilsystem.

Die ersten beiden Glieder des Yogapfades ordnen die sozialen Verhältnisse (*yama*) und schaffen die Voraussetzungen für *niyama*, dessen Einhaltung wiederum die Kraft entwickelt, um *yama* heilsam zu gestalten (vgl. Iyengar 2010, 57). Mit der Verbindung von innerer und äußerer Disziplin wird ein Fundament bereitet, um mit einer psychosomatischen Erholung und Neustrukturierung zu beginnen, die später Grundlage von Konzentration und Sammlung sein wird. Gleichzeitig bilden *yama* und *niyama* das ethische Konzept von Sāṃkhya-Yoga. Dieses besteht darin, den menschlichen Mikrokosmos harmonisch in die kosmische Ordnung, *dharma*, zu stellen.⁸⁶

Āsanas sind Körperhaltungen, die – lange und anstrengungslos möglich – ein fokussiertes Nach-innen-Kehren der Sinne unterstützen. Gleichzeitig sind sie Möglichkeit, wirklich bei sich selbst anzukommen. Der wache, konzentrierte Geist leitet wach die körperliche Bewegung an, die vom achtsamen Atem getragen wird. Körperlichkeit (*prakṛti*) und sehendes Prinzip (*puruṣa*) treten wach und bewusst in koordiniertes Sein (Atem).

Die Verknüpfung von Bewegung, Konzentration und Atmung synchronisiert darüber hinaus *antaḥkaraṇa* (*buddhi*, *manas*, *ahaṃkāra*) und das körperliche Geschehen und zwingt dazu, wirklich im gegenwärtigen Augenblick ganz da zu sein; die zunehmend wache Präsenz stärkt, indem sie eine entspannte Aufmerksamkeit schult. Die Bedeutung der *āsanas* variiert von Schule zu Schule. Der Text von Patañjali betont die ruhige Variante von *āsana*, in der es nur um eine gerade und stabile Haltung und die Fokussierung der Aufmerksamkeit auf den Atem geht.

Prāṇāyāma sind Übungen tiefer Atmung. *Prāṇa* bedeutet Lebenskraft, *Āyāma* Aufstieg und Ausdehnung. Sinngemäß könnte von einer bioenergetischen Technik gesprochen werden.⁸⁷

Prāṇāyāma gibt der Aufmerksamkeit⁸⁸ Stabilität und Stetigkeit und ist damit Voraussetzung einer ruhigen, gerichteten Konzentration. (vgl. YS II.52 „Dadurch wird der Schleier, der die

⁸⁶ Diese harmonische Ausrichtung ist Grundlage aller asiatischer (wie bis zur Neuzeit auch europäischen) Gnostik.

⁸⁷ Die Atmung, üblicherweise autonom und vom vegetativen Nervensystem gesteuert, ist Ausdruck des Lebensprinzips schlechthin. Mit Aufmerksamkeit verfolgt ist sie Mittel zur Vertiefung der Meditation. Langsam wird Atemlänge und -tiefe gedehnt, Pausen an den Atemwenden wahrgenommen und verlängert. Übertragen kann davon gesprochen werden, dass sich das sehende Prinzip im und durch den Atem (der in allen alten Sprachen die gleiche Wortwurzel wie die Seele aufweist) an/in den Körper legend diesen berührt und führt. Folgerichtig kann die Atmung in verschiedenste Techniken differenziert und vertieft, ganz grundlegend zur Steigerung von Lebenskraft und zu therapeutischen Zwecken eingesetzt werden. Atmung steht in der ayurvedischen Medizin/im Yoga mit dem neurologischen System in Verbindung. Die Übung von *Prāṇāyāma* entwickelt das Licht der Intelligenz (*buddhi*) und versammelt den inneren Sinn zu einem geeigneten Instrument für die Meditation, die zu Schau der Seele führen soll (vgl. auch Iyengar 2010, 61f).

⁸⁸ Aufmerksamkeit steht hier für den in den Kommentaren zum Yoga Sutra gebräuchlichen Ausdruck „innerer Sinn“, worunter der Sāṃkhya-Philosophie entsprechend *antaḥkaraṇa* verstanden und die Eins-gerichtetheit von *buddhi*, *ahaṃkāra* und *manas* gemeint wird.

innere Erleuchtung bedeckt, entfernt“ und YS II.53 „Es entsteht eine Fähigkeit zur Konzentration des Denkens“).

Im Aufgehen der mit der Achtsamkeit verbundenen Intelligenz erwächst die Fähigkeit, die Sinne nach innen zu richten und das eigene Selbst zu schauen oder, wie Iyengar formuliert, *citta* in *cit* aufgehen zu lassen (vgl. ders. 1996, 75). Das ist das fünfte Glied von *aṣṭāṅga-yoga*, *pratyāhāra* (das Nach-innen-Nehmen der Sinne). Sutra II.54 drückt das so aus: *svaviśaya asaṃprayoge cittasya svarūpa anukāra iva indriyāṇām prathyāhārah*. Wenn die Sinne sich von ihren Objekten zurückziehen und sozusagen in das Eigenwesen des Geistes eingehen, so heißt dieser Zustand das „Zurückhalten der Sinne“ (*pratyāhāra*).

Unter dem Einfluss von *avidyā* und *asmitā* bewegen sich die menschlichen Sinne immer wieder auf die Dinge zu, um dem „Sehenden“ Erfahrungen von der sinnlich-materiellen Welt zu liefern. Demgegenüber ist *pratyāhāra* ein Bewusstseinszustand, in dem die gesamte psychosomatische Verfasstheit nicht nach außen, sondern nach innen ausgerichtet ist. Damit kommt *bhoga*, die natürliche Neigung der Sinne, Informationen von der erfahrbaren Welt zu liefern, zum Stillstand; die Sinne kommen im Geist, ihrem Ursprung, zur Ruhe.

Damit bildet *pratyāhāra*, das fünfte und letzte „äußere“ Glied, Brücke und Übergang zu den folgenden drei „inneren Gliedern“.⁸⁹

4.2. Die inneren Glieder

Die äußeren Glieder des achtfachen Pfades dienen dazu, die aus *viveka-khyāti* gewonnene Neuausrichtung des Lebens als yogischen Pfad zu stabilisieren und die Intelligenz von trägen, dumpfen Trübungen zu befreien. Nun geht es – mit einer bewussteren Leiblichkeit und einem geklärten inneren Sinn – darum, *buddhi*, *manas* und *ahaṃkāra* zu synchronisieren und gemeinsam auf die Quelle ihres Seins, auf *puruṣa*, auszurichten. Dazu führen die Sutren nun in die subtilen Übungsformen Konzentration (*dhāraṇa*) und Meditation (*dhyāna*) ein und hin zur vollkommenen Versenkung (*samādhi*). *Dhāraṇa*, *dhyāna* und *samādhi* bauen aufeinander auf und gehören eng zusammen; gemeinsam bilden sie *saṃyama*, die yogische Sammlung.

Dhāraṇa, die Konzentration, wurde mit dem Üben von *prāṇāyāma* und *pratyāhāra* vorbereitet.⁹⁰ Die Kombination dieser Übungen ermöglicht es, aufsteigende Gedanken ziehen

⁸⁹ Dieser Übergang von den äußeren zu den inneren Gliedern ist auch dadurch markiert, dass die Sutren, die die äußeren Glieder zum Inhalt hatten, zum zweiten Teil der Sutren, dem Sādhana-Pada (dem Abschnitt der Übungen) gehörten, jene zu den inneren Gliedern nun aber zum dritten Teil, dem Vibhūti-Pāda, in dem die Früchte der Übung, die entstehenden Fähigkeiten, beschrieben werden.

⁹⁰ Siehe Sutren II 52–54, hier in der präzise knappen Übersetzung von Iyengar/Lehner:

II.52 Prāṇāyāma entfernt den Schleier, der das Licht der Erkenntnis verdeckt.

II.53 Und der innere Sinn wird fähig zur Konzentration.

zu lassen oder Augenblicke der Stille, ganz ohne störende *vyttis*, zu erleben. Je länger diese Phasen ausgedehnt werden können, desto freier fließt ein Strom der Stille.

Indem die Stille immer klarer erlebt werden kann, nähert sich der Übende dem Seher in sich selbst. Dadurch festigt sich die wache Aufmerksamkeit und die Vereinigung des Bewusstseins (*citta*) mit dem Selbst (*cit*) wird möglich. In dieser Erfahrung verschmelzen Subjekt, einsgerichtete Wahrnehmung (Konzentration) und Objekt im Erleben des Sehers (*cit*) selbst (vgl. Iyengar 2010, 64f.). *Dhāraṇa* ist also die methodische Entwicklung einer klaren, ruhigen und in sich ruhenden Aufmerksamkeit, die sich als ein Raum lichter Wachheit (Intelligenz/*buddhi*) zeigt. Wenn sich diese sehr klare, aber nicht zielgerichtete Bewusstheit mit dem nunmehr in *citta-vṛtti-nirodhaḥ* geklärten Bewusstsein verbindet, geht die Konzentration (*dhāraṇa*) in Meditation (*dhyāna*) über. Hier geht es darum, die klare, unterscheidende Aufmerksamkeit der *buddhi* in der Meditation wachzuhalten.⁹¹

Mit zunehmender Schulung der *buddhi* wird die Stille zu einem gleichmäßigen, ruhigen Strom. Mit fortschreitender Tiefe der Meditation geht es um die Einübung der Bewusstheit (die spiegelgleiche *citta*), bis diese ebenfalls in tiefem Frieden fließt. Im Zusammenströmen von Bewusstheit und Intelligenz bereitet sich das Gewahrwerden von *samādhi*, der tiefen, erleuchtenden Versenkung, vor (vgl. ebd., 65).

Vereinfacht können Konzentration, Meditation und Versenkung als Ausrichtung von *citta* auf *cit* beschrieben werden, wobei die Reihenfolge in „Konzentration auf“, „beginnendes Verschmelzen mit“ und „aufgehen in“ besteht. Während Iyengar der Transformation der subtilen Elemente von *citta* folgt, beschreibt Deshpande eher die Phänomenologie von *dhāraṇa*, *dhyāna* und *samādhi*. Mit *dhāraṇa* wird erstmals die innere und äußere Leere der der objektiven Welt zugrunde liegenden Wirklichkeit erfahren. Der Geist verweilt zunehmend leichter in diesem leeren Raum, der nicht nur frei von *vyttis*, sondern auch frei von Objekten der Identifikation ist, und erkennt diese Leere als seinen natürlichen Ort. *Dhyāna* dann ist das natürliche Eingestimmtsein auf die ausschließliche Erfahrung der Leere. Geht alles andere Erfahren und Erfahrene im Stillewerden der Leere ein, kommt das Erleben von Zeit zur Ruhe. Da es keine Abfolge von Erfahrungseindrücken gibt, löst sich Erfahren in die zeitlose Erfahrung des leeren Raumes auf. Das – reines Erfahren ohne Erfahrung – ist Meditation. Wenn sich dieser Zustand, in dem Erfahrung in sich ruht, ohne dass es einen Erfahrenden gibt, vertieft, geschieht

II.54 Die Sinne von den äußeren Gegenständen abzuziehen und sie nach innen auf das Eigenwesen des Bewusstseins (den Seher) zu richten: das ist *pratyāhāra* (Iyengar 2010, 205f).

⁹¹ *Buddhi*, Intelligenz, Erkenntnisfähigkeit, die höchste geistige Fähigkeit des Menschen und treibende Kraft des reinen *citta* (vgl. Bäumer 2010, 194 und Iyengar, 2010, 65).

irgendwann der Durchbruch in die „leuchtende Objektivität in ihrer existentiellen Wahrheit. Dies ist *samādhi*“ (vgl. Bäumer 2010, 132f.).

5. Kaivalya

5.1. Natur und Mensch

Kaivalya ist das Ziel aller yogischen Praxis und wahrer Wesenskern des Menschen. Gewöhnlich mit Freiheit übersetzt, greift der Begriff zu kurz. Die hier gemeinte Freiheit überschreitet die Möglichkeit des Begrifflichen; es ist keine Idee, keine Vorstellung, kein mentales Gebilde, kein Ideal. Es ist auch keine Freiheit von etwas. Diese Freiheit ist der Atem des Seins selber, das existenziell Menschliche im Menschen, sein Wesenskern. Erst wenn all das aufgegeben wird, was die reine Unmittelbarkeit der Wahrnehmung dessen, „was ist“, behindert, wird der Yogi der unendlichen Dimension freien Seins gewahr.

Die yogische Praxis zerbricht die unbewusste Einheit des *Ich-bin-ich*⁹² und konfrontiert mit der Tatsache, dass das mit der körperlichen Erfahrung verbundene Ichgefühl nur ein vertrautes Gebilde der Vorstellung ist, wie andere Objekte auch. Verliert *asmitā* (das Ichgefühl) den konzeptuellen Rahmen, der in der Identifizierung mit dem eigenen psychophysischen Sein besteht, so verliert es seine Substanz und alle die eigene Identität stützenden Attribute. Das Ichgefühl wird, vom Schutzmantel von Körper und Psyche entblößt, erfahrbar als *vr̥tti*, eine auf das bloße begriffliche Erkennen reduzierbare Vorstellung, die keine Wirklichkeit besitzt.⁹³ Indem die psychomentele Idee (*vr̥tti*) einfach losgelassen wird, bleibt der Yogi allein mit dem reinen Sehen, von Augenblick zu Augenblick. Ohne einen Mittelpunkt, auf den sich Gesehenes beziehen könnte, ist Sehendes einfach Sehen, ohne jedwede Verstrickungen. Das ist *kaivalya* oder die Freiheit des „Sehers“⁹⁴ (vgl. Bäumer 2010, 167).

Das alles bisher Gekannte bei weitem übersteigende, mächtige Energiepotenzial, das in der Verwirklichung der wesenhaft menschlichen Freiheit, in *kaivalya*, liegt, bleibt unerreichbar, solange nicht verstanden wird, dass das individualisierte Bewusstsein das Ergebnis von

⁹² Vgl. YS II.6: Ichverhaftung (*asmitā*) ist (jene leidvolle Spannung, die) die Kraft des Sehens und die Kraft des Gesehenen fälschlich identifiziert. Das gleiche Phänomen beschreibt Nishitani mit dem von ihm geprägten Begriff des „in-sich-selbst-verkapselten Selbst“ (vgl. Nishitani 1982, 50f.).

⁹³ Vgl. YS I.9: Vorstellung (*vikalpa*) ist eine Erkenntnis, die bloß auf Worten (mental Konzepten) beruht, die bar jeder Wirklichkeit sind.

⁹⁴ Vgl. YS II.25: Wenn das Nichtwissen aufhört, hört auch die Verbindung auf. Das Aufgeben beider führt zur absoluten Freiheit des Sehers. II, 20: Der sehende ist nichts anderes als die Energie der Schau [...].

Vorstellungen ist, die aus dem angeborenen Ichgefühl erwachsen. In der Erkenntnis, dass das Gefühl des *Ich-bin-ich* aus der Verschmelzung von zwei kosmischen Kräften, aus dem Prinzip des Sehenden (*puruṣa*) und des Gesehenen (*prakṛti*), besteht und das genuin Menschliche im Sein des *puruṣa* liegt, findet sich der Schlüssel zur Freiheit. Das Wort *puruṣa* bringt die existenzielle Bedeutung der Menschlichkeit des Menschen zum Ausdruck. Die Upanishaden leiten das Wort von *puri-śaya* ab, was bedeutet „in einer Stadt, Festung oder in einem Körper ruhend.“ Die Menschlichkeit des Menschen liegt demnach in einer Wesenhaftigkeit, die in seinem Körper wohnt, aber von dem Körper verschieden ist. Es ist ein Merkmal wahrer, sattvischer Intelligenz, diese existenzielle Unterscheidung vollziehen zu können. Das Paradoxon menschlicher Freiheit besteht nicht in der Freiheit zu wählen, sondern darin, das Freisein zu vollziehen (vgl. Bäumler 2010, 170f.).

5.2. *Kaivalya – die schöpferische Freiheit*

Die existenzielle Situation besteht, wie Sāṃkhya Kārikā und Yoga Sutra ausführlich darstellen, aus dem Sehenden (*puruṣa*), dem Gesehenen (*prakṛti*) und dem Akt des Sehens selbst. Dieser vollzieht sich im Menschen, im menschlichen Bewusstsein (*citta*), dadurch, dass *puruṣa* mit der Welt der Objekte in Beziehung tritt. Sobald das Bewusstsein (durch die Disziplin des Yoga) sein potenzielles Vermögen realisiert, das gesamte Feld des Aufeinander-bezogen-Seins von *puruṣa* und *prakṛti* spiegelnd wahrzunehmen, kommen die Kräfte der Schöpfung im Yogi zur Ruhe. Das Werden *prakṛtis* spielt im Sein, ohne den wahrnehmenden Menschen, der sich nicht mehr ständig zwischen den beiden Polen von scheinbarem Subjekt und der Welt der Objekte hin und her bewegt, in den Strudel der Schöpfung mitzureißen.⁹⁵ Wenn die *vr̥ttis* das, „was ist“, nicht mehr wertend verkehren, zerstreuen oder verfälschen, kommt die wahre Natur des Bewusstseins zum Tragen: das, „was ist“, in seiner existenziellen Reinheit widerzuspiegeln.⁹⁶ Das in der Meditation geklärte menschliche Bewusstsein ist im Zustand der Stille in der Lage, sowohl das „Sehende“ wie auch das „Gesehene“ und das aufeinander bezogene Spiel des Sehens zu spiegeln.⁹⁷ Von den Prägungen der *vr̥ttis* befreit wird *citta* zum leeren Raum, in dem

⁹⁵ Vgl. YS IV.25: „Derjenige, der die einzigartige Schau (des *puruṣa*) besitzt, wird befreit von der Vorstellung der Selbstbezogenheit.“ (Bäumler 2010, 186).

⁹⁶ Vgl. YS IV.23: „Wenn das Bewusstsein sowohl den ‚Sehenden‘ wie auch das ‚Gesehene‘ widerspiegelt, wird es allumfassend.“ (ebd., 176).

⁹⁷ Vgl. YS IV.22: „Wenn der Geist (*cit*), dem die Gestalt eines Objektes gegenwärtig ist, unverändert bleibt, dann wird er sich seiner eigenen Intelligenz bewusst.“ Es ist *buddhi*, die das in diesem Vers beschriebene Spiel der *vr̥ttis*, deren Auftauchen und Verschwinden, reglos beobachtet. Wahre Intelligenz (*buddhi*) besteht darin, den Erscheinungen gegenüber Abstand zu halten, während Subjektivität in der Identifizierung mit den *vr̥ttis* besteht. Es ist ein beeindruckendes Ergebnis indischer Geisteswissenschaft, dass sie meint, diese Subjektivität müsse aufhören, um einer objektiven Intelligenz, die fähig ist, die Dinge in ihrer existenziellen Echtheit sehen zu können, Platz zu machen. Objektivität kann demnach nicht in einer nüchternen Betrachtung der Dinge liegen, sondern im Erfassen des Wesens der Betrachtung (vgl. Bäumler 2010, 182f.).

sich der Tanz der Schöpfung spiegelnd erkennt; im *Samādhi* des Yogis wird sich *puruṣa* seiner selbst inmitten der Natur der *prakṛti* bewusst.

Samādhi bedeutet Verbindung, Vereinigung, Erfüllung, Vollendung. Im *Samādhi* erfüllt sich die Bestimmung des Menschseins als Würde der Natur, indem *prakṛti* bezeugt, dass sie im ständigen Überströmen der Evolution fähig ist, diese leibhaftig zu vollenden. Im Hervorbringen des menschlichen Bewusstseins bringt sie jene Potenzialität hervor, in dem das kosmische Selbst sich erkennen kann und damit seinen innersten Sinn und seinen äußersten Zweck erfüllt (vgl. Böhler 2013, 40).

Samādhi bedeutet auch das völlige In-sich-Ruhen, Versenkung, „Enstasis“ (vgl. Bäumeier 2010, 197). In der sinnlichen Ekstase in den Objekten der Schöpfung verloren, fordert Patañjali den Menschen zur Realisation der schöpferischen Gegenströmung, zu *pratiprasava*, auf, um im Nach-innen-Wenden (*pratyāhāra*) mitten im schöpferischen Werden (*prakṛti*) den lichtend gewahrenden Grund alles Seins (*puruṣa*) zu gewahren.

6. Zusammenfassung

Das Yoga Sutra beginnt mit einer Definition, mit *yoga citta-vṛtti-nirodha*, und erklärt im folgenden Vers, was geschieht, wenn die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe kommen: *tadā draṣṭuḥ svarūpe vasthānam*, dann ruht der Sehende in seiner Wesensidentität (YS I, 2 und 3). Diese Einleitung wird in den folgenden Sutren zum Programm; sie beschäftigen sich nicht mit Wissen, sondern mit der Anleitung zur Verwirklichung einer „geistigen Schau“, *citi-śakti*, in der sich die menschliche Freiheit (*kaivalyam*), realisiert (vgl. YS IV, 34).

Das bewusste Zusammenspannen der physischen, psychischen und geistigen Kräfte – das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Yoga – und deren Ausrichtung beginnt nach den grundlegenden Erläuterungen unverzüglich.⁹⁸ Mit *yama* und *niyama* wird eine Grundlage geschaffen, um weder im Außen noch im Innen unheilvolle, aus *avidyā* entstehende Verstrickungen zuzulassen. Ein entscheidender weiterer Entwicklungsschritt, in dem psychophysische Energie bewusst generiert und kanalisiert wird, besteht in der Übung der

⁹⁸ Das Wort Yoga bezeichnet ursprünglich, in seiner Verwendung im aus dem 15. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung entstandenen Rg Veda, vor allem das Joch, mit dessen Hilfe zwei Ochsen zu einem Gespann zusammengefügt werden konnten. Die Verbindung von Kräften zu einem Gefüge höherer Ordnung, der synergetische Einsatz von Lebensenergien zur Erreichung transformierender Ergebnisse, ist Synonym für Yoga (vgl. Böhler 2013, 29).

āsanas und von *prāṇāyāma*. Im bewussten Umgang mit dem Körper und der Atmung werden Bewegung, Achtsamkeit und bioenergetische Energie so koordiniert, dass sie im Bewusstwerden der eigenen körperlich-seelischen Autonomie zu Selbstreferentialität führt. Das ist Voraussetzung um das Reiz-Reaktionsgeflecht, in dem der Einzelne mit der Außenwelt verflochten ist, zu unterbrechen; Gefühle, Reaktionsimpulse, Gedanken werden beobachtet, ohne ihnen nachzugeben; die Position des Zeugen, des Beobachters (*turiya*, *draṣṭā*) wird bewusst gemacht und eingeübt. So entsteht Raum, der es dem Yogi erlaubt, sich in *pratyāhāra*, dem Nach-innen-Wenden der Sinne, zu üben.

Die Wahrnehmungsfähigkeiten (*jnanendriyas*) bestehen im System von Sāṃkhya-Yoga unabhängig von den Sinnesorganen und sind im Nach-innen-Wenden in der Lage, die kosmischen, feinstofflichen Elemente (*tanmatras*) wahrzunehmen.⁹⁹

Ab dem Vibhūti-Pāda, dem dritten Teil der Yoga Sutren, wird der *puruṣa sattviśa*, was bedeutet, dass *buddhi* sich nun vollends dem vor-*ahaṃkāra*ischen Aspekt ihres Wesens zugewandt hat und in Resonanz mit *mahat*, der kosmischen und überindividuellen Intelligenz, tritt (*dhāraṇa*).

Raum, gleich ob der kosmische oder der individuelle (*citta*), ist Bewusstsein, das sich selbstvergessen entfaltet oder sich, auf menschlicher Ebene, mit seinen Schöpfungen identifiziert. Kommen die Bewegungen des Werdens und des Greifens zur Ruhe, kann sich das Bewusstsein seiner selbst bewusst werden; *puruṣa*, der gewahrende Grund, erkennt sich selbst als das lichtende Prinzip, das Raum gebend die Entfaltung der Potenzialität ermöglicht und durchdringt. Der Yogi nimmt in teilnahmsloser Stille den Raum des eigenen Bewusstseins wahr (*dhāraṇa*), verschmilzt gewahrend mit dem Raum (*dhyāna*) und wird in *samādhi* eins mit dem Bewusstsein. *Buddhi* oder *citta* sind in *samādhi* keine im Denken reflektierte Ideen mehr, sondern ein sich in der Leiblichkeit des Yogis ereignendes Selbstgewahren. Sich selbst gewahrendes Bewusstsein kennt keinen Ort, ereignet sich aber im yogischen Denken im Herzen.¹⁰⁰ „Die Welterfahrung (*bhoga*) ist ein Erleben, das nicht unterscheidet zwischen der reinen psycho-physischen Natur (*sattva*) und dem ‚inneren Menschen‘ (*puruṣa*), die völlig unvermischt sind. Diese Welterfahrung bezieht sich auf einen anderen (den ‚inneren

⁹⁹ Insbesondere die meditative Ausrichtung auf den ursprünglichen, kosmischen Klang (die Silbe om) ist hier von besonderer Bedeutung (vgl. YS I, 25–29, insbes. I, 27: „Das stete, aufmerksame Murmeln dieses OM-Lautes (*japa*) ist die (innere) Vergegenwärtigung seines Sinnes.“)

¹⁰⁰ Vgl. YS III.34 „(Durch ‚Sammlung‘) im Herzen erlangt man Erkenntnis des Bewusstseins.“

Menschen‘). Wendet man die ‚Sammlung‘ auf das in sich selbst Gründende hin, so erkennt man den ‚inneren Menschen‘ (*puruṣa*)“ (YS III.35).

Wenn die seelisch geistigen Vorgänge zur Ruhe kommen, dann ruht der Sehende in seiner Wesensidentität; diese anfängliche Definition (YS I, 2–3) von Yoga ist nun realisiert, der Yogi erkennt sich als der das Bewusstsein gewahrend durchdringende Grund, *puruṣa*. Die Ausgangssituation war ambivalent: Als unbewusste, scheinbar in der menschlichen Existenz gefangene *lux buddhi* erfährt der *puruṣa citta*, das *saṃyoga* der menschlichen Existenz, als das Ausgeliefertsein an den Erfahrungsstrom des Bewusstseins und gleichzeitig liegt darin die von *vyakta-prakṛti* geschaffene Möglichkeit zur befreienden Erkenntnis. In der Verwirklichung dieser Möglichkeit transzendiert der *puruṣa* die menschliche Existenz und wird gleichzeitig, ort- und zeitlos, dem Sein immanent. In der damit verbundenen Verwirklichung der „Menschlichkeit des Menschen“ realisiert sich der existenzielle Wesenskern des Menschen, *kaivalyam*, essenzielle Freiheit (vgl. Bäumer 2010, 165). „Wenn die absolute Reinheit in dem psycho-physischen Wesen (*sattva*) und dem ‚inneren Menschen‘ (*puruṣa*) gleich ist, entsteht völlige Freiheit (*kaivalyam*)“ formuliert das Yoga Sutra in III, 55 (Bäumer 2010, 159).

Ist alle Neigung zu wählen oder zu wollen, alle Tendenz des *ahaṃkāra*, geschwunden, so führt den Yogi „diese umfassende Unterscheidungsschau zu der Versenkung, die ‚Wolke der ewigen Ordnung‘ genannt wird (*dharma-megha-samādhi*)“ (YS IV, 29). Damit ist die höchste yogische Freiheit realisiert und „die Kräfte der Urnatur (*guṇas*), die nun für den ‚inneren Menschen‘ (*puruṣa*) sinnlos geworden sind, entgegengesetzte Strömung ist Freiheit (*kaivalyam*), das Gegründetsein in der eigenen Wesensidentität oder die Kraft der geistigen Schau (*citi-śakti*)“ (YS IV, 34).

7. Zwischen im Denken des Yoga

Yoga, so lässt sich bisher ausgeführtes zusammenfassen, ist die Auflösung (*viyoga*¹⁰¹) von *saṃyoga* (*citta*).

Samyoga bedeutet einerseits die durch *avidyā* aufrechterhaltene Gefangenschaft für den schlafenden *puruṣa* und ist andererseits Möglichkeit und Ziel zur befreienden Erkenntnis (*viveka*). Ziel von Yoga ist es, die Kräfte so zu bündeln und auszurichten, dass die Befreiung aus der Illusion von *asmitā*,¹⁰² die auf dem Glauben an eine unteilbare Einheit der eigenen Existenz beruht, gelingt. Diese Illusion verkennt die Tatsache, dass die menschliche Wesenheit aus zwei verschiedenen Kräften besteht, die ein Bewusstsein aufspannen, aber nie eins werden können, obwohl sie in demselben Körper koexistieren. Als leibliche Realisation des Bewusstseins, die sowohl ‚Sehender‘ als auch ‚Gesehenes‘ zur gleichen Zeit und am gleichen Ort sind, ist es unbedingt erforderlich, zu erkennen, dass der ‚Sehender‘ niemals ‚Gesehenes‘ werden kann und umgekehrt. Gerade die Wechselwirkung der beiden Prinzipien lässt den Bewusstseinsstrom, der Grundlage jeder Erfahrung ist, erst entstehen. Die Ichverhaftung ist daher Ergebnis mangelnden Bewusstseins, das Verkennen dessen, was ist (*avidyā*). Sie hält das Gesehene, *citta*, für Zentrum und Ausgangspunkt aller Erfahrung und verkennt als egozentrisches Bewusstsein damit die Wirklichkeit grundlegend (vgl. Bäumer 2010, 94f).

Viyoga ist der Prozess der schrittweisen Auflösung dieser Illusionen, der je persönliche Entwicklungsweg zunehmender Loslösung von falschen Identifikationen, die zu der Erkenntnis führt, dass wir nicht *prakṛti* (die Welt), sondern *puruṣa* (reines Gewahrsein) sind.¹⁰³ Die acht Entfaltungsstufen von Patañjalis *aṣṭāṅga yoga* führen schrittweise aus Leid und Unwissenheit hin zu wahrer Wesensidentität.

Zwischen im Yoga ist einmal jener Raum zwischen *citta* (die eigene Leiblichkeit) und *dṛśya* (die Welt der Objekte), mit der wir uns identifizieren und in der wir vergeblich Erfüllung suchen. Dieser Raum weitet sich, sobald sich *manas*, *ahaṃkāra* und *buddhi* gemeinsam im Hier und Jetzt ausrichten – Identität wird nicht mehr über die Auseinandersetzung mit der Außenwelt

¹⁰¹ *Viyoga* bedeutet die Auflösung von *saṃyoga* (der falschen Identifikation von *puruṣa* und *prakṛti*); *viyoga* entspricht damit der Methode, Erkenntnis zu gewinnen (Skuban 2014, 273).

¹⁰² „Ich-heit, Ich-bin-heit, Ichbewusstsein“ übersetzt Bäumer (diess. 2010, 193).

¹⁰³ Entspricht in gewisser Weise der Idee des *neti neti* des Vedanta (nicht dies, nicht das) bzw. der *via negativa* des Christentums (vgl. Skuban 2011, 350f).

gewonnen, Selbstreferenz entsteht. In der gleichzeitigen Beobachtung des eigenen psychophysischen Geschehens wird das stille Gewahren, die Position des Zeugen (der Bewusstseinszustand *draṣṭā, turiya*) eingeübt. Damit wird das Feld zwischen *citta* und *drśya* mit seinen bindenden Beziehungsstrukturen deutlich, es verliert zunehmend an unbewusster Dominanz.

In einem weiteren Schritt, in der zunehmend bewusster werdenden Verschiebung des Fokus von *citta* hin zu *cit*, wird das ganze Feld (*kshetra*) sichtbar. Die fortwährende Übung von *abhyāsa* und *vairāgya*¹⁰⁴, dem Loslassen von Identifizierung und Beurteilungen, schafft Abstand zu den Wirbeln von *citta*, indem es dieses zur Ruhe kommen lässt. „Wenn die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe gekommen sind, wird der Geist (transparent) wie ein Kristall, (der die Beziehung von) Erkennendem, Erkennen und Erkanntem widerspiegelt. Diese Einheit und dieses Durchdringen wird *samāpatti* (betrachtende Vereinigung) genannt“ (YS I, 41).

Die Schöpfung selbst ist im Denken von Sāṃkhya und Yoga ein Bewusstseinsstrom, der als scheinbare Verbindung (*saṃyoga*) von *puruṣa* und *prakṛti* pulsiert. Sie ereignet sich im Zwischen des (ortlosen wie allgegenwärtigen) Gewahrens und der sich im Gewahren zeigenden schöpferischen Entfaltung der Potenzialität der *prakṛti*. Wird der stoffliche Raum der Verbindung, das Bewusstsein, still und klar, kann sich der lichtend-gewahrende *puruṣa* darin als das Erkennen selbst erkennen. Das Streben¹⁰⁵ des Yogi liegt darin, die Selbst-Bewusstwerdung dieser Verbindung zu ermöglichen.

¹⁰⁴ *Vairāgya*: Loslösung, Verzicht, Entsagung, Leidenschaftslosigkeit, das Nicht-an-den-Dingen-Hängen; gemeinsam mit *abhyāsa* Bedingung für das Zur-Ruhe-Bringen der psychomentalen Bewegungen (*citta-vṛtti-nirodha*).

¹⁰⁵ Es ist die überpersonale Intelligenz der *buddhi*, ihr „Strebevermögen“ (engl. effort), sich mit *mahat*, der überpersonalen, kosmischen Intelligenz/Bewusstsein, verbinden zu wollen.

VI. Zusammenfassung

Aus der Perspektive östlicher Philosophie scheint ein Zwischen kein Raum zwischen Dingen; vielmehr weitet sich ein Zwischen zum Raum schlechthin, aus dem Dinge ihr Werden haben, sich zeigen und wieder vergehen. Östliches Denken (in den hier behandelten Systemen) kennt keinen Substanzbegriff und nichts Geschaffenes, sondern einen Bewusstseinsstrom, der sich aus verschiedenen Energien zusammensetzt und sich in einzelnen Modi vorübergehend manifestierend kristallisiert. Subjekte und Objekte sind zeitweilige Attribute eines Bewusstseins, das unerschöpfliche Potenzialität ist.

Das Denken eines Zwischen ist für die Philosophie von Zen, Sāṃkhya und Yoga das Ergebnis einer dualistischen Weltsicht, eines Denkens in Polaritäten. Wo Fluss und Fließen ist, schafft die aus Angst und Unwissenheit entstandene Selbstsubstantialisierung eine künstliche Trennung in Subjekt und Objekt und letztlich auch in Leben und Tod, Schmerz und Befreiung (vgl. Ueda 2016, 18). „Im Überwinden der Dualität erlischt der Gegensatz zwischen *nirvana* und *samsara*; [...] Erleuchtung ist demnach nicht etwas Besonderes, das mit der Welt des Staubes kontrastiert, sondern durchdringt diese Welt und bleibt mit ihr untrennbar verbunden“ (Döll 2005, 53).

1. Die Texte im Rückblick

In Nishitanis Deutung der kurzen Geschichte von der Begegnung zweier Zen-Meister wird offensichtlich, dass sich hier nicht, wie im Denken des Westens, zwei Individuen gegenüberstehen, die ihr Begegnen auf ein allgemeines Drittes – ein Ritual, eine Absicht, einen politisch oder religiös bestimmten, vermittelnden Logos – beziehen, welches das Zwischen der beiden ordnet; hier begegnet sich ein Ausdruck des Seins im gleichen, nur ganz anderen Ausdruck des gleichen Seins; Begegnung geschieht unmittelbar, bedingungslos. Die Öffnung, die das Erwachen in das scheinbare (in sich selbst verkapselte) Selbst geschlagen hat, öffnet das Zwischen von Selbst und Anderen, es „weitet sich sozusagen auf unweigerlich natürliche Weise so, dass es den Anderen umfängt; [...]. Das Selbst ist zuvorderst der Zwischenraum zwischen dem ich und dem Du“ (ebd., 56).

Uedas Text zu den zehn Ochsenbildern macht deutlich, worum es dem Zen-Buddhismus geht. Nicht das Existierende, die formalen Einheiten (1) und deren Verhältnisse untereinander, sondern die Bewusstwerdung deren Verbindung zum formlosen Grund, der Leere (0) ist Ziel der meditativen Praxis. Im achten Bild (und seinen beiden Modi, den neunten und dem zehnten Bild) zeigt sich das Denken des Zen in seiner radikalen (an die Wurzel gehenden) Kompromisslosigkeit: Selbst und wahres Selbst der siebenten Station haben in tiefer Harmonie jedes Zerwürfnis beigelegt, aber es ist die harmonische Einheit von Zweien, denn Reste von Substantialisierung halten die vage Idee eines getrennten ich aufrecht und bewahren ein Zwischen, das trennt. In einem letzten, entsubstantialisierenden Sprung ins Nichts wird das Gewahren eins mit dem Raum, vereinigt sich in der bewussten Durchdringung mit dem Fluss des Lebens, dem Bewusstseinsstrom (neuntes Bild), und durchlichtet den Raum des Begegnens, der alltäglichen Welt (zehntes Bild). In den Bildern 8–10, die keine Folge, sondern Aspekte eines Sein-Zustandes zeigen, ist *śūnyatā*, die Einheit von Leere und Form, von 0 und 1, und das sie umfassende (oder: durchdringende) Bewusstsein auf wunderbare Weise dargestellt.

Die japanische Sprache, aus deren Kulturraum die beiden Zen-Texte stammen, spricht aus einer Mitte.¹⁰⁶ Das Tun, die Tätigkeit steht im Zentrum, aus dem heraus sich das Bild entfaltet, indem der Tätigkeit Akteure, ein Ort, eine zeitliche Dimension, eine Begründung usw. hinzukommen. Es ist ein sprachlich sedimentiertes Denken aus dem Zwischen (vgl. Stenger 2006, 418). Anders ist das im indischen Kulturraum, der zwar seinen Reichtum aus vielen Sprachen schöpft, dessen hier behandelte Texte jedoch in Sanskrit, das zur indogermanischen Sprachfamilie gehört, verfasst sind, einen sehr stringenten Aufbau haben und die Abfolge der einzelnen Entwicklungsschritte begründen.

Die 72 Verse der Sāṃkhya Kārikā vermitteln auf dialektische Weise ein (immerwährendes) Schöpfungsgeschehen, das sich als scheinbare Verbindung (*saṃyoga*) im Zwischen zweier irreduzibler Prinzipien ereignet. Diese – *puruṣa* und *prakṛti* – sind (ursprünglich) transzendent, ihrer scheinbaren Verbindung aber immanent. Diese erscheint als Bewusstsein, das sich selbst begreifen wollend in zunehmend dichtere Erscheinungsformen ausfaltet.¹⁰⁷ Keine der Erscheinungsformen, nicht einmal *mahat* als das erste *saṃyoga*, hat ein eigenes Sein in sich, alles entsteht in wechselseitiger Abhängigkeit der schlussendlich 25 Prinzipien bzw.

¹⁰⁶ Im Japanischen bedeutet der Topos „Mensch“ (jap.: „nin-gen“ oder auch „hito“) eigentlich „Zwischen Mensch und Mensch“ oder auch „Existenz als Zwischensein“ (vgl. Stenger 2015, 309).

¹⁰⁷ Die Literatur spricht meist in Anlehnung an die drei *guṇas* von einem Geist-Energie-Materie-Kontinuum (vgl. Seite 52f dieser Arbeit sowie Frawley 2018, 26ff.).

Emanationsstufen und den in diesen wirksamen *guṇas*. Die sich so entfaltende Matrix ist äußerst komplex, weshalb das *sāṃkhya darśana* auch als kosmische Wissenschaft bezeichnet wird (vgl. Frawley 2018, 26).

Wesentlich ist, dass diese Matrix Kräfte oder Energien (sie alle bis auf *puruṣa* sind Erscheinungsformen der *vyakta-prakṛiti*) beschreibt, die sich in ständiger Wechselwirkung entfalten. Sie bilden also Relationen, die sich in ihren dichtesten Erscheinungsformen, gleichsam an den Enden von Relationsachsen in Erscheinung tretend manifestieren. Analoges gilt für die Beschreibung des menschlichen Organismus, seine verschieden dichten Manifestationsebenen und sein energetisches Gleichgewicht, das Grundlage der ayurvedischen Medizin und der Lehre von den *doshas*¹⁰⁸ ist. Gesundheit wird hier nie statisch, sondern als ein In-Fluss-mit-sich-selbst-und-dem-Leben-Sein, als ein fließendes Gleichgewicht, verstanden (vgl. Lad 2010, 24ff.).

Zentral für das Verständnis der Sāṃkhya-Philosophie ist das *bhavachakra*, das Rad (*chakra*) der Neigungen und Tendenzen (*bhava*). In der Tendenz, sich zu realisieren, binden die *bhavas* so lange ans Rad des Lebens, bis (durch *jnana*) erkannt wird, dass die wahre Identität im gewahrenden *puruṣa* liegt, der – formlosem Raum gleich – den Strom der Erscheinung in endloser Wiederholung, „Differenz für Differenz, einer Karma-Maschine“¹⁰⁹ gleich, antreibt, so lange, bis er sich seiner selbst als lichtend gewahrender Grund bewusst wird.

Die Philosophie der Sāṃkhya Kārikā wird hier als Evolution des Seins beschrieben, die Perspektive des Yoga Sutra hingegen als Involution. Diese Darstellung folgt wichtigen Kriterien: das *sāṃkhya darśana* beschreibt das Wirken der *tattvas* von einem scheinbaren Anfang an, das Yoga Sutra bezeichnet in der Abfolge der Sutren den Weg des *puruṣa* ab Sutra YS II. 10 als *pratiprasava*, als Involution oder Gegenströmung. Diese erfüllt sich erst in *dharma-megha-samādhi*, dem völligen in sich Ruhen des *puruṣa*, der *Enstasis* (vgl. YS IV. 29, Bäumer 2010, 186 und 197). Damit hat, im Verständnis der Sāṃkhya-Philosophie, der *puruṣa* das Schöpfungsgeschehen der *prakṛti* vollkommen transzendiert; im Zen und in den tantrischen Systemen wäre er dem Sein auch vollkommen immanent.

¹⁰⁸ *Dosha*, ein Begriff aus dem Sanskrit, wird meist mit Lebensenergie übersetzt, bedeutet aber ursprünglich „Fehler, das was Probleme verursachen kann“ und bezieht sich auf ein mögliches Ungleichgewicht in Bezug auf die ursprüngliche Konstitution (vgl. Lad 2010, 24).

¹⁰⁹ Formulierung Arno Böhler, Seminar 2019, Uni Wien.

Aufstieg und Abstieg, Evolution und Involution werden, in Anlehnung an die ständige Drehung des *bhavachakra*, als Geschehen im Bewusstseinsstrom der Schöpfung beschrieben, wobei Evolution ein Zunehmen von Bewusstheit, Tiefe und Differenzierung bedeutet und, anders als in der Darstellung dieser Arbeit, Aufstieg bedeutet, während Abstieg (Involution) die gegenteilige Bewegung des geistigen Prinzips hin zu Unbewusstheit und Entropie beschreibt (vgl. Scheler 1928, Aurobindo 1972, Wilber 1996, 2001).¹¹⁰

Das Yoga Sutra teilt dem Adepten gleich im ersten Teil der Sutren mit, dass seine Wahrnehmung getrübt ist (*citta-vṛtti*) und dass Leid und Verwirrung aus der irrigen Idee (*avidyā*) entstehen, sich für ein abgegrenztes, eigenständiges Ich (*asmitā*) zu halten. Klärt sich die Sicht im Zur-Ruhe-Kommen (*nirodha*), wird erkannt, dass die ursprüngliche Wesensidentität im Gewahren des Bewusstseins selbst liegt.

Das Bewusstsein gleicht einem ständig wirbelnden Erfahrungsstrom, in dem der Einzelne unwissend *citta*, also Erfahrenes – partikuläre Welle statt Wesen des Stromes –, ist. Die Wandlung geschieht schrittweise. Die Auflösung fälschlicher Identifikation mit den weltlichen Erfahrungen führt zu einem Yoga mit der Quelle des Erfahrens, der Rückbindung des *puruṣa* an sich selbst. In *pratyāhāra*, dem Nach-innen-Wenden der Sinne, ereignet sich *pratiprasava*: Loslassend (*vairāgya*), im Nicht-mehr-an-den-Dingen-Hängen von *pratyāhāra* klärt sich das Bewusstsein/*citta* und die Vorstellung eines eigenen Bewusstseins, *asmitā*, vereint sich wie eine Welle mit dem Meer des Bewusstseins; man sieht „*asmitā* als einen Punkt des Seins, ohne Ausdehnung, alles erfahrend, aber nichts besitzend“ (Bäumer 2010, 105). In diesem Bewusstseinszustand, dem *saṃprajñāta samādhi*, hört alles Werden, das aus der Spannung der Identifikation mit den Erscheinungen geboren wird, auf. In der Stille dieser Erfahrung, in der alles Werden und Wollen erloschen ist, wird in vollem Umfang bewusst, wie sehr die aus *avidyā*

¹¹⁰ Auf- und Abstieg sind Bestandteil von *samsara*, aber auch zentrale Begriffe in der Philosophie von Aurobindo und Scheler; eine Gemeinsamkeit, auf die Mall mehrfach hinweist. (vgl. ders. 2015, 301f). Die klassischen Yoga-Systeme sind für Aurobindo Wege des Aufstiegs zum Göttlichen, das Göttliche aber steigt auch, sich dem Leben zuwendend, ab in die Materie. Ähnlich wie bei Aurobindo führt in Schelers Entwurf zu einer philosophischen Anthropologie (1928) ein Kräfte- und Wirkstrom, ein Drang zur Entfaltung, in der Welt von unten nach oben, aus der anorganischen Welt über Flora und Fauna zum Menschen. Mit zunehmender Differenzierung wird das energetische Potenzial geringer und Sublimierung nimmt zu. Wirkt von unten ein Drang, so wirkt von oben Leitung und Lenkung, Anthropogenese ist ein Sublimierungsvorgang der Natur. Intelligenz nimmt mit zunehmender Sublimierung zu, ist aber nicht mit Geist gleichzusetzen. Ebenso wie der Mensch nur Teilhaber an den Drangfaktoren des Kosmos ist, so ist auch der Geist eine Dimension, die menschliche Intelligenz überschreitet und an der er ebenfalls nur teilhat.

Das menschliche Herz, in dem Drang und Geist in eins zusammenfallen, ist der Ort möglicher noch ausstehender Sublimation, der Ort, in dem Gott im Menschen wird. Als geistig tätig verwirklicht der Mensch Gott, hat Teil an seinem Werden, sind Mensch und Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen. „Es ist der alte Gedanke Spinozas, Hegels und vieler anderer: Das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut.“ Erst indem wir uns auf unsere im Urgrund angelegte Potentialität als geistige Wesen hin entwickeln, werden wir „Gott als die steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst miterzeugen“ (Scheler 1928, 66).

geborene Identifikation mit einem scheinbaren Ich von der Ganzheit trennt. Aus dem Nicht-erkennen-Können erwächst das Ichbewusstsein, das in der Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich eine bruchstückhafte Sicht der Welt, die in Wirklichkeit ein Ganzes ist, entwickelt. In der Erfahrung von Bewusstsein als alles beinhaltendem Raum verwandelt sich Unwissenheit in grenzenloses Staunen und es offenbart sich in diesem ungewöhnlichen Daseinszustand „die Wirklichkeit, die eine geheimnisvolle Beziehung zwischen dem ‚Sehenden‘ und dem ‚Gesehenen‘ ist“ (Bäumer 2010, 105).

2. Zwischen im Denken östlicher Philosophie

In der Philosophie des Zen-Buddhismus ist das Sein immer schon als Zwischen, als Einheit von Leere und Form angelegt. Raum und gewahrendes, sich selbst gewärtiges Bewusstsein durchdringen einander und bringen die zehntausend Dinge hervor.¹¹¹ Das meint der zentrale Begriff *śūnyatā*. Die Erkenntnis, dass nichts Substanz hat, alle Dinge vorübergehende Erscheinungen des absoluten Nichts, der Leere, sind, ist Grundlage der buddhistischen Philosophie und der Meontologie der Kyoto-Schule. Als Ausprägung des Mahayana-Buddhismus betont der Zen-Buddhismus aber kein soteriologisches Verschmelzen eines sich selbst gewahrenden *puruṣa*, kein ursprüngliches Selbst, sondern die mitfühlend umgreifende, den alltäglichen Raum durchdringende Bewusstheit des geöffneten, selbstlosen Selbst.

In der dualistischen Konzeption des Sāṃkhya-Yoga ist *citta*, das menschliche Bewusstsein, aufgespannt als ein Zwischen von *puruṣa* und *prakṛti*, das sich als Schöpfung ereignet und als Geschaffenes erfährt. Leid und Enge (*duḥkha*) entspringt der Identifikation mit Aspekten des Bewusstseinsstromes, befreiende Weite (*buddhi*) in der Erfahrung des Raumes. Das Geschehen ist darauf hin angelegt, sich weder mit dem erfahrenden Aspekt noch mit der Erfahrung zu identifizieren, sondern den Raum des Erfahrens selbst, die Mitte im Zwischen von Sehendem und Gesehenen, gewahrend zu durchleuchten, sodass sich das lichtende Vermögen *puruṣas* in der im Raum spielenden Schöpfung selbst erkennt.

In der Terminologie von Sāṃkhya-Yoga blickt der *puruṣa* schlussendlich in der spiegelgleichen Stille der sattvisch gewordenen *buddhi*, sich selbst spiegelnd, ins Antlitz. Im Leerwerden (von *vṛttis*, Anhaftungen, falschen Identifizierungen), in der Stille von *nirodha*

¹¹¹ Vgl. Text zum zweiten Bild der Ochsenbilder, Anhang, Seite 96.

öffnet sich die Einsicht in das Wesen der Dinge. Das gewahrende Licht *puruṣas* umfängt und durchdringt nun als Akt der Schau die Schöpfung, das „gesehene Feld“ (vgl. YS IV. 23).

Puruṣa und *prakṛti*, die beiden Urprinzipien, sind im dialektisch-rationalen System von Sāṃkhya-Yoga als Urpolaritäten auf nichts weiter rückführbar, nur in den Yoga Sutren ist eine göttliche Sphäre als der Raum von Ishvara angedeutet. Diese ist aber kein singuläres Urprinzip, sondern der Schöpfung bereits immanent (vgl. YS I. 23, 24, 26).

Es bleibt offen, ob Kapila, auf den die Wurzeln der Samkhya-Philosophie zurückgehen, tatsächlich von zwei transzendenten Urprinzipien ausging oder ob sein System ein geniales, in didaktischer Absicht vermitteltes Lehrgebäude war, das einerseits das begriffliche Instrumentarium bereitstellte, um die darauf fußenden kosmologischen, yogischen und medizinischen Wissenschaften zu begründen, und sich andererseits, wie auch der in zeitlicher Nähe entstehende und sich auf Kapila beziehende Buddhismus, in aufklärerischer Absicht gegen die Rituale der brahmanischen Priesterklasse richtete (vgl. Skuban 2014, 21ff.).

Anders als das *sāṃkhya darśana*, das zwei Prinzipien und deren schöpferisches Verhältnis darstellt, betonen andere philosophische Strömungen Indiens von vorneherein die Emanation nur eines Seins-Grundes als ursprüngliche Mitte, der sich, pulsierend im Zwischen scheinbarer Pole, in seinen Erscheinungen zeigt. Diese Richtungen, zu denen die tantrischen Strömungen und auch die Philosophie von Sri Aurobindo zählen, bejahen grundsätzlich die Welt der Erscheinungen. Hier liegt der soteriologische Schlüssel nicht in der Rückbesinnung auf ein Urprinzip, sondern im grundlegenden Ja zu dem allem Erscheinen immanenten Sein; nicht in der Überwindung der Natur (*prakṛti*), sondern in deren liebend bewusster Durchdringung. Als Beispiel für die Betonung einer schöpferischen Mitte sei hier in Kürze der kaschmirische Shivaismus angeführt, für den der Begriff *spanda*, die kosmische Schwingung Shivas, zentral ist.

3. Spanda

Spanda ist der zentrale Begriff des kaschmirischen Shivaismus¹¹² und bezeichnet den Schwingungszustand einer höchsten Realität, die als schöpferischen Potentialität in den sich zeigenden Phänomenen zum Ausdruck kommt. Shivas höchste Wirklichkeit ist die sich manifestierende Kreativität, sein Sein liegt im Werden; Shiva ist kein transzendentes, ursprüngliches Prinzip, sondern das Pulsieren der Schöpfung.¹¹³ Ihm immanent sind zwei ursächliche Prinzipien, *prakāśa* und *vimarśa*. *Prakāśa*, das ewige Licht, ist wie *puruṣa* das lichtende und ichhafte Prinzip, *vimarśa* absoluter Wille, der mit der Intention, sich zu erkennen, die Schöpfung hervorbringt (vgl. Singh 2008, 14ff.). Das Schöpfungsgeschehen ist wie im Sāṃkhya als das Werden zur Erkenntnis hin im Zwischen zweier polarer Kräfte angelegt. Anders als in Sāṃkhya-Yoga ist aber in diesem tantrisch-monistischen¹¹⁴ System immer die als *spanda*, als kosmische Schwingung des Bewusstseins Shivas, angelegte Mitte im Zwischen der antagonistischen Kräfte als Ziel der Erkenntnis betont. Diese sucht nach der Entfaltung einer Mitte, in die sich die Erfahrung öffnen kann.

Madhya, die Mitte, „ist zunächst das Zwischen, der Punkt oder Moment zwischen zwei Dingen, zwei Zuständen, zwei Erfahrungen, zwei Zeiten“ (Bäumer 2008, 28). Es ist jener Bereich, der weder zu der einen noch der anderen Seite gehört, eine Leere in der Mitte, einer fast unmerklichen Pause gleich, in die man eintauchen kann. Es braucht ein feines, waches Bewusstsein, „um das *Zwischen* zu entdecken, darin einzutauchen, es zu entfalten: zwischen zwei Atemzügen, zwischen zwei Gedanken, zwischen zwei Bewegungen.“ In diesem Zwischen erfährt der Übende die Stille, Momente der Ruhe. „Von dem Moment an beginnt (der Yogi) vom Mittelpunkt (dem Herzen) aus zu leben, indem er sich unbeirrbar in dem Zwischen hält, wobei seine geringsten Tätigkeiten und Gedanken von dem tiefen Sinn geprägt sind, den er dort entdeckt“ (Bäumer 2008, 28). Viele Übungen der yogischen Praxis sind der Entdeckung und Entfaltung dieser Mitte gewidmet. Sich ühend in der Mitte einzurichten wird als innere Zentrierung bezeichnet. Wenn man sich so „auf die Mitte zwischen zwei Dingen oder Zuständen konzentriert und die beiden loslässt, dann *leuchtet die Wirklichkeit in der Mitte auf*“

¹¹² Der kaschmirische Shivaismus, eine monistische, tantrische Schule, hatte ihre Hochblüte im 8t. bis 12. Jhdt. in Kaschmir. Wichtigste Textquellen sind die Shiva-Sutras (und der zugehörige Kanon von Kommentaren) und die Spandakārikās. Wichtigste Figuren sind Vasugupta (875–925), ein tantrischer Meister, dem die Shiva-Sutras zugeschrieben werden, und Abhinavagupta (950–1020), einer der wichtigsten und bekanntesten Tantriker in der Geschichte Indiens.

¹¹³ Der schöpferische Wille, Shiva, ist dem Werden immanent; es gibt keine kausale Kraft hinter den Dingen. Die erscheinende Welt ist also ident mit dem schöpferischen Grund, der sich entfaltend zeigt. In der Welt drückt sich das Selbst selbst aus.

¹¹⁴ Tantrismus geht von der Idee aus, dass das Universum ein Ausdruck schöpferischer Energie ist, und entwickelt Wege und Praktiken um diese göttlichen Energien im menschlichen Mikrokosmos fließend zu erkennen und sich damit bewusst zu vereinigen (vgl. White 2000, 9).

(Vijñāna Bhairava, Vers 61¹¹⁵). Das bedeutet, dass „die Wirklichkeit nicht in den Alternativen und Dualismen zu finden [ist], in denen wir uns ständig bewegen, sondern dazwischen, in der Leere des Zwischen, die von nichts abhängig ist“ (ebd., 29).

Mehr noch als im Yoga des Patañjali, das heute vorwiegend mit körperlichen Übungen assoziiert wird, steht in den tantrischen Strömungen die Arbeit mit und am Körper im Mittelpunkt. Als Mikrokosmos Teil des Makrokosmos und mit diesem in Resonanz stehende Entsprechung, manifestiert sich Welt und körperliches Sein aus dem Bewusstsein (*spanda*), das im Tantrismus seinen Sitz im Herz-Raum hat und sich körperlich aufspannt zwischen Basis-Chakra (am Beckenboden) und dem Scheitel-Chakra. *Kundalini*, der energetisch-vitale Aspekt der *spanda* und Ausdruck von *vimarśa* (*prakṛiti*), hat seinen Sitz im Basis-Chakra und wird in der yogischen Praxis über *sushumna*, den Zentralkanal der Wirbelsäule, seiner Vereinigung mit *prakāśa*, dem lichtenden Prinzip am Scheitel, zugeführt. *Ida* und *pingala*, die beiden Hauptleitbahnen biophysischer Energie, und viele weitere körperliche Energiesysteme werden über meditative, körperenergetische und Atemtechniken so vom gewahrenden Bewusstsein durchdrungen und verbunden, dass der physische Körper (durch die feinstofflicheren Hüllen) ganz real durchleuchtet wird und sich das Bewusstsein als *spanda*, als sich selbst gewahrendes Bewusstsein, im raumlosen Raum des Herzens der Einheit mit der kosmischen *spanda* in der körperlichen Erfahrung bewusst wird. „The streams of pulsation, grounded in the universal vibration of consciousness do not hide one’s real nature“ (Dyczkowski 1992, 97).

Das Bewusstsein gleicht im Tantrismus einer in sich ruhenden Lichtung, die in zeitlosem Herzschlag Puls der Schöpfung ist; ein unteilbares Bewusstseinsfeld, das sich in unendlich vielen Modi des Erscheinens manifestiert, dessen vorübergehende Attribute menschliche Existenzen sind. „Therefore, all this is at first formed of an undivided self-referential consciousness“ (Muller-Ortega 1989, 212). Tantrismus erwächst aus der tiefen Bejahung des Lebens, die alles Begehren miteinschließt, um in dessen Sublimierung in die Erfahrung der vitalen Leere, *spanda*, in der Mitte des Herzens zu finden, wo der feine, pulsierende Atem des

¹¹⁵ Vers 61 lautet: „Wenn man bei der Wahrnehmung von zwei Dingen meditiert, soll man den Geist in der Mitte (dazwischen) ruhen lassen. Wenn man mit einem Mal beide (Gegenstände) loslässt, dann leuchtet die Wirklichkeit in der Mitte.“ In den Kommentaren dazu wird darauf hingewiesen, dass alles Seiende im Bewusstsein wurzelt. Als das Innerste von allem ist es auch der Wesenskern und Mitte allen Seins (vgl. Bäumer 2008, 112). Und Vers 62 führt weiter aus: „Wenn man sein Bewusstsein von einem Gegenstand abgewendet hat und es dort verharren lässt, ohne zu einem anderen Gegenstand überzugehen, dann entfaltet sich durch den Zustand in der Mitte die höchste Kontemplation.“ Im Kommentar dazu heißt es weiter: „Die Mitte zwischen Sein und Nichtsein, d.h. der Zwischenraum, beruht auf dem Licht des eigenen Selbst ... Wenn man sich zum Zeitpunkt der Wahrnehmung in der Mitte zwischen zwei Dingen (oder Zuständen) oder zwischen dem Existierenden und dem Nichtexistierenden auf die Leere (*śūnyatā*) stützt, und dann beide, das Existierende und das Nichtexistierende, mit einem Mal loslässt, und doch die Aufmerksamkeit beibehält, dann entsteht ein Zustand, in dem man im höchsten Ziel, im transzendenten Selbst vom Nektar Sivas überflutet wird“ (ebd., 114).

Lebens selbst erfahrbar wird als Einheit allen Seins, als unteilbare, sich selbst gewahrende Bewusstheit. „The power which resides in the Heart of consciousness is freedom itself. The purpose of its creative activity is the ‚group‘ (Kula), the entire range of perceiving subject, perceived object and the process of perception“ (ebd., 207).

Wahrheit ist im Tantrismus, wie in der östlichen Philosophie generell, kein objektivierbar fassbares Etwas, sondern ein Fluss, der erst im Fließen und Mitfließen erfahrbar ist. In Übereinstimmung damit wird das psychophysische Sein, die menschliche Leiblichkeit, als Flusssystem (System der *nadis*, Energiekanäle) verstanden, welches– im Fluss seiend und zur Gänze aktiviert – im pulsierenden Kontakt mit allen Dingen schlägt.¹¹⁶ Sich dafür öffnend wird der Geist weltweit, realisiert sein Immer-schon-verbunden-Sein. „The astonishment of the experience involves not just the discovery that the Self is the true inner identity, but also the bewildering perception that his nondifferentiated Self is lightly at play as a luminosity inherent in all external objects!“ (Muller-Ortega 1989, 187).

¹¹⁶ „The yogic process should lead not just to an inner enlightenment, but also to a physiological transformation by which the body itself is led to enlightenment, to immortality“ (Muller-Ortega 1989, 28).

VII. Schlusswort

Alle hier besprochenen Systeme östlicher Philosophie erklären, dass ein objektivierendes, dualistisches Denken Ergebnis einer leiderzeugenden Unwissenheit und nicht in der Lage ist, die unmittelbare Wirklichkeit so, wie sie ist, wahrzunehmen. In einer unbewussten, substantialisierenden Bewegung – die dem Erkenntniswunsch des *ahamkāra* entspringt – trennen und isolieren wir, was nur im Ganzen wahrgenommen Sinn und Schönheit offenbart. Die Beschäftigung mit einem Zwischen als einem Raum zwischen (künstlich isolierten) Objekten (Entitäten, Fixierungen) mit dem Ziel, aus diesem Unbekannten Erneuerung, Veränderung zu schöpfen, das ganz Andere zu erfahren, gleicht nun, abschließend, dem Bemühen, selbstgeschaffene und isolierende Grenzen wieder aufzulockern. Den Blick auf das Numinose, auf das Zwischen der Dinge gerichtet, weitet sich dieses und wird – irgendwann, so versprechen Zen, Sāṃkhya und Yoga – erfahrbar als sich selbst gewahrender Raum, als Leere oder *śūnyatā*. Wahrheit entzieht sich der Fixierung, sagt der Tantrismus und lädt zu Fluss und Fließen ein, um sich öffnend, weit werdend der Wirklichkeit zu begegnen, auf die gleiche Weise wie Begegnung von Nishitani verstanden wird; als ein Öffnen der Selbstsubstantialisierung.

Alle Systeme indischer Philosophie „befassen sich mehr oder weniger zentral mit der Erkenntnis des Selbst, des eigentlichen Wesens des Menschen“, und kennen dabei zwei Zugänge: einen theoretisch-reflexiven, der „die Existenz und Natur des Erkenntnisgegenstandes zum Vorschein bringt“, und einen praktischen, der in der täglichen Übung hilft, „Ziele des Lebens zu erreichen“ (Mall 2015, 96). Philosophie, schreibt Mall, ist demnach im indischen Verständnis nicht nur ein Denkweg, sondern auch und vor allem ein Lebensweg (vgl. ebd.).

Östliche Philosophie wird, weil sie von anderen Grundannahmen ausgeht, gelegentlich für eine Art Mystizismus gehalten. Wenn Philosophie, überlegt Mall, vereinfacht gesagt die Lehre vom Denken ist und die Mystik, ebenso vereinfacht, sich mit dem Unaussprechlichen und dem Unbeschreibbaren beschäftigt, dann können beide für unvereinbar gehalten werden. Will man aber über Mystik ernsthaft sprechen, so braucht man fundiertes philosophisches Wissen, um überhaupt zu begreifen, wo die Grenzen der Philosophie liegen und wie die Grenzen von Denken und Vorstellungen zu überschreiten wären – ein Erfahren, das jedenfalls im Bereich menschlicher Möglichkeit liegt. Philosophie bereitet demnach im indischen Kontext ein Tor

zur Erfahrung vor. „Für denjenigen, der den Weg des Denkens und der Meditation beschreitet, ist die Philosophie das Sprungbrett, das den Sprung hinaus aus dem begrifflichen Denken ermöglicht“ (Mall 2015, 96). Der Weg der Übung, ein Lebensweg, kann zu einer Vollendung des Wissens führen, die nur im Weg „durch die Dualität hindurch jenseits der Polarität“ gewonnen werden kann, „man übersteigt die Subjekt-Objekt-Spaltung der normalen Erkenntnis, man gibt sie auf“ (ebd., 97).

Perspektiven östlicher Philosophie, die von einem weitenden, die menschliche Subjektivität überschreitenden Erfahrungshorizont sprechen, sind nicht im philosophischen Diskurs zu erreichen, werden von diesem aber vorbereitend kontextualisiert und, wie aus dem Beispiel der Kyoto-Schule ersichtlich, der Philosophie zugänglich gemacht. Der lebendige Nachvollzug ihrer Inhalte ist nicht über einen Denkweg alleine, sondern nur in der Übung, als Lebensweg erfahrbar. Die Übung besteht, darin sind sich alle Systeme meditativer östlicher Philosophie einig, im stillen Gewahren:

„Wenn man so die *vr̥ttis* des Bewusstseins beobachtet, wie man die Wolken auftauchen und wieder verschwinden sieht, wird einem mit einemmal bewusst, was die Intelligenz (*buddhi*) bedeutet. Intelligent sein heißt, allen Bewegungen des Bewusstseins gegenüber Abstand zu bewahren und so objektiv zu sein. Subjektivität ist nichts anderes als *vr̥tti-sārūpya* oder Identifizierung mit den *vr̥ttis*. Daher muss die Subjektivität aufhören, um der Intelligenz den Platz einzuräumen. Diese Intelligenz befähigt den Menschen, die Dinge zu sehen, wie sie sind, in ihrer existenziellen Echtheit. Dies ist die eigentliche Wahrnehmung der Objektivität“ (Bäumer 2010, 182f.).¹¹⁷

¹¹⁷ Vgl. YS IV. 22: „Wenn der Geist (*cit*), dem die Gestalt eines Objektes gegenwärtig ist, unverändert bleibt, dann wird er sich seiner eigenen Intelligenz bewusst“ (Bäumer 2010, 176).

VIII.Literatur

- Aurobindo, Sri *Die Synthese des Yoga.* Verlag Hinder + Deelmann 1972, Bellnhausen über Gladenbach
- Bäumer, Bettina *Patanjali. Die Wurzeln des Yoga. Die klassischen Lehrsprüche des Patanjali.* O.W. Barth Verlag 2010, München
- Bäumer, Bettina *Vijñāna Bhairava. Das göttliche Bewusstsein.* Verlag der Weltreligionen im Inselverlag 2018, Frankfurt
- Böhler, Arno „Meditation im Kontext indischer Philosophie“, in: *Paragrana* 22. S. 29–40. Akademie Verlag, Berlin 2013
- Crittin, J.P. *Ayurvedische Psychologie. Wege zum Selbst und das Energieprinzip im Ayurveda.* Windpferd 2018, Oberstdorf
- Davis, W. Bret *Japanese and Continental Philosophie: Conversations with the Kyoto School (Studies in Continental Thought).* Indiana University Press 2011, Bloomington
- Deussen, Paul *Das System des Vedanta.* Brockhaus 1906, Leipzig
- Desikachar, T.K.V. *Yoga. Tradition und Erfahrung. Die Praxis des Yoga nach dem Yoga Sutra des Patanjali.* Via Nova Verlag, Petersburg 2009
- Döll, Stefan *Wozu also suchen? Eine Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru.* Iudicium Verlag 2005, München
- Dyczkowski, Mark *The Stanzas on Vibration.* University of New York Press 1992, New York
- Easwaran, Eknath *Die Upanischaden.* Goldmann Verlag 2008, München
- Easwaran, Eknath *Die Bhagavad Gita. Die Quelle der indischen Spiritualität.* Goldmann Verlag 2012, München
- Flasch, Kurt *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie.* C.H.Beck Verlag 2013, München
- Frawley, David *Mit dem Herzen denken. Die Psychologie des Ayurveda.* Windpferd Verlag 2017, Oberstdorf
- Frawley, David *Yoga und Ayurveda. Die uralte Kunst und Wissenschaft der spirituellen und psychosomatischen Integration.* Windpferd Verlag 2018, Oberstdorf
- Garbe, Richard *Die Samkhya-Philosophie. Indische Philosophie Band 11.* Reprint der zweiten umgearbeiteten Auflage, Abschnitte 2–4, Haessel Verlag, Leipzig 1917

- Garbe, Richard *Die Sāṃkhya-Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus.* Classic Reprint der zweiten umgearbeiteten Auflage, Haessel Verlag, Leipzig 1917
- Groh, Max *Realität als Relation: Kitaro Nishidas Philosophie der modernen Physik.* Mentis Verlag 2015, Paderborn
- Hawley, Jack (Hrsg.) *Bhagavad Gita. Der Gesang Gottes. Eine zeitgemäße Version für westliche Leser.* Goldmann Verlag 2002, München
- Held, Klaus *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie.* Academia Verlag 2013, Sankt Augustin
- Hinze, M.O. *Der Lichtweg des Sāṃkhya.* Akademie für Phänomenologie und Ganzheitswissenschaft 1996, Moos/Weiler
- Hinze, M.O. *Der göttliche Tanz. Werden und Vergehen im Lichte des tantrischen Yoga. Zum Wesen der Materie.* Akademie für Phänomenologie und Ganzheitswissenschaft 1998, Moos/Weiler
- Huxley, Aldous *Die ewige Philosophie. Philosophia perennis.* Hans-Nietsch-Verlag 2008, Roßdorf
- Iyengar, B.K.S *Der Urquell des Yoga. Die Yoga-Sutras des Patanjali.* O.W. Barth Verlag 2010, München
- Loevinger, Jane: *Ego Development. Conception and Theories.* Jossey-Bass 1976, San Francisco
- Lad, Vasant *Selbstheilung mit Ayurveda. Das Standardwerk der indischen Heilkunde.* O.W. Barth Verlag 2010, Frankfurt
- Mall, Ram Adhar *Indische Philosophie. Vom Denkweg zum Lebensweg. Eine interkulturelle Perspektive.* Karl Alber Verlag 2015, Freiburg
- Mall, R.A.; Soni, J *Kleines Lexikon der indischen Philosophie.* Karl Alber Verlag 2009, Freiburg
- Mansfeld; Primavesi *Die Vorsokratiker.* Reclam Verlag 2012, Stuttgart
- Muller-Ortega, P.E. *The Triadic Heart of Shiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir.* State University of New York Press 1989, Albany
- Nishitani, Keiji *Was ist Religion?* Insel Verlag 1982, Frankfurt am Main
- Nishitani, Keiji „Vom Wesen der Begegnung.“ In: Ohashi, Ryosuke (Hrsg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule.* S. 258–274, Verlag Karl Alber 1990, Freiburg/München

- Palm, Reinhard *Der Yogaleitfaden des Patanjali*. Reclam Verlag 2010, Stuttgart
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bouvier 1928/2010, Bonn (Nach der 3. durchges. Aufl. 1995 der Gesammelten Werke, Bd. IX)
- Sing, Jaideva *Siva-Sūtraṣ Der Yoga der höchsten Identität übermittelt von Vasugupta*. Pomaska-Brand Verlag 2008, Schalksmühle
- Sing, Jaideva *Spanda-Kārikās. Vom Pulsieren der Schöpfung*. Pomaska-Brand Verlag 2008, Schalksmühle
- Skuban, Ralph *Die Psychologie des Yoga*. Arkana 2014, München
- Skuban, Ralph *Patanjalis Yogasutra: Der Königsweg zu einem weisen Leben*. Arkana 2011, München
- Stenger, Georg *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Verlag Karl Alber 2006, Freiburg/München
- Stenger, Georg „Arbeit an den Lebensformen. Aspekte interkultureller Phänomene“ in: Bermes u. Hand (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen, Jahrgang 2015*. Meiner Verlag 2015, Hamburg, S. 293–321
- Ueda, Shizuteru *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Verlag Karl Alber 2016, Freiburg/München
- Ueda, Shizuteru *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*. Verlag Karl Alber 2018, Freiburg/München
- Undine, Jens *Vishnu Purana. Deutsche Komplettübersetzung*. pushpak 2018
- Wahsner, Roderich *Yoga – Lebensphilosophie und Erfahrungswissenschaft: Indiens Beitrag zur philosophia perennis und zur Transpersonalen Psychologie* (Schriften zur Meditation und Meditationsforschung, Band 4). Europäischer Verlag der Wissenschaften 2002, Frankfurt am Main
- Waldenfels, B. „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“ in: R.A. Mall/D. Lohmar (Hrsg.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 1, Amsterdam/Atlanta 1993, S. 53–65.
- Weidtmann, Niels *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege*. A. Francke Verlag 2016, München
- Weidtmann, Nils „Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels Phänomenologie der Fremderfahrung.“ In: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIII, 2011, 1, S. 258–270.

- Weidtmann, Nils „Das „Zwischen“ als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das ‚Inter‘ in der Interkulturalität.“ In: „*inter*“, Polylog 40, 2019, S. 7–18.
- White, David G. *The Alchemical Body*. University Press 1996, Chicago
- White, David G. *Yoga in Practice*. University Press 2012, Princeton
- White, David G. *The Yoga Sutra of Patanjali*. University Press 2014, Princeton (eBook)
- Wilber, Ken *Eros Kosmos Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*. Wolfgang Krüger Verlag 1996, Frankfurt am Main
- Wilber, Ken *Integrale Psychologie*. Arbor Verlag 2001, Freiamt
- Yamada, Koun *Das Tor des Zen. Grundlagen und Praxis*. edition steinrich 2016, Berlin
- Weblinks: <https://de.wikipedia.org/wiki/Kyōto-Schule>; letzter Zugriff am 18.10.2018
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Samkhya>; letzter Zugriff am 01.02.2019
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Bhava>; letzter Zugriff am 03.04.2019
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Zen>; letzter Zugriff am 08.05.2019
- https://www.academia.edu/33352056/Samkhya_Kārikā_of_Īśvarakṛṣṇa_Word-for-Word_Translation_with_Grammar_Notes; letzter Zugriff am 06.06.2019
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Logos>; letzter Zugriff am 30.06. 2019
- https://de.wikipedia.org/wiki/Der_Ochse_und_sein_Hirte; letzter Zugriff am 12.07.2019

IX. Anhang

1. Die Ochsenbilder

Die Ochsenbilder

Die Bilder sind Abbildungen der Serie von Shubun aus dem 15. Jhdt., der sie als Nachbildung der Originalserie aus dem 12. Jhdt. gemalt hat. Wegen der besseren Bildqualität wurden sie nicht Döll 2005, sondern dem Wikipedia-Eintrag zu „Der Ochse und sein Hirte entnommen“.

Die Erläuterungstexte wurden von Steffen Döll auf Grund der Vorlagen von Kajitani et al. 1974, 97ff. übersetzt und sind Döll 2005, 113ff. entnommen.

1.



Das Suchen des Ochsen

Ursprünglich ist nichts verloren, wozu also suchen? Weil er dem Erwachen den Rücken kehrte, wurde er sich fremd; er wandte sich dem Staub zu und verlor sich zuletzt also doch. Ferner und ferner die heimatlichen Berge – plötzlich teilt sich der Weg. Gewinn und Verlust flammen auf, Für und Wider erheben sich wie Speerspitzen.

2.



Das Sehen der Spuren

Aufgrund der Schriften versteht er den Sinn, er prüft die Lehren und erkennt die Spur. Ihm erhellt sich, dass die verschiedenen Gefäße aus einem Golde sind, er begreift, dass die zehntausend Dinge das Selbst sind. Doch wenn er weder richtig noch falsch unterscheidet, wie sollte er Wahres von Fälschung trennen? In dieses Tor tritt er noch nicht ein, vorläufig bleibt es beim Sehen der Spuren.

3.



Das Sehen des Ochsen

Aufgrund der Stimme gelingt ihm der Eintritt, im Gesehenen trifft er auf den Ursprung. In den sechs Sinnen keine Spur der Spaltung, inmitten jeden Tuns und Wirkens tritt er unverhüllt zutage. So wie der Geschmack des Salzes im Wasser, wie der Leim im Innern der Farbe: hebt er seine Augenbrauen, so ist dies nichts anderes.

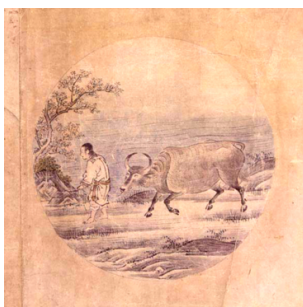
4.



Das Erlangen des Ochsen

Lange Zeit hatte er sich in den Feldern vergraben, aber heute hat er ihn getroffen. Doch weil ihm die Umgebung wunderschön erscheint, ist es schwierig, ihm nachzukommen; er hört nicht auf, das duftende Gras zu begehren. Sein Eigensinn ist noch übermächtig, noch unterliegt er seiner Wildheit. Will er ihn besänftigen, kommt er nicht umhin, zur Peitsche zu greifen.

5.



Das Hüten des Ochsen

Taucht nur ein einziger Gedanke auf, so folgt ihm unweigerlich ein anderer. Auf dem Grund des Erwachens vollendet sich die Wahrheit, in der Verwirrung wird alles Wahn. Das ist so nicht durch die Welt und ihre Gegenstände, sondern nur durch das Herz selbst. Kräftig zieht er am Seil durch die Nase, um kein Zögern aufkommen zu lassen.

6.



Auf dem Ochsen reitend nach Hause zurückkehren

Der Widerspruch ist beigelegt, und auch Gewinn und Verlust sind ohne Bedeutung. Er singt das Dorflied der Holzfäller und spielt die ländliche Weise der Kinder. Er liegt auf dem Rücken des Ochsen, seine Augen betrachten den durchwölkten, weiten Himmel. Auch wenn einer ruft, dreht er sich nicht um; auch wenn einer am Korb zieht, verweilt er nicht.

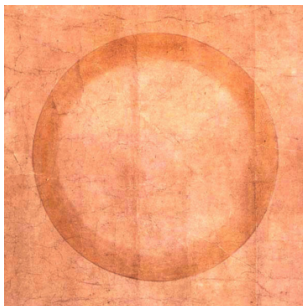
7.



Der Ochse ist vergessen, der Mensch bleibt zurück

Im *dharma* gibt es keine zwei *dharma*, nur eine Weile nahm er sich den Ochsen zum Vorbild. Er verdeutlicht die unterschiedlichen Namen von Schlinge und Hase, bringt den Unterschied von Reuse und Fisch zum Ausdruck. Gleich dem Gold, das aus dem Erz hervorgeht, wie der Mond, der sich von den Wolken trennt. Das kalte Licht des einen Weges, vor Anbeginn der Zeit.

8.



Mensch und Ochse beide vergessen

Die weltlichen Landschaften fallen ab, jede Bedeutung von Heilig entleert sich. Dort, wo der Buddha weilt, braucht er nicht im Spiel zu verweilen; dort, wo der Buddha nicht ist, sollte er vorüberziehen. Haftet er nicht an der Zweiheit, erfassen ihn auch nicht die tausend Augen. Hunderte von Vögeln bringen Blumen – nur eine Schande.

9.



Zurückkehren zum Ursprung, zurückkehren zur Quelle

Ursprünglich ist es rein und klar, kein Staubkorn setzt er an. So sitzt er und betrachtet Aufblühen und Niedergehen der Gestalten des Seins und weilt in kühler Stille des Nicht-Handelns. Dies gleicht keiner Illusion, wozu sollte er noch von Übungen borgen? Das Wasser grün, die Berge blau – er sitzt und betrachtet Gelingen und Scheitern.

10.



In die Stadt eintreten und die Hände herabhängen lassen

Allein schließt er die Reisigpforte, und auch tausend Heilige wissen es nicht. Er vergräbt Wind und Licht seines Selbst und wendet sich ab von den Pfaden, die die früheren Weisen beschritten. Die Kalebasse in der Hand tritt er auf den Markt, auf den Stab gestützt kehrt er heim. In Weinhäusern und Fischbuden verwandelt er und lässt zum Buddha werden.

2. Abstract

The term in-between has recently been gaining importance in intercultural philosophy. As an *inter* that resists further definition, it stands for an openness that abstains from descriptive fixations in intercultural encounters and favours the comprehension of basic experiences that provide the foundations for philosophical thought or action. The Kyoto school, which questions and challenges thinking Western philosophy in its own terms, provides important stimuli. Where an a priori substantialising Western thought finds an in-between, there is, in Zen Buddhist thought, a fundamental openness to emptiness.

This contribution sets out to question how an in-between in Eastern philosophy is conceived in the context of its currents and perspectives on the basis of key texts of Japanese and Indian philosophy.

The paper is structured into five sections: the introduction contextualizes the term in current European intercultural philosophy; the significance of the term in Eastern philosophy is then traced in three chapters, which are a) the philosophy of Zen Buddhism in the Kyoto school's interpretation; b) metaphysics and the conception of man in the Sāṃkhya Kārikā, the oldest atheist and dual philosophical system of India; and c) the philosophy of yoga in the example of the Patañjali Yoga Sutra. A summarizing conclusion finally aims to outline a thinking of the in-between as presented in these Eastern philosophies.

The philosophy of Zen Buddhism and a thinking of emptiness, of “absolute nothingness”, as expressed in the Kyoto school's interpretation as meontology, is demonstrated in two basic texts of two of the most important representatives of the Kyoto school. In Keiji Nishitani's “Vom Wesen der Begegnung”, fundamental differences between Western and Eastern thought become apparent, while in Shizuteru Ueda's interpretation of the Ten Bulls, a teaching story of Zen Buddhism, the path of liberation unfolds as a progressive opening of a worldview trapped in itself. Śūnyatā, the unity of emptiness and form, emerges as a key term for a “thinking from the in-between”.

Indian philosophy and the fundamental texts chosen here – the Sāṃkhya Kārikā of Kapila and the Yoga Sutra of Patañjali – come from a much earlier historical period than Zen Buddhism, and expand and clarify the background and basic assumptions of Eastern philosophy.

The Sāṃkhya Kārikā's matter-of-fact dialectics unfold the matrix of being-as-event developed by two transcendent basic principles in the desire for knowledge as creation. It outlines a metaphysics that forms the origin of the paths of Buddhism and Yoga, which are aligned to actualizing experience. Here, the human being is thought as the bodily in-between in whose awakening the desire of creation is actualized.

The Yoga Sutra of Patañjali and the canon of its corresponding commentaries document and elucidate a development that goes back to Vedic times, which leads to *viveka-khyāti*, the liberating vision that lies in the knowledge of the essential difference between the seeing principle and creation taking place.

Zwischen ist ein Begriff, der in der interkulturellen Philosophie zunehmend an Bedeutung gewinnt. Als nicht näher definierbares *inter* steht er hier für eine Offenheit, die in der zwischen-kulturellen Begegnung auf beschreibende Fixierungen zugunsten eines Nachvollzugs von Grunderfahrungen, denen philosophisches Denken oder Tun aufruht, verzichtet. Wesentliche Impulse zu einer sich gerade neu findenden, multiperspektivischen interkulturellen Philosophie kommen dabei von der Kyoto-Schule, die ein Denken westlicher Philosophie in deren eigener Begrifflichkeit hinterfragt und herausfordert. Wo ein vorgängig substantialisierendes westliches Denken ein Zwischen findet, steht dem im Denken des Zen-Buddhismus eine grundsätzliche Offenheit der Leere gegenüber.

Der Frage, wie ein Zwischen in der östlichen Philosophie, im Kontext deren Strömungen und Perspektiven, gedacht ist, will diese Arbeit anhand zentraler Texte japanischer und indischer Philosophie nachgehen.

Die Arbeit ist in fünf Abschnitte gegliedert: Die Einleitung stellt aktuelle Bezüge zu dem Begriff in der europäischen interkulturellen Philosophie her und folgt anschließend in drei Kapiteln seiner Bedeutung in der östlichen Philosophie. Die Kapitel sind: a. Die Philosophie des Zen-Buddhismus in der Lesart der Kyoto-Schule, b. Metaphysik und Menschenbild in der Sāṃkhya Kārikā, dem ältesten atheistischen und dualistischen philosophischen System Indiens, und c. Die Philosophie des Yoga am Beispiel des Patañjali-Yoga-Sutra. In einer zusammenfassenden Schlussbetrachtung soll ein Denken des Zwischen, wie es sich den östlichen Philosophien darstellt, in den Grundzügen zusammengefasst werden.

Die Philosophie des Zen-Buddhismus und ein Denken der Leere, des „absoluten Nichts“, wie es in der Lesart der Kyoto-Schule als Meontologie zum Ausdruck kommt, wird in Grundlagentexten von zwei der bedeutendsten Vertreter der Kyoto-Schule deutlich. In Keiji Nishitanis „Vom Wesen der Begegnung“ werden grundlegende Unterschiede im westlichen und östlichen Denken offenbar, in Shizuteru Uedas Deutung der zehn Ochsenbilder, einer Lehr-Geschichte des Zen-Buddhismus, entfaltet sich der Weg der Befreiung als zunehmende Öffnung einer in sich selbst gefangenen Weltsicht. Śūnyatā, die Einheit von Leere und Form, zeigt sich dabei als Schlüsselbegriff für ein „Denken aus dem Zwischen“.

Die indische Philosophie und die hier ausgewählten Grundlagentexte – die Sāṃkhya Kārikā des Kapila und das Yoga Sutra des Patañjali – sind historisch weit vor dem japanischen Zen-Buddhismus anzusiedeln und erweitern und verdeutlichen Hintergrund und Grundannahmen östlicher Philosophie.

Die nüchterne Dialektik der Sāṃkhya Kārikā entfaltet die Matrix eines Seins-Geschehens, welches zwei transzendente Urprinzipien im Wunsch nach Erkenntnis als Schöpfung entfalten. Sie skizziert eine Metaphysik, aus der die an der realisierenden Erfahrung orientierten Wege von Buddhismus und Yoga ihren Ausgang nehmen. Der Mensch ist hier als jenes leibliche Zwischen gedacht, in dessen Erwachen sich der Schöpfungswunsch realisiert.

Das Yoga Sutra des Patañjali und der Kanon der zugehörigen Kommentarschriften dokumentieren und erläutern einen in vedische Zeit zurückreichenden Entwicklungsweg, der zu *viveka-khyāti*, der befreienden Schau, führt, die in der Erkenntnis des Wesensunterschiedes zwischen dem sehenden Prinzip und der sich ereignenden Schöpfung liegt.