

1.3: >Dhamma und Brahman<

von
Wilhelm Geiger¹

Jede Darstellung des Buddhismus, die wissenschaftlichen Charakter tragen soll, wird sich bemühen müssen, ihn möglichst innig mit der allgemeinen Entwicklung des indischen Geisteslebens zu verbinden. Sie wird die Fäden aufzudecken haben, welche die buddhistische Lehre mit älteren Vorstellungen verknüpfen, und wird andererseits den Wirkungen nachgehen müssen, welche der Buddhismus in der Folge auch auf außerbuddhistische Kreise und ihre Gedankenwelt ausgeübt hat. Nichts wäre unwissenschaftlicher als den Buddhismus aus den geschichtlichen Zusammenhängen herauszureißen und als Sondererscheinung betrachten zu wollen.

Zu den ersten der beiden Aufgaben, zu der Verknüpfung der buddhistischen Lehre mit älteren Vorstellungen in Indien, glaube ich einen Beitrag liefern zu können, der vielleicht einiges Interesse verdient und in gewissem Sinne den Buddhismus in eine neue Beleuchtung rückt.

In einer demnächst erscheinenden akademischen Abhandlung haben meine Frau und ich in ausführlicher Weise die mannigfaltigen Bedeutungen und Beziehungen des Begriffes ‚dhamma‘ durch die kanonische Literatur und darüber hinaus verfolgt. Der Zweck dieser Abhandlung ist zunächst ein lexikalischer. Sie soll Beiträge liefern zu dem Pali-Wörterbuch, das ein dringendes Bedürfnis unserer Wissenschaft darstellt. Wir haben aber im Verlaufe unserer Untersuchung eine Beobachtung gemacht, die für das Verständnis des Begriffes wohl von Wichtigkeit ist; und wir glauben sie auch aus den Quellen erweisen zu können. Das ist die Beobachtung, daß der Begriff ‚dhamma‘ von dem Begründer des buddhistischen Systems mit vollem Bewußtsein an die Stelle des älteren Begriffes ‚brahman‘ gesetzt wurde und diesen zu verdrängen und zu ersetzen bestimmt war.

[...]

Hätte Frau Rhys Davids die Beispiele, die sie anführt, noch um eines aus der indischen Gedankenwelt vermehrt, hätte sie hinzugefügt: was dem Brahmanen vor Buddhas Zeit und von da ab sein ‚brahman-atman‘ war, das ist in dem Buddhisten der ‚dhamma‘ – so hätte sich ihre Anschauung auf das engste mit der unsrigen berührt.

Auch das Wort ‚dhamma‘ hat seine Vorgeschichte. Es war ein feierlicher, ein heiliger Begriff schon in vorbuddhistischer Zeit. Dadurch wird verständlich, wie der Buddha ihn in seinem System an die erste Stelle setzen durfte, wie er in erfolgreichen Wettbewerb treten konnte mit dem hochheiligen ‚brahman‘. Es ist ja kennzeichnend für die Buddhalehre, daß sie die den gleichzeitigen Philosophenschulen geläufigen Termini nicht über Bord wirft, sondern sie in einem veränderten Sinn verwertet, ihnen eine besondere Prägung gibt, sie in eine neue Beleuchtung rückt.²

Im Rigveda ist ‚dharman‘ – so lautet die älteste Form des Wortes – nahe verwandt mit ‚rta‘ (Rv.9.7.1, 9. 110.4) und mit ‚vrata‘ (Rv. 5,72.2). Es bedeutet, wie diese, „Gesetz, feststehende Norm“. Es ist die kosmische wie die sittliche Weltordnung. Insbesondere sind es die Götter Mitra und Varuna, die über dem dharman walten, und deren Macht in dem dharman begründet ist. „O Erde und Himmel, durch des Varuna Gesetz (Varunasya

¹ Quelle: >Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde<, von Wilhelm Geiger, hrsg. von Heinz Bechert, Steiner Verlag 1973.

² Anmerkung des Hrsg.: Man könnte auch ganz offen und ehrlich sagen: die Begriffe wurden theistisch interpoliert.

dharmana) seid ihr getrennt befestigt“ (Rv. 6. 70.1). „Wenn wir unwissentlich deine heilige Ordnung (tava dharma) verletzt haben, so strafe uns nicht, o Gott (Varuna), um dieses Frevels willen“ (Rv. 7.89.5).

Der eben zitierte Vers kehrt im gleichen Wortlaut auch im Atharvaveda (Av. 6.31.5) wieder. Und hier wird ferner in einem Zauberlied von der heiligen „Ordnung des Varuna“ (Av. 6.132.1-5) gesprochen, von der Erde, die durch die kosmische „Ordnung“ gefestigt ist (Av. 12.1.17), und von den heiligen „Ordnungen“ des Opfers (Av. 7.5.1). Aber im Atharvaveda kommt nun auch die jüngere Wortform dharma vor (Av. 11.7.17); sie hat die Bedeutung „guter Brauch, Pflicht“ (Av. 18.3.1), oder „das Gute, die Tugend“ (Av. 12.5.7). Das Wort nimmt also schon mannigfaltigere Bedeutung an, wie sie später in Pali dhamma zur reichsten Entwicklung gelangt.

Die Fortsetzung dieser Entwicklung können wir in den Brahmana-Texten beobachten. Sie im einzelnen zu verfolgen, würde zu weit führen. Man mag darüber bei Oldenberg >Die Weltanschauung der Brahmana-Texte<, S. 191 ff., nachlesen. Ich möchte nur auf eine von Oldenberg nicht berücksichtigte Stelle im Aitareya-Brahmana (8.12.5) hinweisen. Es wird da von Indra ausgesagt, er sei „Hüter des brahman, Hüter des dharma“. Das ist für uns von Wichtigkeit, weil die beiden Begriffe, um die es sich für uns handelt, hier in engster Verbindung gebracht erscheinen.

Etwas Hochheiliges endlich ist der Begriff dharma in den Upanishaden. Das haben wir in unserer Arbeit über Pali dhamma aus zwei Stellen der Brhadaranyaka (1.4.14) und der Mahanarayana Upanishad (21.6) erwiesen. In der ersteren wird gesagt, daß der (männliche Gott) Brahman über sich hinaus eine höhere Erscheinungsform, den dharma geschaffen habe: „das ist die Herrschermacht der Herrschermacht: der dharma; darum gibt es nichts höheres als den dharma“. In der zweiten Stelle heißt es: „Durch den dharma wird die ganze Welt umfaßt; nichts ist schwerer zu beschreiben als der dharma, darum freut man sich am dharma“.

So fand der Buddha in dem Wort dharma einen Begriff vor, der in den Brahmanenschulen seiner Zeit geläufig war, und mit dem sich die Vorstellung von etwas Großem, Erhabenem, Allumfassendem verband. Er war für ihn das ehrwürdige Gefäß, das er mit neuem Inhalt füllte. Dharma-dhamma bedeutet „Gesetz, Weltgesetz“. In Buddhas System ist es das eherner Gesetz von der Vergänglichkeit, der aniccata, von dem Flusse des ewigen Entstehens und Vergehens. Im Kausalitätsgesetz findet er die erklärende Formel für diesen endlosen Kreislauf. Und wie er aus jenem seine Lehre vom Leiden der Welt ableitet, so aus diesem die vom Wege zur Erlösung.. Das ist der Inhalt seines Dhamma.

Welch ein Gegensatz! Das Brahman ist das ewige, unveränderliche Sein, gegenüber der Welt der Erscheinungen, die Realität schlechthin. Der Dhamma aber besagt: es gibt überhaupt kein Sein, es gibt nur ein Werden und Vergehen. Es ist nun aber echt buddhistisch, daß der ehrwürdige Begriff des Brahman keineswegs ohne weiteres beseitigt wird. Er erhält nur eine besondere Färbung, eine neue Beleuchtung. Die Vereinigung mit dem Brahman ist das höchste Ziel des Menschen. Also wird das Wort brahman dem Buddhisten zu einer Bezeichnung des Nirwana. Der „Brahmapfad“ (brahmanpatha) ist der Weg, der zum Heil, zur Erlösung, zum Nirwana führt. In einem dem Annatakondanna zugeschriebenen Verse (Therag. 689) heißt es von dem menschengewordenen Allbuddha, daß er wandle auf dem Brahmapfade, und daß ihn, wie die Menschen, so auch die Götter verehren. Es ist nun bezeichnend, daß im Anguttara-Nikaya (III, S. 346), wo der Vers angeführt wird, eine Handschrift hinter brahmapathe die

Glosse amatapathe „auf dem Nirwanapfade“ einsetzt. Damit wird die von uns angenommene Bedeutung des Wortes brahman bestätigt.

Der Ausdruck „Brahmapfad“ ist aber nun schon vorbuddhistisch. Er findet sich in der Chandogya-Upanishad (4.15.5), wo von denen, die den Atman erkannt haben, gesagt wird: „Ob man nun an ihnen (wenn sie gestorben sind) die Bestattungsbräuche vollzieht oder nicht, sie gehen (nach dem Tode) in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, vom Tag in die Monatshälfte des zunehmenden Mondes, von dieser Monatshälfte in die (Zeit der sechs) Monate, wo die Sonne nach Norden geht, von diesen Monaten in das Jahr, vom Jahr in die Sonne, von der Sonne in den Mond, vom Mond in den Blitz; dann läßt sie der erhabene Weltgeist in das Brahman eingehen. Das ist der Götterpfad, der Brahmapfad. Die auf ihm dahinschreiten, die kehren nicht mehr in den Kreislauf menschlichen Daseins zurück.

Besonders lebhaft werden wir endlich an die Ausdrucksweise der Upanishaden erinnert in einer im Kanon mehrfach³ wiederholten Wendungen, die den Zustand des Erlösten schildert: „Sich selbst nicht quälend, den anderen nicht quälend, bei Lebzeiten schon durstgestillt, erloschen, abgekühlt, Glücksgefühl empfindend, verweilt er mit zum Brahman gewordenen Selbst (brahmabhutena attana)“. Nach der Lehre der Upanishaden geht der Geist des Erlösten in das Brahma ein. Der Buddhist würde sagen: der Erlöste besitzt das Nirwana, er genießt schon lebend seine Wonne oder, wie es an anderer Stelle heißt: er wohnt mit dem Brahman zusammen.

[...]

1.4: „Ākâsha“ [Aether] gleich „Brahman“

[Eine häufige Verwechslung mit wahrhaft katastrophalen Auswirkungen ist diejenige zwischen Brahman (der kosmischen Weltvernunft) und dem Schöpfergott Brahma. In der Philosophie kam und kommt es auch heute noch zu vielerlei irreführenden Behauptungen auf Grund dieser Verwechslung. Im Verlauf der weiteren Untersuchung möchte ich beweisen, dass in der ursprünglichen Samkhya-Lehre der Begriff des Brahman identisch ist mit dem Ākâsha.

In dem Werk >Die Sutra's des Vedanta oder die Cariraka-Mimansa des Badarayana nebst dem vollständigen Kommentare des Cankara [Shankara]<, aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen, Leipzig 1883, finden wir eine hochinteressante Definition des Aethers (ind. Ākâsha) und seiner Merkmale:]

*Achtes Adhikaranam
22. ākâshas, tal-lingat
der Aether, seine Merkmale*

Im Chandogyam kommt folgende Stelle vor: „Welches ist der Ausgangspunkt dieser Welt?“ – Der Aether, so sprach er, denn der Aether allein ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen; der Aether ist älter als sie alle; der Aether ist das höchste Ziel“ (Chand. I, 9, 1).

Hier erhebt sich die Frage, ob mit dem Wort >Aether< das höchste Brahman oder das Naturelement des Aethers gemeint ist. Woher diese Frage? Weil das Wort in beiderlei

³ So z. B. Digha-Nikaya III. S. 232/3; Majjhima-N. I. 341 und öfters, II. 159; Anguttara-N. II. 206, Puggalappannatti 56 unten.

Sinne verwendet wird. Denn als Bezeichnung eines besonderen Elements ist das Wort Aether im Gebrauche des Lebens wie im Veda ja sehr üblich. Zuweilen jedoch wird es auch von Brahman gebraucht, in der Art, dass aus dem Zusammenhange der Rede oder wegen Erwähnung von Eigenschaften, die nicht beiderseits gemeinsam sind, die Beziehung auf Brahman eine unzweifelhafte ist. So z. B. wenn es heißt: „Wenn in dem Aether nicht diese Wonne wäre“ (Taitt. 2, 7), oder „der Aether, wahrlich, ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen beiden ist], das ist das Brahman“ u.s.w. (Chand. 8,14). Daher also obiger Zweifel. Aber welches ist nun hier das Richtige?

Man könnte denken: ‚das Element des Aethers? Weil dieses wegen des häufigeren Gebrauches sich zunächst im Bewusstsein einstellt. Denn es kann nicht behauptet werden, dass das eine Wort >Aether< eben wohl für beide [Element und Brahman] gebraucht werden könne, weil dann bei dem Wort [der Fehler der] Doppelsinnigkeit eintreten würde. Man muss also annehmen, dass das Wort >Aether< von Brahman nur in übertragenem Sinne vorkommt, sofern das Brahman in vielen Stücken, z. B. in der Alldurchdringung u.s.w., allerdings dem Aether ähnlich ist. Wo aber der eigentlich Sinn eines Wortes ausreicht, da hat man kein Recht, zu dem uneigentlichen Sinne zu greifen. Und an unserer Stelle ist es ja doch möglich, den eigentlichen Aether zu verstehen.‘ - Aber zu der Annahme, dass das Element des Aethers gemeint sei, passt doch nicht das Folgende, wo es heißt: „Denn der Aether ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen u.s.w. (Chand. 1, 9). – ‚Das ist kein Fehler, weil auch das Element des Aethers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u.s.w. zur Welt sich entwickelt hat. Denn es heißt bekanntlich: „Fürwahr, aus diesem Atman ist der Aether entstanden, aus dem Aether der Wind, aus dem Wind das Feuer“ u.s.w. (Taitt. 2, 1). Auch dass der Aether an unserer Stelle (Chand. 1, 9, 1) „der älteste und allervortrefflichste“ genannt wird, lässt sich von dem Element des Aethers, sofern man ihn mit den andern Elementen vergleicht, verstehen. Somit ist unter dem Wort >Aether< das Element des Aethers zu verstehen.‘

Auf diese Behauptung erwidern wir: „der Aether, weil seine „Merkmale“, d.h. unter dem Worte Aether muss man hier das Brahman verstehen; warum? Weil seine Merkmale dabei vorkommen; denn wenn es heißt: „der Aether ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen“, so ist dieses ein Merkmal des höchsten Brahman; denn nach den Grundsätzen der Vedantatexte ist es das höchste Brahman, aus welchem die Entstehung der Wesen statthat. – ‚Aber wurde nicht gezeigt, dass auch das Element des Aethers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u.s.w. sich zur Welt entwickelt hat?‘ – Allerdings ja, das wurde gezeigt. Aber gleichwohl darf man hier nur die Wurzelursache d. h. das Brahman verstehen, weil sonst der Ausdruck: „der Aether allein ist es“, und das den Wesen beigegebene Adjektivum „alle“ nicht passend sein würden. Und wenn es weiter von den Wesen heißt, der Aether sei es „in welchen sie wieder untergehen“, so liegt auch hier ein Merkmal des Brahman vor; und auch in den folgenden Worten: „der Aether ist älter als sie alle, der Aether ist das höchste Ziel“, ist von einem Älter-sein die Rede, wie es in dieser Unbedingtheit nur dem höchsten Atman allein beigelegt werden kann, wie dies z.B. geschieht in der Stelle: „er ist älter als die Erde, älter als der Luftraum, älter als der Himmel, älter als diese Welten“ (Chand. 3, 14, 3). Ferner ist auch die Bezeichnung als „das höchste Ziel“ nur auf den höchsten Atman, weil er die letzte Ursache ist, ganz zutreffend; wie denn auch eine Schriftstelle sagt: „Brahman ist Wonne und Verstand, des Gaben-Spenders höchstes Ziel“ (Brih. 3, 9, 28). Hierzu kommt, dass [von den drei Männern, die sich an unserer Stelle (Chand. 1, 8-9) über den letzten Urgrund des Udgitha unterreden] Jaivali,

nachdem er gegen die Auffassung des Calavatya den Vorwurf der Endlichkeit [seines Erklärungsgrundes] erhoben hat, etwas Unendliches bezeichnen will und als solches den >Aether< nennt; und indem er diesen Aether mit dem Udgitha in Zusammenhang bringt, so schließt er mit den Worten: „dieser Allervortrefflichste ist der Udgitha, er ist der Unendliche“ (Chand. 1, 9, 2); diese Unendlichkeit aber ist ein Merkmal des Brahman. Was ferner die obige Bemerkung betrifft, dass man bei dem Worte >Aether< zunächst an das Element als das bekanntere denke, so entgegnen wir darauf: wenn man auch zunächst daran denkt, so kann man doch dabei nicht stehen bleiben, wenn man die im weitern Verlaufe vorkommenden, dem Brahman eigenen Bestimmungen zu Gesichte bekommt. Dass aber das Wort >Aether< auch von Brahman gebraucht wird, wiesen wir schon oben aus der Stelle nach: „der Aether, wahrlich, ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt“ (Chand. 8, 14). Und in derselben Weise werden auch die mit >Aether< synonymen Worte von Brahman gebraucht, wenn es z. B. heißt: „des Liedes Laut, auf den im höchsten Raume die Götter allesamt sich niederließen“ (Rigv. 1, 164, 39); - „dieses ist die Lehre des Bhrigu, Sohnes des Varuna, die in dem höchsten Raume gegründet steht“ (Taitt. 3, 6); - Om! Brahman ist Freude, Brahman ist Weite, die uranfängliche Weite“ (Brih. 5, 1, 1 vermengt mit Chand. 4, 10, 5) u.s.w. – Hieraus ergibt sich, dass man auch schon zu Anfang unserer Stelle, da wo das Wort >Aether< vorkommt, dieses um des weiter Folgenden willen auf das Brahman beziehen muss; ähnlich wie man in der Stelle: „Agni studiert die Lektion“ auch schon unter dieser zu Anfang vorkommenden Bezeichnung als „Agni“ den Brahmanenschüler zu verstehen hat. Somit ist bewiesen, dass (Chand. 1, 9, 1) unter dem Worte >Aether< das Brahman zu verstehen ist.

[Außerdem ist „Brahman“ identisch mit „Prâna“:]

Neuntes Adhikaranam

23. ata' eva prânah

aus eben dem Grunde der Prâna (Odem, Leben)

Bei der Besprechung des Udgîtha heisst es: „die Gottheit, o Preisrufer, auf welche sich der Preisruf bezieht“, – und weiter: „Welches ist diese Gottheit? – Der Prâna, so antwortete er; denn alle diese Wesen (bhûta) gehen ein in den Prâna und aus dem Prâna [wörtlich: in Bezug auf den Prâna] entspringen sie; dieses ist die Gottheit, auf welche sich der Preisruf bezieht“ (Chând. 1, 10, 8 – 1, 11, 5.) Hier sind Frage und Klarstellung ebenso wie im Vorigen zu behandeln. Nämlich in Stellen wie: „denn das Leben (prâna) ist die Bindungsstätte des Manas“ (Chând. 6, 8, 2) oder „des Odems (prâna) Odem“ (Brih. 4, 4, 18), wird \ das Wort „Prâna“ von Brahman gebraucht; hingegen bedeutet es gewöhnlicher im Leben und im Veda eine Abart des Windes; daher die Frage sich erhebt, welches von beiden hier unter dem Worte Prâna zu verstehen ist. Was ist also hier das Richtige?

Man könnte sagen: „das Richtige ist hier, unter Prâna den eine Abart des Windes bildenden, in fünf Funktionen [als Prâna, Apâna, Vyâna, Samâna, Udâna] sich bethätigenden Lebensodem zu verstehen; denn in dieser Bedeutung wird das Wort Prâna, wie bereits bemerkt, am gewöhnlichsten gebraucht.“ [...]

Aus diesem Grunde, weil auch hier wieder seine Merkmale vorkommen, muss das höchste Brahman auch unter dem Worte »Prâna« verstanden werden, indem auch dem Prâna hier von der Schrift Merkmale beigelegt werden, welche dem Brahman angehören; nämlich es heisst: »denn alle diese Wesen gehen ein in den Prâna, und aus dem Prâna entspringen sie« (Chând. 1, 11, 5); wenn hier für den Ursprung und Untergang aller

Wesen als Ursache der Prâna angegeben wird, so beweist dies, dass der Prâna das Brahman sein muss. – »Aber wir sagten doch, dass, auch wenn man unter dem Prâna den Mukhya Prâna verstehe, das Eingehen und Hervorgehen der Wesen ohne Widerspruch bestehen könne, indem wir dabei auf die Erscheinungen des Einschlafens und Erwachens hinwiesen.« – Darauf dient zur Antwort: beim Einschlafen und Erwachen sind es nur die Sinnesorgane allein, welche in den Prâna eingehen und wieder aus ihm hervorgehen; an unserer Stelle hingegen redet die Schrift nicht nur von allen Sinnesorganen, sondern von allen Wesen mitsamt ihren Leibern und den in sie eingegangenen individuellen Seelen, wenn sie sagt: „alle diese Wesen (bhûta.)“. Und selbst wenn man hier unter den Wesen (bhûta) nur die [fünf] Elemente (mahâbhûta) verstehen will, so bleibt auch dann wahr, dass dem Prâna Merkmale beigelegt werden, welche nur dem Brahman eigen sind. – »Aber lehrt nicht die Schrift, dass die Sinnesorgane mitsamt den Sinnendingen beim Einschlafen und Erwachen in den Prâna ein- und aus ihm wieder hervorgehen; denn es heisst doch: „wenn einer so eingeschlafen ist, dass er kein Traumbild \ schaut, so ist er eins geworden in jenem Prâna; dann gehet in ihn ein die Rede mitsamt allen Namen, [das Auge mitsamt allen Gestalten, das Ohr mitsamt allen Tönen]“ u.s.w. (Kaush. 3, 3)?« – Auch an dieser Stelle ist es, weil seine Merkmale vorkommen, Brahman allein, welches unter dem Prâna verstanden werden kann. Wenn aber weiter behauptet wurde, dass das Wort Prâna nicht Brahman bedeuten könne, weil daneben die Nahrung und die Sonne erwähnt würden, so ist das ungereimt; denn wenn einmal aus dem Zusammenhange die Beziehung des Wortes Prâna auf das Brahman festgestellt worden ist, so thut es gar nichts zur Sache, was ausserdem noch daneben erwähnt wird. Wenn ferner geltend gemacht wurde, dass das Wort »Prâna« am gewöhnlichsten den fünffachen Lebenshauch bedeutet, so ist dieser Punkt ganz ebenso zu behandeln wie es bei dem Worte »Âther« [im vorigen Adhikaranam] geschah. Somit steht fest, dass der als die Gottheit des Prastâva erwähnte Prâna (Chând. 1, 11, 5) das Brahman bedeutet. [...]

Soweit der Auszug aus Paul Deussen.

Der Aether (ind. Âkâsha) ist gleich dem Brahman und der Brahman ist gleich dem Prâna, demnach ist auch der Aether gleich dem Prâna. Was können wir daraus schlussfolgern? – Nun, wir haben genau die gleiche Physiktheorie wie in der Stoa: Der Aether besteht aus einem passiven und einem aktiven Prinzip. Die Aether-Materie ist passiv, der Aether-Logos ist aktiv. Der Aether-Brahman ist das passive und der Aether-Prâna das aktive Prinzip, in der Samkhya-Philosophie bisher meist nur als pakriti (Materie) und als purusha (Geist) bezeichnet.

Diese Schlussfolgerung hat bereits Hellmuth Kiowski in seinem Buch »Evolution und Erlösung – Das indische Samkhya« gezogen. Er schreibt ab Seite 24:

„Brahman als Ursache der Welt und als sie selbst ist höchste Realität. Es ist die Basis alles Irdischen. Alles Existierende ist nur dessen Transformation [Verwandlung: aus dem Aether entsteht Wasser, Luft, irdisches Feuer und Erde] oder Metamorphose. Alles Seiende ist von ihm durchdrungen. [...]

Ein neuer Begriff verbindet sich mit dem Brahman – der Atman. Seine Grundbedeutung ist Atem und wird auch mit Wind, vâta, erwähnt, denn der Wind ist der Atem der Götter. – Er unterscheidet sich vom Lebensgeist, Prâna, welcher Ausdruck sich mehr dem Körperlichen zuneigt als eingeatmete Luft, Energie, Kraft; im Samkhya als Seele [Psyche] wiedergegeben. [...] Wie im Körper der Atem lebt, so ist es nicht anders als Prâna-Âtman in der Natur. [...]

Der Âtman wohnt in den Dingen, so wird erläutert, wie das Salz im Meer. [...]

Brahman ist das kosmische [physische] und Âtman das psychische Prinzip.“

Der Stoiker Zenon von Kition hat eine ähnliche Metapher gebraucht. Tertullian berichtet (ad. nat. II.4): „Zenon lasse Gott [alias den Aether-Logos] durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“.

Unerheblich ist, dass für Prâna auch das Wort Âtman gebraucht wird. Aber auch die Stoiker setzten für Pneuma (warmer Hauch) das Wort Logos.

Hellmuth Kiowsky liefert die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Âtman auf Seite 28 seines o. g. Werkes: „*Âtman ist die Stammform vom maskulinen Âtmâ (Nom). Es bedeutet Wesenheit, Atem, Seele, Leben, das Selbst, Natur, Geist, Weltseele.*“

Fassen wir noch einmal zusammen: Nach der Samkhya-Philosophie besteht der Âkâsha aus einer passiven und einer aktiven Kraft. Ebenso besteht bei den Stoikern der Aether aus einer passiven und einer aktiven Kraft oder Wirkung.

Folgende Begriffe sind daher identisch: Die passive Materie ist gleich Aether (ind. Âkâcha), ist gleich Prakriti, ist gleich Brahman.

Der aktive Logos (ind. Âtman) ist gleich Vernunft oder Naturgesetz, ist gleich Purusha, ist gleich Prâna oder Âtman (gr. Pneuma).

Der Advaita-Vedanta des Sankara (auch Shankara oder Shankaracarya, von Paul Deussen Cankara geschrieben) ist unzweifelhaft aus der Samkhya-Philosophie abgeleitet. Ich bin der Überzeugung, wenn wir die Sanskrittexte des Shankara in einer atheistischen Terminologie übersetzen, tritt die Nähe zur Samkhya-Philosophie offen zu Tage.

Die Einheit der individuellen Psyche mit dem Absoluten, dem Brahman oder Âkâsha, in der Samkhya-Philosophie ist mit der der Stoa identisch. Nach der stoischen Physiktheorie ist die Psyche des Menschen ein winziges Aether-Teilchen, das dem Aether-Logos entstammt, die menschliche Vernunft ist daher ein winziges Bruchstück des Aether-Logos.

In der Frühzeit der indischen Philosophie, lange vor Siddhartha Gautama, dem Buddha, waren Brahman und Âtman identische Begriffe. Da Brahman sich als das Universum, alias die Urmaterie, alias Âkâsha manifestiert, ist alles, was existiert, mit Brahman identisch. Brahman ist homogen und besteht nicht aus Teilen. Brahman, alias Âkâsha, ist die materielle Ursache des Universums. Betrachtet man die absolute Realität als Objekt, nennt man diese Brahman, betrachtet man sie als Subjekt, nennt man sie Âtman.

Die Urmaterie ist der Âkâsha, der Aether. Er ist wie in der stoischen Physiktheorie gleichzeitig das Naturgesetz, alias der Brahman-Âtmân, alias der Aether-Logos, alias die Vernunft. Der Aether-Begriff der Samkhyin ist identisch mit dem der Stoiker.

1.5: >Yoga-Sutras<

von
Patanjali

[Zwischen der ursprünglichen atheistischen Samkhya-Lehre und den Yoga-Sutras des Patanjali besteht nach Meinung des Herausgebers nur ein geringer Unterschied. Die Yoga-Lehre ist bekanntlich sehr knapp gefasst, während die Samkhya-Lehre des legendären Kapila weitläufiger ausgeführt war. Auch bei den Yoga-Sutras müssen wir davon ausgehen, dass sie im Laufe der Jahrhunderte von den Kopisten theistisch interpoliert wurden.

Max Walleser schrieb in der >Vorbemerkung< seines Buches >Prajna Paramita – Die Vollkommenheit der Erkenntnis<⁴ auf Seite 32: „*Es mag verwegen erscheinen, einen Text, wie es der vorliegende ist, übersetzen zu wollen; denn wenn schon in dem bildsamen und als philosophische Sprache unvergleichlichen Sanskrit der Gedanke in einem beständigen Kampf mit dem Wort und Ausdruck liegt, so muß sich diese Schwierigkeit in noch höherem Grade geltend machen, wenn es sich, wie in unserem Falle, darum handelt, an der Grenze der Ausdrucksfähigkeit schwebende Vorstellungen in eine fremde Sprache [d. h. ins Deutsche] zu bannen.*“

Dies gilt m. E. für alle Samkhya-Texte, die in der Sanskrit-Sprache überliefert sind und daher in der Übersetzung große, ja fast diametral entgegengesetzte Auslegungen ermöglichen. Noch genauer formuliert: Die Schriften lassen sich sowohl theistisch als auch atheistisch interpretieren. Ich bin der Überzeugung, nicht alle Schriften der ursprünglichen atheistischen Samkhya-Lehre sind unwiederbringlich verloren, sondern viele wurden ins Theistische interpoliert oder auch von europäischen Übersetzern fälschlich theistisch ausgelegt.

Ich habe das Experiment unternommen, die Yoga-Sutras des Patanjali atheistisch zu interpretieren. Das Ergebnis hat mich selbst überrascht. Vor uns liegt die atheistische Samkhya-Philosophie in kurzgefasster Form, deutlicher noch als in der Übersetzung von Paul Deussen, aber dieser musste sich ja an eine möglichst originalgetreue Übersetzung halten.

Die indischen Materialisten im 7. und 6. Jahrhundert v. u. Zr. glaubten so wenig an die Seelenwanderung wie heutige Materialisten. Demnach glaubten sie auch nicht an ein ewiges Selbst, an eine Seele. Sie unterschieden so konsequent wie heutige Existentialisten zwischen Seele und Psyche. Ich musste daher nur einige wenige theistische Begriffe durch atheistische ersetzen. Anstatt Seele - Psyche und anstatt Gott habe ich Naturgesetz oder Beherrscher des Alls, was ja ebenfalls das Naturgesetz ist, gesetzt.

Die Auslassungen im vorliegenden Text (die Nummern I: 19 - 21 u. 27 - 28; II: 13, 44; III: 18 - 32 u. 36 - 46) sind nach meiner Überzeugung spätere Einfügungen von theistischen Kopisten und daher für unsere Beweisführung - Ursprung des Buddhismus und Stoizismus aus der Samkhya-Philosophie - uninteressant.]

Teil I: Über die Erleuchtung [Samadhi Pada]

Die Lehre von der Selbstbeherrschung [Yoga]

1. Nun folgt die Lehre von der Selbstbeherrschung.
2. Selbstbeherrschung [Yoga] ist das zur Ruhe kommen von allen Gemüts-Erregungen [citta-vritti-nirodha].

⁴ Prajna Paramita : Die Vollkommenheit der Erkenntnis ; nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, übersetzt von Max Walleser, Göttingen und Leipzig 1914.