

Weizsäcker und die indische Philosophie – ein Neubeginn für die Überwindung des Dualismus von Geist und Materie?

Michael VON BRÜCK (München)

Mit 3 Abbildungen

Zusammenfassung

Wie ist Wissen möglich angesichts der Einsicht, dass jedes Wissen auf mentalen Strukturen bzw. Projektionen beruht, die vom begrenzten und historisch bedingten Bewusstseinsapparat hervorgebracht werden? Diese Frage beschäftigte die europäische Philosophie seit PARMENIDES, und sie ist eine Grundgestalt intellektuellen Zweifels indischer Denkstrukturen. Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER fragt nach der Einheit des Wissens auf diesem Hintergrund. Er äußert sich dazu andeutend im Dialog mit Denkformen, die ihm in der indischen Kultur begegnet sind. Wiederholen sich dabei Argumente, die aus der (neu)platonischen Tradition bekannt sind, oder nimmt das Denken VON WEIZSÄCKERS unter den indischen Intuitionen spezifische Gestalt an? Was besagen seine Interpretationen von *atman*, *prana*, *yoga* usw. für die Strukturen eines nicht-dualistischen Denkrahmens, den neu zu erarbeiten eine paradigmatische Aufgabe für eine gegenwärtige Theorie des Wissens zu sein scheint?

Abstract

Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER's thought is centred around the idea of the unity of reality. He tries to express this idea in his interpretation of quantum physics as well as on the background of neoplatonic thinking. Even his interest in Indian philosophies is based on this concept that would overcome the dualism of mind and matter as well as the dualism of subject and object. On this basis he also tries to reflect on his own inexpressible "mystical" experience in Tiruvannamalai, India, interpreting it with the help of the experience he has been told about by the Indian thinker Gopi KRISHNA. This is the concept of *prana* (vital energy) that he uses to find a common terminological ground for physical and mental events. According to Indian Advaita Vedanta, the non-dualistic interpretation of the Vedantic scriptures, reality is based on a non-dual oneness that is self-reflective, transparent and neither immanent nor transcendent but beyond any category. It is pure bliss in its self-expression. Human "mental" experience is a reflective mode of this one reality, subject and object coincide. The result is a holistic psycho-somatology. In view of these ideas WEIZSÄCKER reformulates the notion of "matter". It is less an interaction of particles with specific mass than a non-dual net of interrelations and information, and this would correlate with a concept of mind (consciousness) that could be conceptualized as the energy of self-reflectivity in that very process.

1. Allgemeine Bemerkungen und Weizsäckers „Erlebnis“

Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER, im Folgenden CFvW, sei ein „aufgeklärter Mystiker“, so Klaus PODAK (*1943) in seinem klugen Nachruf von 2007 im Feuilleton der *Süddeutschen Zeitung*. Denn er habe versucht, das Ganze der Wirklichkeit zu denken, deren *realissimum* als Geist oder Information gefasst werden könne. Dies freilich mit dem inneren Widerspruch, dass das Denken, so CFvW, nie zum Ende käme und unentwegt fortschreiten müsse, insofern es das Ganze doch nie erfassen könne – eben, eine durch Wissenschaft aufgeklärte Mystik.

CFvW denkt in den Bahnen, die der europäische Geist geformt hat. Seine Wahrnehmungen der indischen Philosophie sind vorsichtige Annäherungen, mehr nicht. Er schreibt sein Schlusskapitel in *Der Garten des Menschlichen* über Theologie und Meditation unter der Prämisse: er „sieht mit den Augen und spricht in der Sprache heutiger christlicher Theologie, in welcher freilich die Offenheit für die asiatische meditative Erfahrung einbezogen ist“.¹ Aber was heißt hier „die“ Sprache heutiger christlicher Theologie, und was bedeutet „Offenheit“ für jedes systematische Denken? Der „Westen“ könne den „Osten“ nur verstehen, wenn er sich selbst versteht, und den Buddhismus als interessant wahrzunehmen, dürfe nicht irgendeiner Faszination am Exotischen entspringen, also nicht „weil es asiatisch, sondern weil es wahr ist“.² CFvW erlaubt sich diese Bemerkung im Zusammenhang mit der Bemerkung eines chinesischen Hörers seiner Vorlesungen, der urteilte, dass sich das „Wirklichkeitsverständnis der Quantenmechanik [...] in die Denktradition des Buddhismus [...] bruchlos“ einfüge.³ CFvW fühlt sich in der Begegnung mit dem Denken Indiens herausgefordert, vor allem durch die persönliche Begegnung mit einem, von dem er überzeugt ist, dass er die fragliche meditative Erfahrung der Einheit tatsächlich gemacht hat, und er spürt hier Grundsätzlicheres angesprochen als in der Begegnung mit modernen Japanern.⁴ Warum? Und was ist es, das ihn umtreibt?

CFvWs Annäherungen an östliche Philosophie beruhen auf zwei expliziten Begegnungen und einer impliziten geistigen Verbindung. Die implizite Verbindung ist die Philosophie des Neuplatonismus, die, so CFvW, die Grundgedanken der Philosophie PLATONS (428/427 v. Chr. – 348/347 v. Chr.) zutreffend aufgegriffen und weitergeführt hat.⁵ Die expliziten Begegnungen sind die Zusammenarbeit mit dem indischen „Mystiker“ Gopi KRISHNA (1903–1984) aus Kashmir und dem Shankaracarya von Kanchipuram sowie dem Vedānta-Philosophen T. M. P. MAHADEVAN (1911–1983).⁶ Die schweigende Präsenz des Hindu-Guru in Süd-

1 WEIZSÄCKER 1977, S. 20.

2 Ebenda, S. 525f.

3 Ebenda, S. 526.

4 Ebenda, S. 24.

5 Dass Neuplatonismus und die indische Philosophie des Advaita Vedānta eng aufeinander bezogen werden können, ist bekannt. Wenn es sich um eine genetische Abhängigkeit handelt, ist umstritten, in welcher Richtung dieselbe geht. Die strukturelle Ähnlichkeit jedenfalls ist offenkundig. Die gründlichste Untersuchung dazu ist immer noch STAAL 1961.

6 WEIZSÄCKER 1977, S. 594. Allerdings hatte CFvW bereits 1962 ein Geleitwort für das Buch seines Freundes Martin STEINKE (1882–1966), der den buddhistischen Initiationsnamen TAO CHÜN trug, verfasst (erweitert 1986). Das Buch trägt den bezeichnenden Titel *Das Lebensgesetz* (STEINKE 1962). Darin schreibt er, dass er „dankbar und ohne Mühe“ die Übersetzungen Richard WILHELMS aus dem Chinesischen (Sprüche des LAOTSE (6. Jhd. v. Chr.) und des KONFUZIUS (551 v. Chr. – 479 v. Chr.) und des TSHUANGTSE (um 365 v. Chr. – 290 v. Chr.) sowie die Übersetzungen der Reden BUDDHAS durch Karl Eugen NEUMANN gelesen habe, wobei ihn die Reden BUDDHAS durch „die vollendete durchsichtige, nüchterne Gelassenheit“ beeindruckt hätten, und er habe damals wie heute geglaubt, „daß all dies uns angeht, nicht weil es asiatisch, sondern weil es wahr ist“. Auch ein zweites Buch Martin STEINKES, das 1968 aus dem Nachlass zusammengestellt unter dem Titel *Der Lebensschlüssel* erschien, wurde von CFvW eingeleitet (und von dem Dirigenten Sergiu CELIBIDACHE [1912–1996] mit einem Nachwort geehrt). Hier schreibt CFvW, dass sowohl Asien als auch Europa für eine tiefe Begegnung noch nicht reif seien; Europa nicht, weil ihm noch die tiefere Erfahrung mit dem Buddhismus fehle, aber auch, weil Europa „weder materiell noch geistig mit den Konsequenzen seines eigenen Ansatzes ins reine gekommen“ sei; Asien nicht, weil es zunächst die Begegnung mit dem „Zwang“ der von Europa ausgehenden „technischen und sozialen ‚Modernisierung‘“ durchlaufen müsse. „Erst wo dieser Prozeß vollzogen ist, kann sich zeigen, inwiefern Asien ihn in seiner Eigenart überdauert hat; erst dann wird Asien der souveräne Partner in

dien machte einen großen Eindruck, so dass CFvW empfänglich wurde für ein „mystisches Erlebnis“ am Grabe des als Heiligen verehrten Ramana MAHARSHI (1879–1950), das ihm MAHADEVAN deuten half. CFvW schließt seinen „Lebensbericht“ mit diesem Ereignis, das hat Gewicht. Er schreibt: „Als ich die Schuhe ausgezogen hatte und im Ashram vor das Grab des Maharishi trat, wusste ich im Blitz: ‚Ja, das ist es.‘ Eigentlich waren schon alle Fragen beantwortet [...] Das Wissen war da, und in einer halben Stunde war alles geschehen [...] ‚Du‘-, ‚Ich‘-, ‚Ja‘ Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen.“⁷

CFvW erwähnt, dass er die Schuhe ausgezogen habe, d. h., er betritt heiligen Ort, eine ritualisierte Metapher, die wir nicht nur von *Mose* auf dem Sinai kennen. Dies signalisiert eine Erwartung. Erwartung öffnet die Wahrnehmung und präfiguriert das Bewusstsein für entsprechende Informationsverarbeitung zu einer spezifischen Erfahrung. Ich habe einige Sätze ausgelassen. Sie beschreiben die Mahlzeit, am Boden hockend, das Gericht auf Bananenblättern serviert. Auch die surrenden Moskitos werden erwähnt. Das ist wichtig. Es handelt sich nicht um Trance. Die alltäglichen Dinge verschwinden nicht aus der Wahrnehmung. Das Erlebnis ist vielmehr die Qualität einer eigenen Gewissheit. Ein „das ist es“, ohne dass angegeben werden könnte, was dieses Das ist. CFvW kommentiert später im Rückblick, dass er nur scheinbar undeutlich geblieben sei, und dass er gerade dadurch glaubt, deutlicher zu sein.⁸ Denn wenn man sagt, was die Einheit ist, hat man schon ein Zweites gesetzt und ist nicht mehr bei der Einheit.⁹ Genau dies versucht die Philosophie des Vedānta auszuformulieren. CFvW kannte sie, aber nur in groben Umrissen.

T. M. P. MAHADEVAN war einer der bedeutendsten Interpreten der Vedānta-Philosophie im Indien des 20. Jahrhunderts (und als solcher von Sarvepalli RADHAKRISHNAN [1888–1975], dem Philosophen auf dem indischen Präsidentenstuhl, hoch geschätzt), er war aber auch Vorstand des *Institute for Advanced Studies in Philosophy* an der Universität Madras und als solcher mit der europäischen Philosophie bestens vertraut. Im Übrigen: MAHADEVAN war in Indien über mehrere Jahre auch mein Lehrer in der Vedānta-Philosophie – wir haben zusammen die Upaniṣaden und ŚĀṆKARA gelesen –, und durch ihn vermittelt lernte ich CFvW 1980 persönlich kennen.

Wenn man „CFvW und die indische Philosophie“ thematisiert, wird man also zwei verschiedene Aspekte betrachten müssen: *Erstens* CFvWs durchgängiges philosophisches Anliegen, die Einheit des Wirklichen zu denken, *zweitens* das bereits erwähnte Erlebnis der spirituellen Erfahrung in Tiruvannamalai, die jedes objektivierende Denken transzendiert. Beide Aspekte scheinen sich zu verbinden in CFvWs Versuch, der spirituellen Erfahrung des Inders Gopi KRISHNA einen kognitiven Rahmen zu geben.

diesem Gespräch sein, der zu sein ihm gebührt.“ (WEIZSÄCKER 1968, S. 8.) „Europäern heute den Buddhismus verständlich zu machen, [ist] zugleich ein Stück Arbeit an unserer unvollendeten Selbsterkenntnis.“ (Ebenda, S. 9.) Es gehe um die Erkenntnis des Denkens und Bewusstwerdens selbst, das der Westen als „irrationale Dynamik der Rationalität“ (ebenda, S. 9) erfahren habe, dem aber die Einsicht entgegenstehe, dass dem Denken „die Wirklichkeit entglitten ist“. Nur die Erschütterung über diese Einsicht führe zur Freiheit, „und nur die Freiheit des Klarbewußtseins zur Ruhe“. CFvW stellt fest: „Diese Wirklichkeiten sind in Asien nicht anders als in Europa.“ Und „die große neuplatonische Linie unserer Philosophie [...] erinnert mich bei allen Unterschieden doch [...] an die asiatischen Systeme“. (Ebenda, S. 11.)

7 WEIZSÄCKER 1977, S. 595.

8 Ebenda, S. 535.

9 Ebenda, S. 537.



Abb. 1 Carl Friedrich von WEIZSÄCKER mit dem DALAI LAMA, undatiert (Quelle: Archiv der Max-Planck-Gesellschaft)

Dazu folgende Bemerkungen: Die Begegnung mit Gopi KRISHNA im Jahre 1968 hat sich zwei Jahre später, 1971, literarisch niedergeschlagen.¹⁰ CFvW hat es gewagt, unter dem Titel *Biologische Basis der Glaubens-Erfahrung*, die Kundalini-Erfahrung Gopi KRISHNAS zu beschreiben und zu interpretieren, tastend und vorläufig, wie er bemerkt. Er tut dies mit Mitteln der Interpretation naturwissenschaftlicher Daten, die er nicht nur dem aristotelischen Empirismus, sondern auch den neuplatonischen Taxonomien entnimmt. Das ist kühn, vor allem zu einer Zeit, als indische Gurus und Yogis noch mit dem abfällig gemeinten Begriff der Esoterik verbunden wurden, als die Psychosomatik zwar schon von Viktor von WEIZSÄCKER (1886–1957) entwickelt worden war, im weiteren Wissenschaftsdiskurs aber noch eine marginale Rolle spielte. Heute ist das anders. Wir können fragen, wie es zu dieser Veränderung kam. Dieser Wandel im Wissenschaftsdiskurs hängt zusammen mit Thomas KUHNs (1922–1996) Beschreibung der wissenschaftlichen Revolutionen als Paradigmenwechsel, angestoßen natürlich durch die Quantenphysik, die das Weltbild verändert hat. Er ist aber auch hervorgerufen worden durch die *cognitive sciences*, die sich auf Grund der Neurowissenschaften neu etabliert haben. Sie versetzen KANTS (1724–1804) Erkenntniskritik gleichsam

¹⁰ WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971.

aus der Stube der transzendental-theoretischen Erwägungen in das Labor des empirischen Experiments. Was heißt das?

Naturwissenschaft liefert Messdaten in Zahlen, Relationen und Proportionen, abhängig von den Fragestellungen, die in Experimenten formuliert worden sind. Solche Fragestellungen sind von einzelnen Menschen oder Forschergruppen erarbeitet, sie setzen also voraus, was sie suchen: Bewusstsein, d. h. intentionale Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf „Etwas“ auf Grund von Erfahrung in komplexen sozialen Steuerungsprozessen. Die Rahmenbedingungen der Fragen wie auch die Fragen selbst sind kulturvariant, ebenso auch die verallgemeinerten Deutungen der Ergebnisse. Alles, was über den Formalismus mathematisch-geometrischer Proportionen hinausgeht, wird in Sprache formuliert. Sprache aber geschieht im Medium der Metaphern. Sie bezeichnen nicht das, was die Welt ist, sondern das, was wir von der Welt denken. Alles beginnt und endet im Denken, außerhalb desselben kennen wir keine Wirklichkeit. Das Denken aber ist wiederum abhängig von dem Rahmen, unter dem wir antreten. Es entwickelt sich in „Diskursen“, die von ökonomischen, politischen, machtgesteuerten, medialen und ästhetischen Faktoren ebenso geprägt sind wie von erkenntnistheoretischen.

Wir stellen die Fragen auf dem Hintergrund der platonisch-aristotelisch-cartesianisch-kantianischen Tradition, und wir haben sie seit Jahrhunderten in diesem Modus gestellt. Wir haben uns dabei als Materialisten, Idealisten, Spiritualisten – was immer – erwiesen. Dabei ist durchaus nicht eindeutig klar, was es heißt, eine materialistische oder idealistische oder sonstige Position einzunehmen, dies hängt z. B. an dem Begriff, den man von „Materie“, „Idee“, „Geist“ usw. hat. Die Variabilität ist groß, und unter heutigen naturwissenschaftlichen Vorgaben selbst in Veränderung begriffen, so etwa wenn als Interpretation der Quantenphysik Vorstellungen wie „Materie als nicht-lokalisierter Informationsstrom“, „Quanteninformation“ (als letzte „Bausteine“ der Wirklichkeit, die nicht mehr „materiell“ im klassischen Sinne sind) auftauchen.¹¹ Aber auch hier müsste geklärt werden, was unter „Vorstellungen“ verstanden wird. Sicher ist es richtig, Naturwissenschaft und Metaphysik zu unterscheiden. Aber, wie der Philosoph Julian NIDA-RÜMELIN (*1954) neuerlich bemerkt hat, ist klar, „dass diese Unterscheidung problematischer ist als ursprünglich angenommen“,¹² und zwar nicht nur, weil es kein eindeutiges Kriterium dafür gibt, wie NIDA-RÜMELIN bemerkt, sondern auch, weil die Unterscheidung selbst in einem modellhaften Rahmen vollzogen werden muss, der nicht der im Experiment überprüften Empirie entstammt, sondern mentales Konstrukt ist. Genau das war auch bereits CFvWs Ausgangspunkt.

Interessant ist, dass CFvW zunächst den Zeugen (Gopi KRISHNA) legitimieren zu müssen meint. Er tut dies nicht mittels eines theoretischen, sondern auf Grund eines praktischen Arguments, das dem Wertekanon der westlichen Kultur entstammt. Der Mann sei geerdet im Alltäglichen, er lebe „in einer kontrollierbaren Realität“.¹³ Das soll wohl heißen, dass der Bericht über die mystische Erfahrung keiner verblasenen Esoterik entstamme, insofern er die materiell-soziale Wirklichkeit übersehen würde, sondern ganz im Gegenteil, dass er geerdet sei und somit Realismus („kontrollierbare Realität“) impliziere. Dies wird theoretisch formuliert in der Klassifikation der indischen mystischen Erfahrung, bei der es um eine „jenseitig-

11 Dazu der Sammelband von TUSZYNSKI 2006, indem diesbezüglich einander widersprechende Positionen zur Sprache kommen. Dazu auch GÖRNITZ 2011, S. 61 ff.; ferner PYLKKÄNEN 2007.

12 NIDA-RÜMELIN und SINGER 2011.

13 WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971, S. 9.

diesseitige Kraft“ gehe, um die Nicht-Dualität (*advaita*) von Immanenz und Transzendenz also, um es in der Sprachform der europäischen Philosophie auszudrücken. Gopi KRISHNA selbst bezeichnet seine Erfahrung als Erweckung der „Kundalini“. Dies ist eine traditionelle indische Metapher („Schlangenkraft“) für einen energetischen Prozess, der physische Empfindungen (beginnend an der Basis der Wirbelsäule) und psychische Folgen (Glücks- oder Angstgefühl im Bauch und Brustraum) mit mentaler Erkenntnis (Erkenntnis der Einheit bzw. Nicht-Dualität im Kopf-Bereich) evolutiv verknüpft. Wir würden dies heute als einen emergenten Prozess psychosomatischer Realisierung von impliziten Energien bezeichnen, den jeder Mensch in sich auslösen kann, wenn er sich den entsprechenden Übungen unterzieht und – vielleicht auch – eine Begabung dafür besitzt, analog zu künstlerischen Begabungen gedacht. Die genannten Übungen werden gemeinhin als Yoga („Anjochung unterschiedlicher Potenziale“) bezeichnet. Kundalini wird in Indien klassisch beschrieben als Einigung der göttlichen und naturhaften Welt im Menschen, und diese Formulierung macht sich CFvW zu eigen, um hinzuzufügen, dass dies die „Realisierung eines neuen Bewußtseinsfeldes“ sei.¹⁴ An anderer Stelle¹⁵ spricht CFvW dieses Phänomen als „kosmisches Bewusstsein“ an, ein Ausdruck der nicht erläutert wird, der aber so nicht der indischen Tradition entstammt. Allenfalls könnte man auf die *kośa*-Lehre der *Taittirīya Upaniṣad* verweisen, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Kundalini ist für CFvW „evolutive Potenz“,¹⁶ und alles, was über sie ausgesagt wird, müsse der empirischen Überprüfung standhalten können. CFvW weist aber darauf hin, dass man nur sieht, worauf man vorbereitet ist. Der Vorbereitung zur angemessenen Fragestellung in diesem Sinne sollen seine Ausführungen dienen, so CFvW. Es geht ihm also nicht um die Formulierung einer Theorie, sondern um eine propädeutische Annäherung an einen Erfahrungsgegenstand, der noch nicht in akzeptierter Terminologie erfasst ist. Annäherung, theoretische Vorbereitung, das ist seinem Selbstverständnis gemäß ein Denken, das sich diesen Problemen nähert.¹⁷ CFvW interpretiert die Aktualisierung der Kundalini im Sinne evolutionären Denkens, das er – auf dem Hintergrund des 2. Hauptsatzes der Thermodynamik – entropisch fasst, also gerichtet im Sinne der bekannten Asymmetrie der Zeit. Die Evolution habe ein Ich-Bewusstsein hervorgebracht und, bei einigen genialen und mystisch begabten Individuen bereits explizit, ein „höheres Bewusstsein“. CFvW sieht, dass die Interpretation des Vorgangs der Kundalini als „Kraft der Evolution“ dem Mainstream der heutigen evolutionstheoretischen Erwägungen widerspricht, insofern ein Telos eingeführt würde, das über den Zufall der Mutation und Selektion hinaus als weiteres formatives Prinzip gelten sollte, aber man könne das Phänomen in anderer Sprache beschreiben: als das Wechselspiel genetischer und epigenetischer Elemente im Zusammenhang mit der Chromosomenlehre. Dann könne auch die von der Kundalini behauptete Verwurzelung im Geschlechtlichen verstanden werden. CFvW fügt hinzu, dass dies durchaus mit FREUDS Libido-Theorie in Entsprechung zu sehen sei,¹⁸ allerdings müsse dieselbe mit einem Telos verkoppelt werden, denn es gehe bei Kundalini um Transformation in geistige Energie, was in den höheren Cakras geschehe. Ob dies mit FREUDS Sublimationstheorie kompatibel sei, erörtert CFvW nicht.

14 WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971, S. 18.

15 Ebenda, S. 21.

16 Ebenda, S. 26.

17 Ebenda, S. 24.

18 Ebenda, S. 27.

Hier muss nun zunächst abgebrochen werden, um die Frage aufzuwerfen, in welcher Weise denn die Aktivierung der Kundalini geschehen solle, oder anders ausgedrückt: Was ist die theoretische Grundlage von Yoga? CFvW vermutet, dass Yoga „die somatische Selbstwahrnehmung eines Bewußtwerdevorgangs“ sei.¹⁹ Dieser Vorgang liege der Kreativität zugrunde. Aber was ist dessen phänomenologische Struktur? CFvW schlägt vor, zwischen „Wahrheit“ und „Hergang“ zu unterscheiden. Unter Wahrheit versteht er eine finale Betrachtung, die das im Blick hat, was das Resultat ist. Unter Hergang versteht er die kausale Betrachtung, die den Vorgang in der Zeit beschreibt. Wendet man dieses bekannte Interpretationsschema auf den „Bewußtwerdevorgang“ an, so wird deutlich, dass er nicht eine Explikation der vorhandenen Ich-Struktur ist, sondern eine Darstellung des Selbst sei, das, was in Indien *ātman* genannt wird. Das Telos des Bewusstwerdevorgangs, d. h. der Inhalt der Bewusstwerdung, sei, „sich selbst als die Manifestation des Selbst“ zu wissen.²⁰ Was aber hier „Selbst“ ist, wird nicht deutlich geklärt. Was genau ist die Denkfigur, die der Vedānta hier vorschlägt?

Yoga ist nach vedāntischer Theoriebildung nichts anderes als die Vorbereitung des Körpers und des Geistes für die nicht-dualistische intuitive Erkenntnis. Yoga bringt das psychosomatische System zu Harmonie und Ruhe, und das ist notwendig für die Aktivierung bestimmter Energien (*prāṇa*), die als Träger der intuitiven Erkenntnis gelten. Sowohl in den meisten Schulen des Yoga als auch in den tantrischen Systemen spielt die Praxis leiblicher Übung und Erfahrung eine entscheidende Rolle.²¹ Das ist allerdings im Advaita Vedānta meist nicht der Fall.

Im Vedānta ist Erkenntnis (*jñāna*, nicht nur sprachlich, sondern auch phänomenologisch verwandt mit griechisch „Gnosis“) nicht nur theoretische Erkenntnis der Nicht-Dualität, sondern existentielle Realisierung des Advaita von *ātman* und *brahman*. Das Sein des Menschen wird dabei verändert. Solche Erfahrung kann nicht durch intellektuell-distanziertes Fragen gewonnen werden. Vielmehr wird in äußerster Hingabe und Konzentration, die das gesamte Leben des Suchenden prägt, die Frage laut: Wer bin ich? Dies impliziert die nächste Frage nach dem, der diese Frage stellt usw. Man nennt dieses Forschen nach dem Subjekt der eigenen Existenz *vicāra*, eine Methode, die auch im Yoga und im buddhistischen Zen eine Rolle spielt. Sie war für Ramana MAHARSHI das Mittel, den Geist für *jñāna* vorzubereiten.²² Er gliedert den geistigen Weg in vier Stadien, die aber nicht nur nacheinander, sondern ständig ineinander wirken und zu durchlaufen sind:

1. Unterweisung (*upadeśa*),
2. Praxis (*abhyāsa*),
3. Erfahrung (*anubhava*),
4. Erlangung des Zieles (*ārūdhā*).²³

Im Advaita Vedānta ist *jñāna* Ereignis und Aufgabe, die sich ständig neu in der Praxis des Lebens verwirklicht.

19 Ebenda, S. 33.

20 Ebenda, S. 35.

21 ELIADE 1973, S. 227ff.

22 RAMANA MAHARSHI 1969, S. 6f.

23 RAMANA MAHARSHI 1969.

2. Die Einheit der Wirklichkeit und die Prāṇas

Die Advaita-Philosophie ist gekennzeichnet durch die Nicht-Zweiheit (*advaita*) von erfahrendem Subjekt und erfahrenem Objekt, von Gott und Welt. Transzendenz und Immanenz schmelzen auf einen Punkt zusammen, der jenseits der gewöhnlichen Denk- und Erfahrungshorizonte liegt. Der *ātman* ist letztlich nichts anderes als die eine und universale Wirklichkeit (*brahman*). Das *brahman* ist unwandelbar, ewig, aus sich selbst seiend und frei von jeder Bestimmung. Es ist das Eine-ohne-ein-zweites (*advitīya*), wahrhaft seiend (*sat*), reiner Geist (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ānanda*). Das Wesen der makrokosmischen wie der mikrokosmischen Wirklichkeit ist eine Einheit, die nur in der Illusion des Menschen auseinanderfällt.

Der Begriff *advaita* ist negativ. Er bezeichnet nicht die Bejahung eines monistischen Ideals, sondern bedeutet Negation des Dualismus, wobei sich die Negation sowohl auf die Zweiheit als auch auf den Versuch bezieht, die Welt als Ganzes im logischen Aufbau von unterscheidenden Begriffen, d. h. im rationalen System, zu begreifen.²⁴

Weil das *brahman* jenseits aller Dualität ist, kann es nicht *begrifflich* erkannt werden und auch nicht bestimmt sein durch die Beziehung von Substanz und Qualität, denn dies würde die Spaltung im Einen voraussetzen. Das *brahman* ist unwandelbar und immateriell. „Da es unkörperlich ist, ist es *aniruktam*, unausdrückbar. Irgendetwas, das mit Attributen behaftet ist, kann in Worten ausgedrückt werden, und was mit Attributen behaftet ist, ist veränderlich, während *brahman* unwandelbar ist. So ist es Quelle aller Modifikationen. Darum ist es unaussprechlich.“²⁵

Brahman ist alles und in allem. Wer das erkennt, *wird zu brahman*.²⁶ Es gilt zu erkennen, „dass die göttliche Lebenskraft, die das Weltall durchdringt und jedem Geschöpf innewohnt, das anonyme, antlitzlose Wesen hinter den zahllosen Masken unsere alleinige, inwendige Wirklichkeit ist“.²⁷ Dies ist die Erfahrung der Nicht-Dualität oder *mokṣa*, die allein den letztgültigen inneren geistigen Frieden des Menschen (*śānti*) gewähren kann.

Die philosophische Grundfrage im Advaita Vedānta ist das Problem des Einen und des Vielen bzw. das Verhältnis Gottes zur Welt. *Brahman* ist rein, attributlos und unteilbar. Die Welt aber ist mannigfaltig und besteht aus wandelbaren Erscheinungen. *Brahman* ist Seligkeit (*ānanda*), während die Welt voller Übel und Leiden (*duḥkha*) ist. „Für den Advaitin ist das Problem zu lösen, wie von dem reinen *brahman* die unreine Welt der Menschen und Dinge zur Existenz gekommen ist.“²⁸

Brahman ist der völlig transzendente Grund des Seins, das sich ewig im Werden, andauerndem Bestehen und Auflösung (*janmādi*) befindet. Der Grund ist davon nicht betroffen. Gott ist nicht Materialursache in dem Sinn, dass man ein *deus sive natura* ableiten könnte. Obwohl ganz immanent und alles durchdringend, muss der *ātman* gerade als völlig transzendent gegenüber der empirischen Realität begriffen werden.²⁹ *Brahman* erscheint vermittels der *māyā* als *saguṇa brahman* in drei kosmischen Formen, die als *īśvara*, *hiraṇyagarbha* und

24 MAHADEVAN 1974, S. 367f.

25 ŚAṆKARA Kommentar zu TU II, VII, 1, vgl. seinen Kommentar zu TU II, I, 1.

26 TU III, X, 3-4; vgl. ŚAṆKARA Kommentar zu TU II, VI, 1.

27 ZIMMER 1976, S. 366.

28 MAHADEVAN 1976, S. 227.

29 ZIMMER 1976, S. 368.

virāj bezeichnet werden. *Īśvara* ist der Herr, der Schöpfer. Als nächste und weniger subtile Form erscheint *hiraṇyagarbha*, die Goldene Saat, der Erstgeborene der Schöpfung. In ihm ist alles geschaffen. Er ist die Urpotenz, die bei Gott war, bevor die Welt geschaffen wurde. Als dritte und noch weniger subtile Form erscheint *virāj*, die Vielheit des Geschaffenen in allen materiellen und geistigen Formen. Von *īśvara* über *hiraṇyagarbha* bis zu *virāj* erscheint das *saguṇa brahman* mehr und mehr bestimmt und bedingt. Diesen kosmischen Formen des *brahman* entsprechen die individuellen Formen. Der *turīya*-Zustand des Bewusstseins, der jenseits aller Differenzierung und darum unaussprechlich ist, entspricht dem *nirguṇa brahman*. Die qualifizierten Erscheinungsformen des Bewusstseins, Tiefschlaf, Traum und Tagesbewusstsein, entsprechen in Subtilität dem *īśvara*, *hiraṇyagarbha* und *virāj*.

Gibt es einen Sinn in diesem Prozess der Schöpfung oder der graduellen Manifestation des Einen? Das Spiel der *māyā* ist das Spiel bzw. die Selbstdarstellung (*līlā*) des Einen. Gäbe es die Vielheit der Welt nicht, könnte die Einheit des *brahman* nicht als Einheit erscheinen. In den Worten ŚĀṆKARA: „Wären die vielfältigen Formen nicht manifest, könnte die transzendente Natur dieses Selbst als reines Bewußtsein nicht bekannt sein.“³⁰ Der Sinn der Welt besteht darin, dass sie Selbstdarstellung des absoluten Bewusstseins ist, und diese erscheint nirgends sonst als in der kognitiven Reflexion des Menschen. Das Eine kommt als reflexiv zu sich selbst in der Erkenntnis des Menschen. Objektivierte Welt und Erkenntnis, die das Subjekt konstituiert, sind nicht-zwei. Dies aber ist das, was auch CFvW unter „mystischer Erfahrung“ versteht, die Annäherung und womöglich Einung mit dem Einen, dem man zwar den Namen Gott geben kann, was aber keineswegs zwingend ist.³¹ Es ist das Eine des PARMENIDES (520/515 v. Chr. – 460/455 v. Chr.) und des PLATON, in dem das, was als „Welt“ erscheint und das, was die „Welt“ wahrnimmt und deutet, der Geist also, eins sind. CFvW beeilt sich hinzuzufügen, dass auch diese Einheit nur als Erkenntnis deutbar ist: „Die Anerkennung einer meditativen oder mystischen Erfahrung der Einheit ist nicht ein Ausweichen aus der Rationalität, sondern [...] eine Konsequenz des Verständnisses des Wesens der Rationalität. Argumentierende Philosophie kann dann eine Vorbereitung oder eine Auslegung dieser Erfahrung sein; sie kann auch eine Auslegung der Anerkennung der Möglichkeit dieser Erfahrung sein.“³²

Eben diese Philosophie findet CFvW sowohl bei PLATON und im Neuplatonismus wie auch in den indischen Philosophien des Einen.

2.1 *Prāṇa*: die Urenergie

CFvW zeigt sich fasziniert von dem indischen Konzept *prāṇa*, und er will den Begriff deuten im Rahmen der Einheit der Physik. Er geht wie folgt vor, er erklärt: „Die Struktur der Zeit ist der Grund der Einheit der Physik.“³³ Diese Struktur beschreibt er als „temporalen Finitismus“. Inwiefern? CFvW argumentiert: Die Quantentheorie ist „probabilistische Vorhersage der Entscheidungen von kontingenten Alternativen (Messungen)“. Das bedeutet, dass der endlichen Faktizität der Vergangenheit die unbegrenzten Alternativen in der Zukunft

30 ŚĀṆKARA Kommentar zu BU II, V, 19.

31 WEIZSÄCKER 1971a, S. 479.

32 Ebenda, S. 480.

33 WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971, S. 40.

gegenüber stehen. Diese Asymmetrie der Zeit bedeutet die Offenheit der Zukunft. Die Entscheidung der Alternativen ist durch das messende Subjekt bedingt. Die Physik allerdings ist intersubjektiv, eine „objektive Subjektivität“, wie sich CFvW ausdrückt, und dies könne im Begriff der Information gefasst werden. Diese Informationsdynamik könne als *prāṇa* interpretiert werden. Wie der Begriff der Information hier gefasst ist, wird m. E. nicht ganz deutlich. Wenn es sich um eine strukturell bestimmte Explikation des Impliziten handeln solle, kann der Begriff *prāṇa* vielleicht tatsächlich in diesem Sinne gedeutet werden, und das wäre eine interessante Perspektive. Aber es ist nicht sicher, ob CFvW dies meint. Denn er käme dann der Sprachform David BOHMS (1917–1992) sehr nahe, der mit dem Begriff der Welt als Explikation einer impliziten Ordnung, die er als *holomovement* begreift, dem *prāṇa*-Prinzip in der Tat eine moderne Übersetzung zu geben scheint. Für ihn ist damit der Dualismus von Materie und Geist überwunden, die implizite Ordnung vereint beide. Aber CFvW hielt sich bei der Interpretation der Bohmschen Thesen bedeckt, obwohl er dieselben genau kannte. Richtig aber ist wohl, dass CFvW den *prāṇa*-Begriff in der Nähe des Begriff der „quantentheoretischen Wahrscheinlichkeitsamplitude“ ansiedelt, wie Mathias SCHÜZ (*1956) ausführt. SCHÜZ argumentiert: „So wie Prāṇa eine räumlich ausgedehnte, bewegende und belebende Potenz für alle Erscheinungen des Weltalls ist, kann man in der ‚Wahrscheinlichkeit‘ als einem ‚futuristischen Begriff‘ einen quantifizierten Ausdruck dessen sehen, ‚wohin der ‚Strom der Zeit‘ evolutiv drängt‘ und dabei die Subjekt- und Objekterscheinungen immer wieder konstituiert.“³⁴

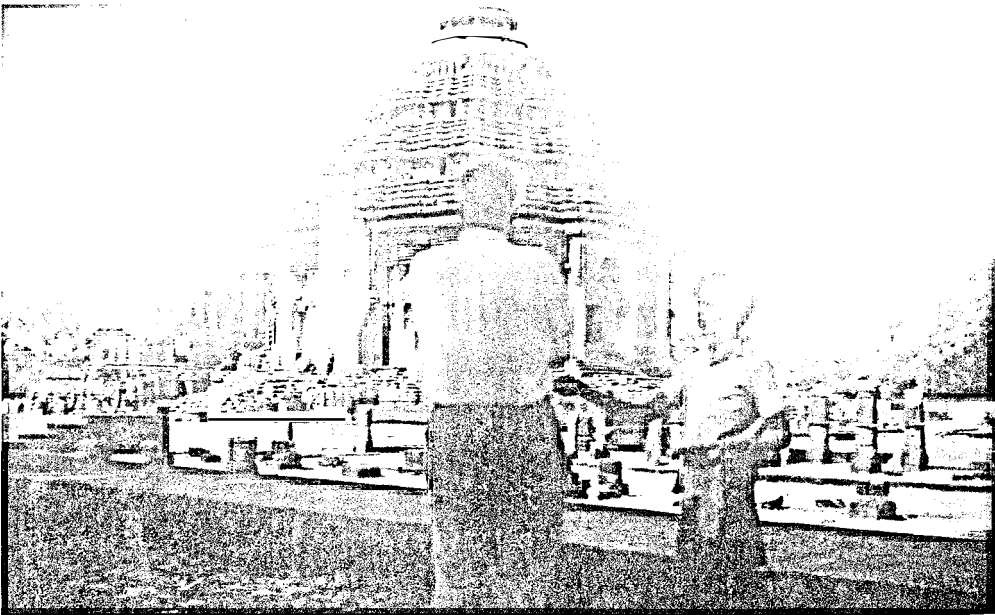


Abb. 2 Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER vor dem Surya-Tempel im ostindischen Konraak (Orissa), 1969 (Quelle: Familie WEIZSÄCKER)

34 SCHÜZ 1986, S. 196.

CFvW fragte nun weiter: Ist *prāṇa* also materiell, oder ist es Bewusstsein? Er fügt sogleich hinzu, dass dies eine westliche, eben cartesianische Frage sei, und kommentiert: „Die Physik steht seit der Quantentheorie nicht mehr auf diesem Standpunkt, hat aber sichtbare Schwierigkeiten, einen besseren zu formulieren.“³⁵ Für ihn ist Materie „nichts als die Möglichkeit der empirischen Entscheidung von Alternativen“, was ein Subjekt voraussetzt, woraus folgt, dass dieses Subjekt Teil der Welt sein muss, „die der Inbegriff solcher Alternativen“ ist.³⁶ Das Geistige ist implizit in der Natur angelegt, und CFvW drückt dies wiederholt mit dem berühmten Satz von SCHELLING (1775–1854) aus: „Die Natur ist Geist, der sich nicht selbst als Geist kennt.“³⁷

Mit dem *prāṇa*-Begriff will CFvW Materie und Bewusstsein als von gleicher fundamentaler Natur denken. Wäre eine solche Denkbewegung mittels der vedantischen Philosophie (oder der Philosophie des Sāṃkhya) tatsächlich zu leisten? Indien hat verschiedene Lösungen angeboten: Sāṃkhya lehrt, dass alles Veränderliche (das, was wir als materielle Prozesse beschreiben ebenso wie die psychischen und mentalen Prozesse) zur Kategorie der *prakṛiti*, der sich selbst hervorbringenden Vielheit der Welt, gehört. Dem gegenüber steht der *puruṣa* als das reine Gewahrsein der Prozesse, jenseits der mentalen Inhalte eines reflektierenden Bewusstseins (denn diese zählen zur *prakṛiti*). Kundalini und die Wirkungen von *prāṇa* wären hier alle der *prakṛiti*, dem Veränderlichen, zugerechnet. Der Buddhismus bietet mit seiner *skandha*-Theorie eine andere Lösung. Er beschreibt Zustände des Bewusstseins, die in wechselseitiger Abhängigkeit durch Berührung mit Objekten entstehen. Objekte können Objekte der Sinneserfahrung oder Objekte als Denkinhalte sein. Auch hier also eine Kategorisierung, die ganz anders strukturiert ist als der westliche Materie-Geist-Dualismus. Wieder anders konzipiert ist die Theorie des Advaita Vedānta, von der CFvW fasziniert war, angeregt durch seinen Gesprächspartner T. M. P. MAHADEVAN. Es ist deshalb sinnvoll, wenn wir genauer prüfen, wie in dieser Tradition der Begriff *prāṇa* interpretiert wird, eine Aufgabe, der sich CFvW selbst nicht mehr unterzogen hat.

Das Wort *prāṇa* bezeichnet ursprünglich den Lebensatem.³⁸ Es ist eine Ableitung der Wurzel *prā*, füllen, die mit dem lateinischen *plenus* verwandt ist.³⁹ Die Wurzelbedeutung stellt die Verbindung zur Erfahrung des Atemvorgangs problemlos her. Wo Energie ist, gibt es Wirkung. Darum ist der *prāṇa* die wirkende Kraft schlechthin. Durch die Atemübungen (*prāṇāyāma*) im Yoga wird diese Kraft gestärkt. Sie kann in die verschiedenen Energieformen vitaler körperlicher Kraft und/oder psychisch-mentaler Energie umgewandelt werden. Dies ist der Grund für die Reduktion vitaler Funktionen und besonders für sexuelle Enthaltbarkeit im Yoga, denn es ist die eine Energie, die entweder für sexuelle Vitalität oder psychisch-geistige Prozesse verbraucht werden kann.⁴⁰

Mit der Erfahrung des *prāṇa* als Lebensprinzip hat sich die philosophische Suche nach dem Urstoff zu der Erkenntnis des *prāṇa* als der zugrunde liegenden und alles Einzelne tran-

35 WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971, S. 25.

36 WEIZSÄCKER 1971a, S. 365; vgl. SCHÜZ 1986, S. 194f. (Es ist mir noch nicht gelungen, die Fundstelle bei SCHELLING zu identifizieren.)

37 Zum Beispiel WEIZSÄCKER 1971a, S. 470; vgl. SCHÜZ 1986, S. 196.

38 MW, 705.

39 MW, 701.

40 ZIMMER 1976, S. 338 und 477; SIVANANDA 1971, S. 27ff. Es wäre falsch, *prāṇa* primär als emotional-sexuelle Energie verstehen zu wollen. Die Sexualität ist nur eine mögliche Ausdrucksform von *prāṇa*. Vgl. IYENGAR 1977, S. 12.

szendierenden Urenergie verbunden. Die Suche nach dem Urstoff hat ihre Parallelen in anderen Kulturen, so in der chinesischen Philosophie⁴¹ und bei den Vorsokratikern.⁴² Für die indische Lösung ist charakteristisch, dass sie Ergebnis introspektiver Schau und des Selbst-experiments mit *prāṇāyāma* ist.

Prāṇa bezeichnet die „Organe“ des Selbst, nämlich Atem, Sprache, Sehen, Gehör und Denken, gilt aber zugleich als Ursprung all dieser Funktionen.⁴³ Da auch alle geistigen Vorgänge auf *prāṇa* beruhen, sind auch die Heiligen Schriften in ihrer Essenz *prāṇa*.⁴⁴ *Prāṇa* ist das Wesen in allem, aber als zugrunde liegende Kraft entzieht er sich der direkten Erfahrung. Nur seine Wirkungen sind sichtbar. Eine sehr frühe Upaniṣad bringt folgendes Argument für die Existenz dieser subtilen Energie vor: So wie in dem Samen die subtile Energie implizit ist, die den großen Baum hervorbringt, während man sie nur im ausgewachsenen Baum, in ihrer Wirkung also, sieht, so ist es auch mit dem *prāṇa*, dem subtilen Energieprinzip der Welt.⁴⁵ Die spätere systematische Philosophie unterscheidet im *prāṇa*-Begriff drei Dimensionen: die Organe, die Lebensenergie in jedem Individuum und *prāṇa* als kosmisches Prinzip.⁴⁶

Die kosmische Form des *prāṇa* kann auch mit *hiranyagarbha* identifiziert werden,⁴⁷ insofern dieser alle Formen umfasst,⁴⁸ die als individualisierte Explikationen der Energie (*śakti*) des *brahman* aufgefasst werden können.⁴⁹ So betrachtet sind *prāṇa* und *brahman* dasselbe, was auch dadurch bestätigt wird, dass man *prāṇa* als das ewige Sein bezeichnet, aus dem das Universum entsteht.⁵⁰

Zusammenfassend können wir sagen, dass *prāṇa* sowohl das *brahman* selbst⁵¹ als auch dessen Manifestation in allen Lebensenergien ist.⁵² *Prāṇa* ist aber nicht ein neben dem *brahman*⁵³ existierendes Prinzip, sondern das Absolute, das mit diesem Begriff als eine durch alles Geschehen hindurch wirkende Energie aufgefasst wird.⁵⁴

41 NAKAMURA 1975, S. 413.

42 ZIMMER 1976, 309.

43 BU VI, I, 1; BU I, V, 21 und ŚAṆKARA Kommentar zu Kaus U III, 8 erklärt: „So wie an die Speichen eines Rades der Radkranz und die Speichen in die Radnabe eingefügt sind, so sind die Objekte der Sinne in die Sinnesorgane und die Sinnesorgane in den *prāṇa* eingefügt. Dieser *prāṇa* hat das Bewußtsein des Selbst (*ātman*), er ist Seligkeit, wird nicht alt und stirbt nicht. Durch ein gutes Werk wird er nicht größer und durch ein schlechtes nicht geringer, sondern er läßt das gute Werk den tun, den er aus diesen Welten emporheben will, und das schlechte Werk den, den er nach unten ziehen will. Er ist der Hüter der Welt, der Höchste Herr und Gebieter der Welt. Man soll erkennen: ‚Er ist mein Selbst‘.“

44 BU I, III, 19.

45 CU VI, XII, 2.

46 BSB II, IV, 1ff, besonders ŚAṆKARA Einleitung zu Abschnitt II, IV.

47 ŚAṆKARA Kommentar zu BU V, I, 1.

48 BU III, IX, 9ff und ŚAṆKARA Kommentar.

49 CU VII, XV, 1.

50 ŚAṆKARA Kommentar zu BU I, VI, 3. Wenn *prāṇa* die einzelnen Lebensorgane und -energien bezeichnet, besteht natürlich keine Identität mit dem Absoluten (BU II, I, 20). Man muss hier den doppelten Gebrauch des Begriffs *prāṇa* beachten, damit jeweils geprüft werden kann, ob die Urenergie selbst oder ihre Umformung in bestimmten Wirkungsbereichen gemeint ist. Zur Theorie der einzelnen Wirkweisen von *prāṇa* vgl. DEUSSEN 1883, S. 191ff und 217f.

51 BU IV, I, 3.

52 BU IV, I, 4ff.

53 BSB II, IV, 2.

54 Mand U I, 6 und ŚAṆKARA Kommentar.

2.2 Einheit von Materie und Geist

Innerhalb der empirischen Welt sind die beiden Manifestationsstufen des Einen, Geist und Materie, durchaus zu unterscheiden. Der Unterschied ist aber relativ zum Absoluten. So sind die Potenzen der Materie anfangs unmanifest. Dort, wo sie völlig explizit und mit dem Geist als lenkendem und ordnendem Prinzip in Beziehung getreten sind, wird von *virāj* gesprochen, wie wir oben sahen. Der gesamte Bereich von *saguṇa brahman* stellt diese Verbindung von Materie und Geist dar. Auch Gott, wie er unserer *vyāvahārika*-Erkenntnis erscheint, ist darum ein Komplex von Materie und Geist.⁵⁵ Man kann sagen, dass alle organisierte Materie, die wir erfahren, geistig ist, insofern sich in ihr ein ordnendes und strukturelles Prinzip (*cit*) verwirklicht.

CFvW selbst hatte erkannt, dass *prāṇa* nicht identisch mit den messbaren physischen Vorgängen ist, dass der Fluss des *prāṇa* also hinter allem phänomenalen Geschehen liege. Insofern der Versuch, *prāṇa* als Information zu verstehen. Information ist dabei gegenüber den klassischen Formulierungen des Physischen und des Mentalen ein Drittes: das Maß für Ordnung bzw. Struktur.⁵⁶ Wenn dies genauer durchdacht werden sollte, müsste allerdings eine Korrelation zwischen Körpergefühlen und Physiologie hergestellt werden, und dies wäre in der Tat ein „Präludium zur physiologischen Einordnung des Prāṇa“.⁵⁷ Aber dieses Präludium ist nicht auskomponiert. Es liegen allenfalls einige Motive vor, und die Tonart ist unklar, um im Bild zu bleiben. Um hier präziser werden zu können, muss die Relation von Einheit und Vielheit geklärt werden, und zwar nicht nur auf dem Hintergrund der platonisch-neuplatonischen Vorgaben, sondern mittels der vedāntischen Lösungsversuche. Dem wollen wir uns nun zuwenden.

3. Vedānta-Philosophie

Die vier „großen Worte“ der vedāntischen Literatur (*mahāvākyāni*) sind:

1. *prajāñānam brahma* – Brahman ist Bewusstsein.
2. *aham brahmāsmi* – Ich bin Brahman.
3. *tat tvam asi* – Das bist du.
4. *ayam ātmā brahma* – Dieser Ātman ist Brahman.

Diese Worte erläutern auf verschiedene Weise, dass die Wirklichkeit „kondensiertes Bewusstsein“ (*vijñānaghana eva*) ist.⁵⁸ Die subjektiven und objektiven Aspekte der Wirklichkeit sind letztlich eins. *Brahman* ist ein und alles, nämlich „über allem, außerhalb von allem, jenseits von allem und doch in allem“.⁵⁹

Daraus folgt, dass *brahman* weder ein der empirischen Welt fernes und unerreichbares vollkommenes Sein, noch eine logische Abstraktion von dem Gegebenen ist. *Brahman* ist

55 IYER 1964, S. 96.

56 „Man kann die Information als ein Maß der Menge von Form bezeichnen.“ WEIZSÄCKER 1971a, S. 347.

57 WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971, S. 30.

58 BU II, IV, 12.

59 IU 5; vgl. BG XIII, 15 u. a.

vielmehr das reale Selbst aller Wesen. Als solches wird es *ātman* genannt. Der *ātman* ist das individuelle absolute Prinzip, das *brahman* ist das kosmische absolute Prinzip.⁶⁰

Zweifellos hängt die Vorstellung von einem absoluten Selbst mit der Suche nach dem Prinzip der Einheit der Wirklichkeit zusammen, die auch die Vorsokratiker in Griechenland nicht ruhen ließ. Die älteren Upaniṣaden geben Zeugnis von ersten tastenden Versuchen. Auch dort ist der *ātman* schon als Geistiges erfasst, und eine prinzipielle Unterscheidung von Geist und Materie gibt es nicht. Das Selbst ist die Energie, die geistigen wie materiellen Prozessen zugrunde liegt. In späterer Zeit aber breitete sich eine Tendenz aus, das Materielle abzuwerten, indem man ihm eine größere Ferne zum *ātman* zuschrieb.⁶¹

In den frühen Upaniṣaden kann *ātman* den Körper bezeichnen,⁶² auch den göttlichen Lebenshauch,⁶³ die Bewusstheit,⁶⁴ das Subjekt der Erfahrung,⁶⁵ das wahre Selbst des Menschen,⁶⁶ das Selbst der Welt,⁶⁷ das Subjekt des spirituellen Pfades wie auch des kosmischen Bewusstseins,⁶⁸ und schließlich das *brahman*.⁶⁹ Er ist der innere Lenker (*antaryāmin*): „Der im Zeugungsorgan wohnt, der im innersten inwendig ist, den das Organ nicht kennt, der das Organ von innen regiert (*yāmayāti*), der ist der innere Lenker, dein eigenes unsterbliches Selbst. Er wird niemals gesehen, sondern ist der Seher, niemals gehört, sondern ist der Hörer, niemals gedacht, sondern ist der Denker. Er wird niemals gewusst, sondern ist der Wissende. Es gibt keinen anderen Seher denn ihn, keinen anderen Hörer außer ihm, keinen anderen Denker als ihn, keinen anderen, der weiß, als ihn. Er ist der innere Lenker, dein eigenes unsterbliches Selbst. Alles außer ihm ist sterblich.“⁷⁰

Der *ātman* als *antaryāmin* steht auch für das Integrationszentrum der einzelnen geistigen wie körperlichen Fähigkeiten des Menschen. Als solcher ist er nicht abhängig von den Einzelercheinungen, sondern der Beständige hinter dem Wandel.⁷¹

Man vergleicht den *ātman* mit der Nabe, um die sich die Speichen des Rades drehen.⁷² Er ist der Wagenlenker, der die Rosse der Sinne und des Denkens (*indriyāni*) regiert.⁷³ Sein Verhältnis zum gewöhnlichen Ich wird an einer Stelle so beschrieben: Wenn man einen Edelstein zur Prüfung in ein Glas Milch taucht, so gibt der Stein seinen Farbschein an die Flüssigkeit ab. Die Milch erscheint grün auf Grund der Farbqualität des Smaragds. So ist auch der Glanz des Körpers, der Empfindungen, des Denkens in Wirklichkeit der Glanz des *ātman*, von dem

60 ZIMMER 1976, S. 317. NAKAMURA 1975, S. 92ff., merkt an, dass die Wortgeschichte von *brahman* einige Parallelen mit dem griechischen Logos-Begriff aufzuweisen habe.

61 Vgl. GLASENAPP 1958, S. 156. Das Selbst ist ebenso verschieden von allen sinnlichen wie geistigen Erscheinungen auf empirischer Ebene, wie es verschieden ist von materiellen Erscheinungen. Vgl. BU IV, III, 6 und ŚAṄKARA Kommentar zu BU IV, III 7 und TU II, VII, 1.

62 BU I, II, 4; CU VIII, VIII, 1; TU II, I, 1.

63 BU I, V, 20; CU V, I, 6.

64 BU II, I, 17; Kaus U III, 8.

65 BU I, IV, 7; Kaus U III, 8.

66 BU III, VII, 16ff.

67 BU II, IV, 5f.

68 BU III, IV, 2; CU VIII, XII, 4ff.

69 BU II, V, 1ff.; CU III, XIV, 2ff.

70 BU III, VII, 23.

71 KeU II, 4; KU I, II, 18.

72 BU II, V, 15.

73 KU I, III, 3–9.

das empirische Ich durchtränkt ist und seine Lebenskraft erhält.⁷⁴ Alles ist in ihm enthalten. Er ist die universale Potenz.⁷⁵ Er transzendiert als absolutes Selbst das Universum.⁷⁶

Die Identität von *ātman* und *brahman* ist nicht ein aus spekulativer Deduktion abgeleiteter Begriff, sondern Versuch der Beschreibung einer bestimmten Erfahrung. Erkenntnismittel (*pramāṇa*) ist nicht das Denken (*manas*), sondern Meditation oder anbetende Geisteshaltung (*upāsana*). Es handelt sich um ein Gewahrwerden dessen, was in Wirklichkeit ist. Wer das weiß (*veda*), wird eins mit dem Absoluten in allen seinen Formen, weil ja in Wahrheit nichts anderes als dieses Eine ist.⁷⁷ Im Streben nach diesem Wissen, das nicht rationale Erkenntnis, sondern Gnosis (*jñāna*) ist, begegnet uns der Grundzug indischer Religiosität.



Abb. 3 Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER mit den Grünen-Politikern Petra KELLY (1947–1992) und Gert BASTIAN (1923–1992) (von rechts nach links) in einem tibetischen Tempel, undatiert (Quelle: Archiv der Max-Planck-Gesellschaft)

Die lebensverändernde Erfahrung gibt Gewissheit, Furchtlosigkeit und die „Seligkeit des Lebens in Gott“ (*ānanda*). Es ist die Erfahrung des Eingebunden- und Geborgenseins im großen Zusammenhang der Einheit der Wirklichkeit. Darum gilt der Erfahrene als schon in diesem Leben erlöst (*jīvanmukta*), auch wenn er noch durch die Körperlichkeit den Beschränkungen des Endlichen unterworfen ist. Diese Beschränkungen fallen erst mit dem Tod dahin. Darum nennt man auch die advaitische Erfahrung *samādhi*, den Tod aber *mahāsamādhi*, großen *samādhi*.

74 BU IV, III, 7.

75 MAHADEVAN 1976, S. 235.

76 Ebenda, S. 239.

77 CU III, XIII, lff.

Um das Advaita von *brahman* und „Welt“ begrifflich zu erfassen, verwenden die Sanskrit-Texte gelegentlich die beiden Begriffe *ananyatva* und *tadātmya*, wörtlich „Nicht-Andersheit“ und „dies als das Selbst habend“. Im ersten Fall handelt es sich nicht um eine Affirmation, sondern um Negation der Verschiedenheit, wie auch bei *advaita*. Die Wirklichkeit kann nicht affirmativ beschrieben werden, jedoch kann man schlussfolgern: Wenn *brahman* die eine Wirklichkeit ist, kann es kein zweites außer ihm geben, das es begrenzen würde. Also kann weder die Welt noch das individuelle Selbst vom *brahman* verschieden sein. *Brahman* ist darüber hinaus unveränderlich, was auch auf den *ātman* zutrifft. Wenn dem so ist, kann der *ātman* weder ein Teil noch eine bloße Umwandlung des *brahman* sein. Deshalb muss der *ātman* in Bezug auf *brahman* nicht-anders sein, was auch für das Verhältnis von „Welt“ und *brahman* gilt.⁷⁸

Weiteren Aufschluss gibt der Begriff *tadātmya*. Er bezeichnet die „Beziehung der Identität“,⁷⁹ ein Widerspruch in sich, wollte man den abendländischen Identitätsbegriff als Maßstab anlegen. Identität ist aber in der vedantischen Philosophie nicht die Deckungsgleichheit zweier Größen, sondern die Selbigekeit in der Entfaltung des Einen. *Tadātmya* bezieht die Erscheinung auf ihr Wesen oder bezeichnet den inhärenten Zusammenhang einer Sache. Darum kann *tadātmya* auch das Verhältnis der Spezies zum Genus angeben.⁸⁰ (Wie CFvW in seinem Aufsatz *Parmenides und die Graugans* den Spezies-Begriff mit der platonischen Idee korreliert, können wir hier nicht erörtern.⁸¹) Der *ātman* ist das Selbst des Ich. Dieser Satz darf keinesfalls umgekehrt werden.⁸² *Tadātmya* bezeichnet eine unumkehrbare Abhängigkeit im Begriff der Einheit, also eine „Hierarchie“ in der Realität. So ist auch die Welt abhängig vom *brahman*, nicht aber das *brahman* von der Welt. Damit ist erwiesen, dass man im Advaita Vedānta keineswegs von einer Identität des Absoluten und der Welt im Sinne des abendländischen Identitätsbegriffs sprechen kann!⁸³ Es handelt sich zwischen *ātman/brahman* und Welt um eine unumkehrbare Abhängigkeitsbeziehung, *tadātmya*. Deshalb haben die relativen Dinge innerhalb der Welt keine *tadātmya*-Beziehung untereinander.⁸⁴ Das Selbst der Welt ist das Absolute, *ātman* ist *brahman*, und die Wirklichkeit hat dieses *ātman/brahman* als das Selbst: *tadātmya*.

Vyāvahārika (in der relativen Perspektive) erscheint der *ātman* verschieden von der Welt. *Pāramārthika* (in der letztgültigen Perspektive) werden wir der Einheit der Wirklichkeit gewahr. Die Illusion der Verschiedenheit schwindet, und der Advaitin weiß, dass die Welt der Vielheit nichts anderes als das absolute Selbst ist.⁸⁵ Darum kann er das Selbst eines jeden Wesens durch die Erscheinung hindurch erkennen und sagen: *tat tvam asi*, das bist du.⁸⁶

78 DEUSSEN 1883, S. 503.

79 MAHADEVAN 1976, S. 102.

80 In der Universalienfrage sind die Logiker des Advaita Vedānta eher den Realisten zuzurechnen, und sie drücken den *modus* der *universalia in re* mit dem Begriff *tadātmya* aus. Vgl. NAKAMURA 1964, S. 65, und SUNDARAM 1968, S. 43, 49.

81 WEIZSÄCKER 1971b, S. 441ff.

82 BSB II, I, 9 und ŚAṄKARA Kommentar zu TU II, VI, 1.

83 Vgl. DESMET 1973, S. 356.

84 Vgl. den instruktiven Aufsatz von GRANT 1973.

85 Die Frage, ob das Selbst als Substrat unbeteiligter Zuschauer (*sākṣin*) der Veränderungen in der Welt ist, oder ob es als innerer Lenker (*antaryāmin*) den Weltlauf aktiv bestimmt, ohne selbst verändert zu werden, ist nie eindeutig entschieden worden. In den Upaniṣaden überwiegt die Ansicht von der Aktivität des Selbst.

86 CU VI, VIII, 7 und Parallelen.

4. Neuplatonismus und Manifestationsstufen im Vedānta

Der Neuplatonismus hatte die Frage nach dem Einen aus PLATONS Parmenides-Dialog hergeleitet. CFvW hat sich in zwei großen Aufsätzen, aber darüber hinaus auch verstreut, mit PLATONS Parmenides-Dialog auseinandergesetzt. Bei PLATON bedeutet, die Einheit des Einen zu denken bzw. das Ganze als Eins (*to hen*; Sanskrit *tad ekam*) zu denken, eine logische Unmöglichkeit, denn das Eine steht auch über dem Sein sowie über jeder möglichen Bestimmung. Will man vom Einen denken, muss man ihn als seiendes Eins denken (*hen estin*),⁸⁷ was bedeutet, dass es Anteil am Sein hat, womit aber Dualität gesetzt und das Eine nicht mehr gedacht ist. Das Absolute ist relativiert, wenn es gedacht wird. Darum bedeutet die Absolutheit des Einen, dass es nicht gedacht werden kann. Zwischen dem ersten *hen estin* und dem zweiten *hen estin* bei PLATON besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen dem *nirguṇa brahman* und dem *saguṇa brahman* im Advaita Vedānta. Beide können den Übergang von der ersten zur zweiten Position weder bezeichnen noch verständlich machen. Im Advaita Vedānta vermittelt die unbestimmte *māyā*, während PLATON – jedenfalls im Parmenides-Dialog – ziemlich unvermittelt die eine Aussage gegen die andere stellt.⁸⁸

Die absolute Einheit, von der nichts, nicht einmal das Sein ausgesagt werden kann, ist nur negativ bestimmbar – in Sanskrit das „*neti neti*“ der Upaniṣaden. Es entzieht sich dem Denken, das ja in der Dynamik besteht, begrifflich Objekte zu isolieren, die dann im Satz synthetisiert werden. Anders kann nicht gedacht werden. Die platonischen Ideen sind für CFvW keine abstrakten Entitäten, sondern die Struktur bzw. Gesetzmäßigkeit, nach der sich Impulse oder energetische Ereignisse ordnen, d. h., die Ideen sind jedem Geschehen präsent, sie sind der Zusammenhang, der nicht im Einzelnen selbst liegt, jedes Einzelne aber als dieses Einzelne qualifiziert. Denn etwas ist, was es ist, im Zusammenhang mit anderem. Kein anderer hat in seinem Denken das Andere als konstitutiv für das Jeweilige so scharf akzentuiert wie Nikolaus von KUES (1401–1464) in seiner Anschauung vom Nicht-Anderen (*non aliud*), aber ich sehe nicht, dass CFvW darauf Bezug genommen hat. Die Identitätsbestimmung aus der Relation ist vielmehr das Charakteristikum der Logik NĀGĀRJUNAS (ca. 2. Jhdt.), also des Mahāyāna-Buddhismus. CFvW hat dies in den Paradoxien des Zen kennengelernt, indem das absolute Nichts als die Fülle des Ganzen erscheint. Hier ist der Zusammenhang wiederum die implizite Struktur, die nicht Seiendes, das für sich wäre, verknüpft, sondern die überhaupt erst Etwas als Etwas ermöglicht. Es ist hier nicht möglich, dies auszuführen. Für CFvW ist jedenfalls dieser Zusammenhang, die Gesetzmäßigkeit, die Struktur ein zeitliches Geschehen. Das ist die Idee bei PLATON nicht. Die Idee selbst ist gezeitigt, sie ist das Eine, das in der Gegenwärtigkeit des Faktischen und der Gegenwärtigkeit der offenen Optionen (das Zukünftige) anwesend ist. Wiederum ist das eher zu sehen in Entsprechung mit der Zeitphilosophie des Zen-Buddhismus, wie sie nirgends deutlicher zu Tage tritt als bei Meister DŌGEN (1200–1253),⁸⁹ nicht aber im Denken des Vedānta. Hier ist die Zeit eher als Medium der Vielheit begriffen, das absolute *brahman* ist jenseits der Zeit. Freilich würde CFvW

87 PLATON 1977, 142b. PLATON macht den Unterschied deutlich, indem das *hen estin* im ersten Fall keinen Akzent hat und damit die Kopula bezeichnet, während im zweiten Fall *hen estin* mit Akzent Seinsaussage ist.

88 Andere Stellen (z. B. die Diotima-Rede) deuten auf eine ganz andere Art der Vermittlung. Vgl. SPEISER 1937, S. 26.

89 Dazu BRÜCK 1995.

sofort fragen, was es denn heißen solle, ein jenseits der Zeit zu konstruieren, insofern diese räumliche Metapher eine Zweiheit setze, die wiederum nur zeitlich expliziert werden könne ... Denkerisch ist dem Problem wohl nicht beizukommen.

Aber vielleicht in der mystischen Erfahrung? Bei PLATON findet sich im 7. Brief die berühmte Stelle, wo er die tiefere Erkenntnis als intuitives Geschehen darstellt, wie „vom springenden Feuer plötzlich ein Funke“ aufblitzt und auf den Geist des anderen übergeht, ein interpersonales Geschehen. Für PLOTIN (205–270) ist die Sehnsucht, eine Anziehungskraft die von dem Einen selbst ausgeht, die den menschlichen Geist in drei Stufen auf die Einheit hin umformt. Die drei Stufen sind das Eine in sich (*to hen*), der absolute Geist, der übermenschlich, aber dennoch relational ist (*nous*), und die Seele (*psyche*), d. h. der individuierte Geist. Dies erinnert natürlich verblüffend an die indische Unterscheidung von *nirguṇa brahman* – *saguṇa brahman* – *jīva*. Die Rückverbindung der Seele mit dem Einen (*epistrophe*) ist die Anschauung der Idee des Guten-Schönen-Wahren, und PLOTIN sieht in der Intuition des Schönen ein ekstatisches Erleben, höchstes Glück (*ānanda*).

CFvW argumentiert nun, dass die Welt als Ganzes gedacht werden könne, und zwar als ein quantentheoretisches Objekt, das nicht in die Vielfalt der Objekte zerfällt. Dies scheint ein zwingender Gedanke zu sein, weil jede Entscheidung der Alternative von Wahrscheinlichkeiten der Zustände genau diese Offenheit, die Einheit also, voraussetzt. Dies deutet wiederum auf eine implizite Ordnung, die unbestimmt ist und in dieser Unbestimmtheit die Voraussetzung für jede Explikation darstellt – logisch ist dies eine Entsprechung zur Relation von *nirguṇa brahman* zu *saguṇa brahman*.

CFvW ist sich allerdings klar darüber, dass die Vedānta-Philosophie des Einen „begriffliche Auslegung der Meditationserfahrung“⁹⁰ ist und nicht eine wohlfeile Spekulation über Quantenzustände und ihre logischen Voraussetzungen. Im Advaita Vedānta kennt man keinen Leib-Seele-Dualismus. Der Aufbau der Wirklichkeit – und so auch des Menschen – ist vielmehr ein Gefüge von Ebenen, die sich durch ihren Grad an Subtilität voneinander unterscheiden. Was einen größeren Wirkungsbereich hat und darum die anderen Ebenen durchdringt, ist subtiler. Eine holistische Psycho-Somatologie ist die Folge.

Die fünf Hüllen (*kośa*) sind gleichsam übereinander gelagerte psychosomatische Schichten, unter denen das Selbst (*ātman*) verborgen ist und als innerer Lenker (*antaryāmin*) alles regiert, ohne doch selbst in den Wechsel, der sich in den Hüllen abspielt, verstrickt zu sein. Der materielle Körper ist am wenigsten subtil und heißt *annamāya-kośa*, die aus Nahrung gemachte Hülle. *Prāṇamāya-kośa* ist die schon subtilere Hülle vitaler Energie, die ganz besonders im Atemvorgang beobachtet werden kann. *Manomāya-kośa* ist aus dem Gemüt und den Sinnen gebildet. Auch die *ratio* gehört dazu. Darüber lagert die Funktion des geistigen Verstehens (*vijñāna*). In dieser Schicht ist die höhere Vernunftkenntnis und das intuitive Wissen angesiedelt. Darüber liegt *ānandamāya-kośa*, die „aus Seligkeit“ gebildete Hülle. Es handelt sich dabei nicht um die Seligkeit, die *brahmanlātman* selbst ist, sondern um die Erscheinung, derselben in der Welt der Veränderung. Die fünf Hüllen liegen wie Kleidungsstücke über dem Selbst, das am Grunde als integrierendes Kraftzentrum wirkt, wobei seine Integrationskraft nach außen hin abzunehmen scheint. Dies scheint aber nur so, denn unter der advaitischen Erkenntnis sind alle Hüllen in Wahrheit nichts anderes als *brahman*. Die fünf Hüllen bilden drei Körper (*śarīra*), nämlich den grobstofflichen (*stūla-śarīra*), den subtilen (*sūkṣma-śarīra*)

90 WEIZSÄCKER und KRISHNA 1971, S. 43.

und den „Kausalkörper“ (*kāraṇa-śarīra*). Der grobe Körper entspricht dem mentalen Bereich des Wachens (*viśva*), der subtile dem Traum (*taijasa*) und der Kausalkörper dem Tiefschlaf (*susupti*). Diese Zusammenhänge sind wichtig für die Meditation, die durch die fünf Hüllen zum *ātman* vordringen will und darum vom Wachbewusstsein ausgehen muss, um nacheinander mit aller Energie auch das Traum- und Schlafbewusstsein zu durchdringen, bis schließlich im vierten Zustand (*turīya*) der *ātman* erkannt wird. Das hier für den Menschen dargestellte System (mikrokosmischer Aspekt) gilt *mutatis mutandis* für den Aufbau der Welt (makrokosmischer Aspekt).

Gott ist innerer Lenker (*antaryāmin*) in allen kosmischen und menschlichen Lebensvorgängen.⁹¹ Er ist das verborgene Subjekt aller Aktivität (Sehen, Hören, Verstehen usw.) und gleichzeitig von aller Aktivität verschieden. Darum wird er der „ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker“⁹² genannt. Der menschliche Verstand hat seine Aufgabe *innerhalb* des Bereichs der Tätigkeiten oder der *Kośas*, er vermag aber nicht, seinen eigenen Grund zu erfassen. Er kann denken, aber er kann das Denken nicht denken.⁹³

5. Ausblick – Modelle der Nicht-Dualität

CFvW Interpretation der Quantentheorie⁹⁴ verabschiedet sich von einem Materiebegriff, der mechanisch beschreibbare Interaktionen von Masseobjekten oder Körpern beinhaltet, sondern tendiert zu einem Materiebegriff, der Potentialräumen entspricht, die Information tragen. Höhere oder subtilere Realisierungsformen des Materiellen (des *prāṇa*) können als emergente Phänomene konzeptualisiert werden. *Emergenz* tritt in der Natur häufig auf, und der Begriff besagt, dass eine systemisch verbundene Einheit neue Eigenschaften gegenüber den Ausgangsbedingungen hat, d. h. dass die Erzeugung einer qualitativen Struktur aus quantitativ bestimmten Bestandteilen tatsächlich neue Systemeigenschaften ergibt (Wasser hat ganz andere Eigenschaften als Wasserstoff und Sauerstoff für sich betrachtet), oder anders ausgedrückt: Das emergente Phänomen ist mehr als die Summe der Teile. Mentale Prozesse (Denken, Fühlen, Gedächtnis usw.) unterscheiden sich qualitativ von den chemischen und elektrischen Reaktionen, die in den verschalteten Zellen ablaufen, wenngleich die mentalen Eigenschaften nicht ohne diese messbaren neuronalen Netzwerke auftreten, man kann sie also als emergent bezeichnen.

Um diese Suche nach dem einen zugrundeliegenden Prozess drehen sich philosophische Interpretation der modernen Physik (Relativitätstheorien und Quantenphysik) und auch der Neurowissenschaften (Einheit der Perspektiven der Dritten Person [objektivierbare materielle Prozesse] und der Ersten Person [Qualia, das subjektive Erleben]). Vorschläge gibt es viele; einer der bis in die breite Öffentlichkeit Aufsehen erregt hat und heute neu diskutiert wird, ist David BOHMS Annahme einer impliziten Ordnung,⁹⁵ die als Inbegriff einer Ganzbewegung

91 BU III, VII, 4-23.

92 *aḍṣto dṛṣā aśrutah, śrotṛā, amanto mantā, avijñāto vijñātā*, BU III, VII, 20.

93 Ein anderes Beispiel für dieses Argument findet sich in BU III, VII, 5: Gott ist die innere Kraft im Feuer, aber er ist nicht das Feuer, und darum kennt ihn das Feuer nicht.

94 Vgl. hier die Beiträge von Michael DRIESCHNER, Manfred STÖCKLER, Thomas GÖRNITZ und Claus KIEFER in diesem Band.

95 BOHM 1980; neuerdings PYLKKÄNEN 2007.

(*holomovement*) allem Geschehen auf der Ebene der expliziten Ordnung zugrunde liegen könne. Andere, aber dem Bohmschen Modell strukturell äquivalente Modelle, finden sich in der buddhistischen und hinduistischen Tradition.

Das Kontinuum der materiell-geistigen Evolution der Welt entfaltet Möglichkeitsräume, Strukturen, Kräfte, Anlagen, die in der Welt selbst liegen. Sie werden zwar erst im Verlauf der Evolution aktuell. Aber sie sind schon immer potentiell impliziert, d. h., sie sind angelegt. Sie drücken sich in der Zeit aus, sind aber nicht selbst die Zeit. Jeder Dualismus von Materie und Geist verbietet sich hier, denn er ist nicht geeignet, die beobachtbaren Wechselwirkungen zu beschreiben, vor allem die Kausalität von unten nach oben wie auch von oben nach unten. Vielmehr entfaltet sich ein Potentialraum (Möglichkeitsnetz) in immer komplexeren Strukturen. Es ist also die Welt eine Selbstentfaltung des Einen, das wir Geistmaterie oder Materiegeist oder auch ganz anders benennen könnten, jedenfalls nicht entweder Geist *oder* Materie. Weil Materie als Materie nur erscheint, wenn sie strukturiert ist, gibt es Materie nicht ohne das Struktur- und Formprinzip, das wir – mit der gesamten aristotelischen Tradition im Rücken – Geist nennen.

Das Ganze oder das Eine (*tad ekam*) der Vedānta-Tradition – im Bohmschen Sinne *holomovement* – bildet ein feldartiges Netz, an dem Bewusstsein (Wahrnehmung und Denken) als ein interner Aspekt gedeutet werden kann. Man müsste einen Begriff von Wirklichkeit denken, bei dem die Beziehungsstruktur in einem Phasenraum zumindest den gleichen Status erhielte wie die objektivierten Objekte in der klassischen Physik. Dann könnten die subtilen Manifestationen von *prāṇa* als nicht-duale Relationenmuster begriffen werden, die quantitativ durch ihre Informationsdichte unterscheidbar sind. Dies würde einen Begriff der Nicht-Dualität von Beschreibungsformen des Materiellen und Mentalen ermöglichen. Die zugrundeliegende Wirklichkeit wäre als ein einziges Relationennetz gedacht.

Abkürzungen

BG	Bhagavad Gītā
BSB	ŚĀṆKARAS Brahma-Sutra Bhāṣya (Kommentar)
BU	Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad
CU	Chāndogya Upaniṣad
IU	Īśa Upaniṣad
Kaus U	Kauṣītaki Upaniṣad
Ke U	Kena Upaniṣad
KU	Katha Upaniṣad
Mand U	Māṇḍūkya Upaniṣad
TU	Taittirīya Upaniṣad
MW	MONIER-WILLIAMS: A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1964

Literatur

- Bhagavad Gītā. Der Gesang des Erhabenen. Aus dem Sanskrit übersetzt und hrsg. von Michael VON BRÜCK. Frankfurt (Main), Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2007 (revidierte Übersetzung; München 1993)
- Brahmasutrabhashya. Translated by Swami GAMBHIRANANDA. Calcutta 1965
- Brihadaranyaka Upanishad. With the Commentary of SHANKARACARYA and the Gloss of Ānanda GIRI, hrsg. von Eduard RÖER. Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1849–1856
- Chandogya Upanishad. With the Commentary of SHANKARACARYA and the Gloss of Ānanda GIRI, hrsg. von Eduard RÖER. Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1850
- Eight Upanishads. With the Commentary of SHANKARA, translated into English by Swami GAMBHIRANANDA (Isha, Kena, Katha, Taittiriya, Aitareya, Mundaka, Mandukya and Prashna). Calcutta 1956
- Isha, Kena, Katha, Prashna, Mundaka, Mandukya Upanishads. With the Commentary of SHANKARACARYA and the Gloss of Ānanda GIRI, hrsg. von Eduard RÖER. Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1850
- Mandukyopanishad, with the Commentary of SHANKARA, translated into English by Swami NIKHILANANDA. Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama 1944
- BOHM, David: Wholeness and the Implicate Order. London: Routledge 1980
- BRÜCK, Michael VON: Wo endet die Zeit? Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik der Weltreligionen. In: WEIS, Kurt (Hrsg.): Was ist Zeit? S. 207–262. München: dtv 1995
- DESMET, R.: Does Christianity profess Non-Dualism? The Clergy Monthly (New Delhi) 37/9, 354–357 (1973)
- DEUSSEN, Paul: Das System des Vedānta. Leipzig: Brockhaus 1883
- ELIADE, Mircea: Yoga. Immortality and Freedom. Princeton 1973
- GLASENAPP, Helmuth VON: Die Philosophie der Inder. Stuttgart: Kröner 1958
- GÖRNITZ, Thomas: Bewusstsein naturwissenschaftlich betrachtet und enträtselt. In: MÜLLER, Tobias, und SCHMIDT, Thomas M. (Hrsg.): Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion. S. 47–67. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011
- GRANT, Sara: Reflections on the mystery of Christ suggested by a study of Śankara's concept of relation. In: GISPERT-SAUCH, George (Ed.): God's Word among Men; pp. 105–116 New Delhi: Vidyajyoti 1973
- IYENGAR, Bellur K. S.: Light on Yoga. London: Allen & Unwin 1977
- IYER, M. K. Venkatarama: Advaita Vedānta. According to Shankara. Bombay: Asia Publ. House 1964
- MAHADEVAN, T. M. P.: Invitation to Indian Philosophy. New Delhi: Arnold-Heinemann Publishers (India) 1974
- MAHADEVAN, T. M. P.: The Philosophy of Advaita. New Delhi: Arnold-Heinemann 1976
- MAHARSHI, Ramana: Spiritual Instruction. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam 1969
- NAKAMURA, Hajime: Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu: East-West Center Press 1964
- NAKAMURA, Hajime: Parallel Developments. A Comparative History of Ideas. Tokyo, New York: Kodansha (Harper & Row) 1975
- NIDA-RÜMELIN, Julian, und SINGER, Wolf: Erregungsmuster und gute Gründe. Über Bewusstsein und guten Willen. In: BONHOEFFER, Tobias, und GRUSS, Peter (Hrsg.): Zukunft Gehirn. S. 253–277. München: C. H. Beck 2011
- PLATON: Parmenides. Gr./Dt. hrsg. und übersetzt von Ekkehard MARTENS. Stuttgart: Reclam 1977
- PYLKKÄNEN, Paavo T. I.: Mind, Matter and the Implicate Order. Berlin, Heidelberg: Springer 2007
- SCHÜZ, Mathias: Die Einheit des Wirklichen. Carl Friedrich von Weizsäckers Denkweg. Pfullingen: Neske 1986
- SIVANANDA, Swami: The Science of Pranayama. Sivanandanagar: Divine Life Society 1971
- SPEISER, Andreas: Ein Parmenideskommentar. Leipzig: Koehler 1937
- STAAL, J. Frits: Advaita und Neoplatonism. A Critical Study in Comparative Philosophy. Madras: University of Madras Press 1961
- STEINKE, Martin: Das Lebensgesetz. München: Delp'sche Verlagsbuchhandlung 1962
- SUNDARAM, P. K.: Advaita Epistemology. Madras: University of Madras 1968
- TUSZYNSKI, Jack A. (Ed.): The Emerging Physics of Consciousness. Berlin: Springer 2006
- WEIZÄCKER, Carl Friedrich VON: Geleitwort. In: STEINKE, Martin: Das Lebensgesetz. München: Delp'sche Verlagsbuchhandlung 1962
- WEIZÄCKER, Carl Friedrich VON: Einleitung. In: STEINKE, Martin: Der Lebensschlüssel. München: Delp'sche Verlagsbuchhandlung 1968
- WEIZÄCKER, Carl Friedrich VON: Die Einheit der Natur. Studien. München: Hanser 1971a
- WEIZÄCKER, Carl Friedrich VON: Parmenides und die Graugans. In: WEIZÄCKER, Carl Friedrich VON: Die Einheit der Natur. Studien. S. 441–465. München: Hanser 1971b

WEIZSÄCKER, Carl Friedrich VON: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München: Hanser 1977

WEIZSÄCKER, Carl Friedrich VON, und KRISHNA, Gopi: Biologische Basis der Glaubens-Erfahrung. Weilheim: O. W. Barth 1971

ZIMMER, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt (Main): Suhrkamp 21976

Prof. Dr. Michael VON BRÜCK
Ludwig-Maximilians-Universität München
Interfakultärer Studiengang Religionswissenschaft
Geschwister-Scholl-Platz 1
Adalbertrakt, C Z003
80539 München
Bundesrepublik Deutschland
Tel.: +49 89 21803484
Fax: +49 89 21802835
E-Mail: relwiss@evtheol.uni-muenchen.de