

Rāmānujas Onto-Theologie des Subjektes

1. „Brahma“, die relationale Einheit alles Seienden

In Rāmānujas ontologischer Deutung des Brahma als die eine relationale Wirklichkeit alles Seienden wird das Paradigma des vedāntischen Brahma-Verständnisses gleichsam aufgebrochen. Zwar ist das Brahma zunächst auch für ihn die eine zweitlose Seins-Wirklichkeit von allem, in der Relationalität der vielen hierarchisch auf den Paramātmā bezogenen Seienden dieser Wirklichkeit öffnet sich diese jedoch einer theistischen Betrachtung, in der der Paramātmā als ontologisch zentrale Wirklichkeit den einzelnen Seienden personal gegenübersteht. Es ist diese theologische Konzeption, in der Rāmānuja seine Reflexion des Ātmā als Subjekt (*ahamārthaḥ, jñātā* etc.) entfaltet und, zunächst eher befremdlich, in die eine Wirklichkeit des Brahma einfügt, indem er das Wesen des Ātmā durch dessen Bezogenheit auf den Paramātmā Viṣṇu-Nārāyaṇa bestimmt.

Was ist aber damit gemeint, wenn alles Seiende, das geistige wie das ungeistige, in ontologischer Perspektive zur relationalen Wirklichkeit des Brahma gehört und in dieser Sicht zu ihr gehörend auch seinerseits als das eine Brahma bezeichnet werden kann, von dem die Śruti spricht? Es war Uddalaka Āruṇi, der in archaisch-mythischer Sprache gelehrt hatte, dass die gesamte Wirklichkeit letztlich eine Entfaltung des einen Seienden in Name und Gestalt ist, das am Anfang eines war, ohne ein zweites:

„Dieses [alles], mein Lieber, war am Anfang nur [dieses] Eine ohne ein Zweites, das Seiende.¹ (...) Dieses Eine am Anfang ohne ein Zweites war das Seiende.² Dieses wünschte: ‘Möge ich mich [doch] vervielfachen, möge ich [mir Wesen] hervorbringen.’ Dieses brachte die Glut hervor[, diese das Wasser; das Wasser die Nahrung].³ (...) Diese Gottheit [*scil.* das Seiende] wünschte: ‘Wohlan! Wenn ich mit meinem lebendigen Selbst in diese

¹ ChU 6,2,1.

² ChU 6,2,2.

³ ChU 6,2,3 und 4.

„drei Wesenheiten eingegangen bin, will ich Name und Gestalt entfalten.“⁴ (...) Alle diese Geschöpfe haben das Seiende zur Wurzel, mein Lieber, das Seiende zur Wirklichkeit (*āyatanam*), das Seiende zur Grundlage.⁵ (...) Dieses alles besteht aus diesem. Dieses ist das Sein (*satyam*). Dieses ist das Selbst (*ātmā*). Dieses bist du, Śvetaketu!“⁶

Rāmānujas Interpretation dieses Textes der Chāndogya-Upaniṣad im Vedārthasaṃgrahaḥ ist vermutlich sein frühester Versuch, den Begriff des Brahma so zu entfalten, dass dieses in der Relationalität seines Seins die eine Wirklichkeit alles Seienden begründet, und zu zeigen, wie deshalb die Rede der vedischen Offenbarung vom Brahma im Medium menschlicher Sprache verstanden werden kann.

„In dieser Weise wurde dargelegt, dass die Welt, die aus der Gesamtheit des geistigen und ungeistigen [Seienden] besteht, [dieses] Seiende zur Materialursache (*upādanam*), [dieses] Seiende zur Wirkursache (*nimittam*), [dieses] Seiende zur Grundlage (*ādhāraḥ*) hat, von [diesem] Seienden zu lenken ist, und zu [diesem] Seienden ‘Rest’ (*śeṣaḥ*) ist usw.; [dies] alles wurde [mit den Worten]: ‘Alle Geschöpfe haben, mein Lieber, das Seiende zur Wurzel, das Seiende zur Wirklichkeit (*āyatanam*), das Seiende zum Tragenden.’ usw. ausführlich dargelegt.

Zufolge des Wirkung-und-Ursache-Seins usw. wurde [mit den Worten:] ‘Aus diesem besteht dieses, dies ist das Sein’ dargelegt, dass die ganze Welt, sofern sie das Brahma zum Selbst hat, seiend ist. Dieses ist der Ātmā der ganzen Welt, die ganze Welt ist dessen Körper. Daher ist eben das Brahma, welches den individuellen Ātmā zum Modus (*prakāraḥ*) hat, auch mit dem Wort ‘Du’ zu bezeichnen. Mit [der Aussage:] ‘Das bist du’ wird der dargelegte [Umstand,] dass alles das Brahma zum Selbst hat, auf den besonderen Ātmā [*scil.* Śvetaketu] angewendet.

[Damit] ist folgendes gesagt: Mit den Worten ‘Dies alles hat dieses [Seiende] zum Wesen (*etad ātmyam sarvam*)’ ist, nachdem [darauf] hingewiesen wurde, dass dieses alles die Entfaltung des geistigen und ungeistigen [Seienden] ist, dargelegt, dass [das Seiende] der Ātmā eben dieser Entfaltung ist; [und] durch die Erwähnung der Entfaltung ist dargelegt, dass sie [ihrerseits] das Brahma zum Selbst (*ātmā*) hat. Besteht [nun] dieses ‘Das-Brahma-zum-Selbst-Haben’ zufolge [des Umstandes], dass sie Körper dieses Ātmā ist, oder dadurch, dass sie ihrem Wesen nach [das Brahma]

⁴ ChU 6,3,2.

⁵ ChU 6,8,6.

⁶ ChU 6,8,7.

ist? Dies ist zu prüfen. Falls sie ihrem Wesen nach [Brahma] ist, sind die durch die anfänglichen [Worte]: ‘Dieses wünschte: ›Möge ich mich doch vervielfachen‹’ erkannten [Eigenschaften] wie ‘dessen Wollen verwirklicht ist’ usw. ausgeschlossen. Ergibt sich aber [das Dieses-zum-Selbst-Haben zufolge] des Körper-und-Ātmā-Seins[, dann] wird der dank einer anderen [Aussage der] Śruti, [nämlich]: ‘Der Lenker, eingegangen, ist der Ātmā von allem’⁷ konkret erfasste Umstand, dass sie das Brahma zum Ātmā hat, im Besonderen so verstehbar, dass es als Lenker in alle Lebewesen eingegangen und aller Ātmā ist, d.h., der Ātmā von allen Lebewesen ist, und [so] alles dessen Körper ist. Auch gibt es [die Aussage der Śruti]: ‘Er, der im Ātmā befindlich ein anderer als der Ātmā ist, den der Ātmā nicht kennt, dessen Körper der Ātmā ist, der den Ātmā im Inneren lenkt, er ist dein Ātmā, der unsterbliche innere Lenker.’⁸ Diesbezüglich wird auch durch [die Aussage]: ‘Mit seinem lebendigen Selbst’ etc. das [Gleiche] erkannt, wie zuvor schon erwähnt.

Daher wird, da das gesamte geistige und ungeistige Seiende Körper des Brahma ist, mit allen Worten eben das Brahma bezeichnet, welches alles zum Körper, alles zum Modus hat, [und] ist mit [den Worten]: ‘Du [bist] das’ zufolge gemeinsamer Referenz [der Wörter ‘das’ und ‘du’] eben [dieses] Brahma bezeichnet, das [dadurch], dass es den individuellen Ātmā (*jīvaḥ*) zum Körper hat, [diesen] individuellen Ātmā zum Modus hat.’⁹

⁷ Zitat nicht verifiziert.

⁸ BĀU (Mādhy.) 3,7,22.

⁹ VedS, pp. 81,7-82,9: *evaṃ samastacidacidātmakaprapaṇcasya sadupādānātāsannimittatāsadādhāratāsanniyamātāsaccheṣatādi sarvaṃ ca (sanmūlāḥ somyemāḥ sarvāḥ prajāḥ sadāyatanāḥ satpratiṣṭhā ity ādinā) vistareṇa pratipādyā kāryakāraṇabhāvādimukhenaitadātmayam idaṃ sarvaṃ tat satyam iti kṛtsnasya jagato brahmātmakatvam eva satyam iti pratipādyā kṛtsnasya jagataḥ sa evātmā kṛtsnaṃ jagat tasya śarīraṃ tasmāt tvaṃśabdavācyam api jīvaṇprakāraṃ brahmaiveti sarvasya brahmātmakatvaṃ pratijñātaṃ tat tvam asīti jīvaviśeṣa upasaṃhṛtam.*

etad uktaṃ bhavati. aitat ātmayam idaṃ sarvaṃ iti cetanācetanaprapaṇcam idaṃ sarvaṃ iti nirdiṣya tasya prapaṇcasyaiṣa ātmeti pratipāditāḥ, prapaṇcoddeśena brahmātmakatvaṃ pratipāditam ity arthaḥ. tad idaṃ brahmātmakatvaṃ kim ātmaśarīrabhāvenota svarūpeṇeti vivecanīyam. svarūpeṇeti ced brahmaṇaḥ satyasaṃkalpatvādayaḥ – tadaikṣata bahu syāṃ prajāyeyety upakramāvagatā bādhitā bhavanti. śarīrātma-bhāvena ca tadātmakatvaṃ śrutyantarād viśeṣato ‘vagatam antaḥpraviṣṭaḥ śāstā janānāṃ sarvātmēti praśāsitrvarūpātmatvena sarveṣāṃ janānāṃ antaḥ praviṣṭo ‘taḥ sarvātmā sarveṣāṃ janānāṃ ātmā sarvaṃ cāsyā śarīraṃ iti viśeṣato jñāyate brahmātmakatvam. ya ātmani tiṣṭhann ātmano ‘ntaro yaṃ ātmā na veda yasyātmā śarīraṃ ya ātmānam antaro yamayati sa ta ātmāntaryāmy amṛta iti ca. atrāpy anena jīvenātmanetīdam

Diese Interpretation von Uddalaka Āruṇis Belehrung seines Sohnes Śvetaketu ist bei aller Kürze ein recht dichter Text, in dem Rāmānuja die Grundstruktur seiner Theologie in ihrer ganzen Vielschichtigkeit ableitet: Rāmānuja hält zunächst fest, dass die Entfaltung des geistigen und ungeistigen Seienden zur Welt (*prapañcaḥ*) real ist und nicht ein Produkt der *avidyā*, wie der Advaitavedānta lehrt, insofern diese eine Entfaltung des Urseienden ist, das am Anfang ohne ein Zweites war, und bestimmt dieses selbst als das Prinzip jeder Ursächlichkeit im Sinne seiner Brahma-Lehre als Material- und Wirkursache, als Grundlage, als Lenkendes und Die-Welt-als-Rest-Habendes (*śeṣī*) und in dieser Ursächlichkeit als Ātmā der ganzen Welt. Mit den letzten drei Bestimmungen führt Rāmānuja seine Lehre von dem einen Seienden als Die-Welt-zum-Körper-Habendes ein. In diesem Sinne legt er dann in einem zweiten Schritt seiner Interpretation in einer kurzen, exegetischen Argumentation dar, dass daher alles, einschließlich des geistigen Seienden, „Körper“ (*śarīram*) dieses Ātmā ist, den er bereits zu Beginn seiner Interpretation im Sinne der theistischen Vedāntatradition, in der er steht, unmissverständlich durch personale Attribute näher bestimmt hat, indem er den Wunsch dieses Urseienden, sich zu vervielfachen und Wesen hervorzubringen, in dieser Weise auslegt: „Dieses [Seiende], das selbst Materialursache und Wirkursache (*nimittakāraṇam*) ist, wünschte: ‘Möge ich mich vermehren, möge ich [mir Wesen] hervorbringen’. Nachdem dieses Brahma, das mit dem Wort ‘Seiendes’ bezeichnet ist, das allwissend [und] allmächtig ist, dessen Wollen sich [von selbst] verwirklicht, und das, obwohl alle seine Wünsche erfüllt sind, um des [freien] Spielens willen aus sich den Wunsch hatte: ‘Möge ich mich’ in Form der bunten, unendlichen, aus geistigem und ungeistigem Seienden gemengten Welt ‘vermehren, möge ich [mir zu diesem Zweck Wesen] hervorbringen’, [und] nachdem es mit einem Teil seiner selbst die Elemente ‘Äther’ usw. hervorgebracht hatte, ‘wünschte diese’ mit dem Wort ‘Seiendes’ bezeichnete ‘Gottheit: Wohlan, ich will, wenn ich in diese drei Wesenheiten mit meinem lebendigen Ātmā eingegangen bin, Name und Gestalt (*nāmarūpa*) entfalten’.”¹⁰

eva jñāyata iti pūrvam evoktam. ataḥ sarvasya cidacidvastuno brahmaśarīratvāt sarvaśarīraṃ sarvaprakāraṃ sarvaśabdair brahmaivābhidhīyata iti tattvam iti sāmānādhikarāṇyena jīvaśarīratayā jīvaprakāraṃ brahmaivābhīhitam.

¹⁰ VedS, p. 80,9-14: *svayam eva jagadupādānaṃ jagannimittaṃ ca sat tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti. tad etat tacchabdavācyaṃ paraṃ brahma sarvajñaṃ sarvaśakti satya-saṃkalpam avāptasamastakāmaṃ api līlārthaṃ vicitrānantacidacinmiśra jagadrūpeṇā-*

In unserem Zusammenhang bemerkenswert ist der Gedanke, dass das gesamte geistige und ungeistige Seiende mit dem theistisch verstandenen Urseienden die eine Wirklichkeit des Brahma bildet. Der Gedanke ist nicht selbstverständlich, wenn man bedenkt, dass das geistige und ungeistige Seiende für Rāmānuja „Körper“ und so „Modi“ des Brahma darstellen, die ontologisch gesehen durchaus eigenständige Substanzen bzw. als ungeistig Seiendes Modifikationen der Urmaterie sind. Sie hängen in ihrem Vorhandensein für ihn nicht evolutionistisch von diesem Urseienden ab, auch wenn Uddalaka Āruṇi dies so verstanden haben mag. Sie sind real für sich seiend, im Denken Rāmānujas ewig Seiendes, nicht durch das Brahma hervorgebracht. Warum zählt er sie dennoch zu der einen Wirklichkeit des Brahma? Was meint Rāmānuja, wenn er sie im eigentlichen Sinne (*mukhyārthatayā*) als „Brahma“ bestimmt, wie er dies ausdrücklich sagt?

„Von hundert [Aussagen] der Śruti und Smṛti wie auch den diese bekräftigenden [Aussagen] der wichtigsten Kenner des Veda (...), welche die machtvolle Entfaltung des Brahma lehren, indem [sie sagen,] dass das Brahma alles zum Körper hat, da man [durch sie] erkennt, dass das höchste Brahma das Selbst von allem ist, wie auch, dass das geistige und ungeistige Seiende dessen Körper ist, und weil der Körper [nur] zufolge dessen, dass er in Korrelation zur Seele als [deren] Modus [sinnvoller] Gegenstand eines Wortes ist, [und] Körper und Seele, die selbst (*api*) unterschiedliche Eigenschaften haben, nicht vermengt sind, wird durch [diese Aussagen der Śruti und Smṛti], die gemeinsame Referenz haben und im eigentlichen Sinne gebraucht sind, dargelegt, dass eben das Brahma alles geistige und ungeistige Seiende zum Modus hat.“¹¹ Den zuletzt geäußerten Gedanken vom „Gemeinsame-Referenz-Haben“ (*sāmānādhikaraṇyam*), der für Rāmānuja von entscheidender Bedeutung für eine Hermeneutik der das Brahma betreffenden Aussagen der Śruti ist, führt er an anderer Stelle näher aus, wenn er zur gleichen Problematik ausführt:

ham eva bahu syām tadarthaṃ prajāyeyeti svayam eva saṃkalpya svāmśaikadeśād eva viyadādibhūtāni sṛṣṭvā punar api saiva sacchabdābhihitā parā devataivam aikṣata hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaraṇvāṇīti.

¹¹ VedS, pp. 108,18-109,2: *ityādivedavidagresaravālmikīparāśaradvaipāyanavacobhiś ca parasya brahmaṇaḥ sarvasyātmatvāvagamāc cidacidātmakasya vastunas taccharīratvāvagamāc ca śarīrasya śarīraṇaṃ prati prakāratayaiva padārthatvāt śarīraśarīraṇoś ca dharmabhede 'pi tayoṛ asaṃkarāt sarvaśarīraṃ brahmeti brahmaṇo vaibhavaṃ pratipādayadbhiḥ sāmānādhikaraṇyādibhir mukhyavṛttaiḥ sarvacetanācetanaprakāraṃ brahmaivābhidhīyate.*

„Denn gemeinsame Referenz haben [bedeutet], dass zwei sprachliche Ausdrücke zufolge einer doppelten [Seins]weise [des Gegenstandes] sich auf diesen einen Gegenstand beziehen; und dies bei dieser Auffassung in der eigentlichen Bedeutung. So wird nämlich in [dem Ausdruck]: ‘Du [bist] das’, der eine gemeinsame Referenz hat, mit dem [Wort] ‘das’ das Brahma bezeichnet, das Ursache der Welt ist, mit allen heilbringenden Eigenschaften versehen ist, und ohne [jeden] Fehl ist. Durch [das Wort] ‘du’ aber, das sich auf [alles] geistige [Seiende] bezieht, wird das Brahma bezeichnet, sofern es nach Art Gemeinsamen-Substrat-Habens mit geistigen [Wesen] die Form des inneren Lenkers des individuellen Ātmā besitzt, diesen zum Körper hat [und daher] dessen Ātmā ist.”¹²

Mit dieser Auslegung der Aussage der Chāndogya-Upaniṣad gewinnt Rāmānuja die Möglichkeit, die Zweitlosigkeit des Brahma zu wahren und dennoch den Monismus des Advaitavedānta zu vermeiden. Die Eigenständigkeit des geistigen und ungeistigen Seienden wird nicht idealistisch aufgehoben, sondern als solche in die relational verstandene Wirklichkeit des Brahma hineingenommen: „Daher wird, da das gesamte geistige und ungeistige Seiende ‘Körper’ des Brahma ist, [letztlich] eben das Brahma, das alles zum Körper hat [und] alles zum Modus [seiner Wirklichkeit] hat, mit allen Wörtern bezeichnet; daher ist in [der Aussage]: ‘Du bist das’ im Sinne des Gemeinsame-Referenz-Habens [der Wörter ‘du’ und ‘das’], insofern [das Brahma] den individuellen Ātmā zum ‘Körper’ hat, eben das Brahma als [diesen] individuellen Ātmā zum Modus [seiner Wirklichkeit] besitzend bezeichnet.“¹³

Soll jedoch die Bezeichnung der gesamten Wirklichkeit als Brahma nicht zu einer leeren, sprachlichen Konvention werden, muss Rāmānujas Ansatz seiner Brahma-Lehre weiter in seiner ontologischen Bedeutung bedacht werden, um zu verstehen, wie Rāmānuja diesen konkret gedacht hat. Eine kurze Bemerkung in dem zuvor zitierten Text aus dem Vedārthasaṃgrahaḥ kann einen ersten Zugang zum Überdenken des von Rāmānuja

¹² VedS, p. 109,2-5: *sāmānādhikaraṇyaṃ hi dvayoḥ padayoḥ prakāradvayamukhenai-kārthanīṣṭhatvam. tasya caitasmin pakṣe mukhyatā. tathā hi tattvamiti sāmānādhikaraṇye tadity anena jagatkāraṇaṃ sarvakalyāṇaguṇākaraṃ niravadyaṃ brahmocyate. tvam-iti ca cetanasamānādhikaraṇavṛttina jīvāntaryāmirūpi taccharīraṃ tadātmatayāvasthitam tatprakāraṃ brahmocyate.*

¹³ VedS, p. 82,7-9: *ataḥ sarvasya cidacidvastuno brahmaśarīratvāt sarvaśarīraṃ sarva-prakāraṃ sarvaśabdair brahmaivābhidhīyate iti tattvam iti sāmānādhikaraṇyena jīvaśarīratayā jīva-prakāraṃ brahmaivābhihitam.*

Gemeinten bieten; die kurz angedeutete Begründung für die Lehre, dass das Brahma alles zum Körper habe; nämlich die Bemerkung, dass der Körper „zu einem Gegenstand wird, von dem sinnvoller Weise geredet werden kann, insofern dieser gegenüber dem ihn beseelenden [Ātmā] Modus ist;“¹⁴ aus sich selbst, ohne Modus des Ātmā zu sein, dies also nicht wäre. Der Gedanke scheint nicht nur darauf zu verweisen, dass Körper (*śarīram*) und Körper-Habendes (*śarīrin*) korrelierte Begriffe sind, die nur in ihrer korrelativen Bedeutung einen Sinn haben. Denn der Hinweis auf das Modus-Sein (*prakāratā*) geht in seiner ontologischen Bedeutung über eine solche sprachlich-logische Korrelation hinaus und weist auf einen seinsmäßigen Zusammenhang von Körper und Ātmā hin, der nicht auf ein bloßes Nebeneinander-Gegebenheit reduziert werden kann, auch wenn dieser nicht in einem einheitlichen Seienden zum Ausdruck kommt. Darauf scheint jedenfalls Rāmānujas Bemerkung, dass beide unterschiedliche Beschaffenheiten hätten und daher nicht „vermengt“ seien, hinzuweisen. Doch verweist das von Rāmānuja in anderem Zusammenhang erwähnte Beispiel der Existenz eines Menschen usw. als Einheit von Ātmā und Körper darauf,¹⁵ dass Rāmānuja wohl an eine gemeinsame Seins-Wirklichkeit zu denken scheint. Was meint aber dann Rāmānuja, wenn er von dem Körper als Modus der Wirklichkeit des Ātmā spricht?

Die Frage geht nicht nach der formalen Bedeutung des Wortes *prakāra-*, die Rāmānuja mit den Worten definiert: „Hat man bei der Erkenntnis eines Dinges [die Erkenntnis]: ‘Das ist so’, dann [entspricht] das Element ‘so’ in dieser Erkenntnis dem *prakāraḥ*.“¹⁶ Dennoch ist auch diese Bestimmung eines *prakāraḥ* insofern aufschlussreich, als der *prakāraḥ* offenbar in der Erkenntnis als jene Art und Weise fassbar ist, in der etwas wirklich ist und so eine Seinsweise eines Seienden meint und nicht nur eine attributive Bestimmung des Seienden. Damit wird aber noch nicht deutlich, wie es ontologisch zu verstehen ist, dass die nicht-göttliche Wirklichkeit des geistigen und ungeistigen Seienden ein solcher Modus des Paramātmā sein kann, und als solche zur Wirklichkeit des Brahma gehört, wie dies Rāmānuja lehrt.

¹⁴ Vgl. VedS, p. 108,19f.: *śarīrasya śarīriṇaṃ prati prakāratayaiva padārthatvāt*.

¹⁵ ŚrīBh II, p. 574,12f. : *ato yathā pratyagātmanaḥ svaśarīraṃ pratyātmavād devo 'haṃ manuṣyo 'haṃ ity anusandhānam; tathā pratyagātmano 'py ātmavāt paramātmānaḥ, tasyāpy ahaṃ ity evānusandhānaṃ yuktam iti*.

¹⁶ ŚrīBh I (b), p. 222,5f.: *prakāro hi nāma idam ittham iti pratīyamāno vastuni ittham iti pratīyamānoṃśaḥ*.

Aufschlussreicher ist, dass Rāmānuja in seinem Vedārthasaṃgrahaḥ das mit dem Wort *prakāra-* Gemeinte verallgemeinernd auch als “[ontologische] Bestimmung” (*viśeṣaṇam*) umschreibt. Dass er diese Bestimmung (*viśeṣaṇam*) tatsächlich als eine ontologische und nicht nur als eine logisch-begriffliche versteht, geht aus einem Einwand hervor, den sich Rāmānuja in diesem Zusammenhang selbst macht: „[Einwand]: Wird nicht festgestellt, dass nur Gattung und Eigenschaften, infolgedessen, dass sie eine [Seins-] Weise in Form einer sinnenfälligen Gestalt sind (*saṃsthānarūpeṇa prakāratayā*), Gegenstand des Wortes ‘so’ sind, nicht aber eine andere [Substanz]? [Zu sagen,] dass etwas, das fähig ist, für sich eigenständig erwiesen zu sein, als Gegenstand des Wortes ‘so’ lediglich eine [Seins-]Weise (*prakāratvam*) Gottes ist, ist ungereimt. – Wird aber nicht beobachtet, dass auch eine Substanz wie ein Stock, ein Ring usw. eine [solche Erscheinungs-] Weise einer anderen Substanz sein kann? – [Dann] wird aber, [im Falle, dass] eine andere Substanz wie Stock, Ring usw. eine [Erscheinungs-] Weise [von etwas] ist, [die Verwendung] des Possessivsuffixes beobachtet, wie z.B. [wenn man sagt:] *daṇḍī* oder *kuṇḍalī*. Daher ist es falsch, zufolge des Gemeinsame-Referenz-Habens zu sagen, dass etwas wie das geistig oder ungeistig Seiende, das eine [eigenständige] Substanz ist, eine [Seins-] Weise Gottes ist.

Darauf wird geantwortet: Sowohl im Veda wie im täglichen Leben stellt man fest, dass von den Körpern eines Gottes usw., die doch Substanzen in Form einer gestalthaften Erscheinung der Elemente sind wie eine Kuh, ein Pferd, ein Mensch oder ein Gott, zufolge Gemeinsame-Referenz-Habens als [Erscheinungs-]Weisen eines Gottes usw. geredet wird, [indem man sagt:] ‘Devadatta ist aufgrund eines bestimmten guten Karmas als Mensch geboren, Yajñadatta aufgrund eines schlechten Karmas als Kuh oder Pferd, und ein anderes geistiges Wesen ist wegen eines Übermaßes an gutem Karma als ein Gott geboren worden.’“¹⁷

¹⁷ VedS, pp. 109,11-110,4: *nanu ca saṃsthānarūpeṇa prakāratayaivaṃśabdārthatvaṃ jātiguṇayor eva dr̥ṣṭam na dravyasya. svatantrasiddhiyogyasya padārthasyaivaṃśabdārthatayeśvarasya prakāramātratvam ayuktam. ucyate – dravyasyāpi daṇḍakuṇḍalāder dravyāntaraprakāratvaṃ dr̥ṣṭam eva. nanu ca daṇḍādeḥ svatantrasya dravyāntaraprakāratve matvarthīyapratyayo dr̥ṣṭaḥ. yathā daṇḍī kuṇḍalīti. ato gotvāditulyatayā cetanācetanasya dravyabhūtasya vastuna īśvaraprakāratayā sāmānādhikaraṇyena pratipādanaṃ na yujyate. atrocyate – gaur aśvo manuṣyo deva iti bhūtasamghātarūpāṇāṃ dravyāṇāṃ eva devadatto manuṣyo jātaḥ punyaviśeṣeṇa yajñadatto gaur jātaḥ pāpena karmaṇā, anyas cetanaḥ punyātirekeṇa devo jāta ityādivedādiśarīrāṇāṃ cetana-prakāratayā lokavedayoḥ sāmānādhikaraṇyena pratipādanaṃ dr̥ṣṭam.*

Die Antwort, mit der Rāmānuja diesen Einwand zurückweist, erklärt er anschließend ausführlich und erläutert den Begriff des *viśeṣaṇam*, mit dem er den *prakārah* umschreibt, unmissverständlich als „[ontologische] Bestimmung“, wenn er fortfährt: „Der Sinn [dessen] ist folgender: Es geht hier (d.h. im Falle des Bestimmung-Seins) nicht um Gattung, Eigenschaft oder Substanz. [Alles], was bezüglich einer bestimmten Substanz als Bestimmung (*viśeṣaṇatayaiva*) gegeben ist, als deren [Seins-]Weise (*prakārah*) vermittelt Gemeinsame-Referenz-Habens (*sāmānādhikāraṇyam*) [einer Aussage] zu lehren, weil es erkanntermaßen getrennt von ihr nicht vorkommt, ist zutreffend. Hingegen ist bei einer Substanz, die erkanntermaßen getrennt vorkommen [kann] und nur gelegentlich für eine bestimmte andere Substanz als Art und Weise [ihres Vorkommens] (*prakāratvam*) angenommen wird, [in einer Aussage] das Possessivsuffix [zu verwenden]. Das ist der Unterschied. Es ist in dieser Weise, dass jedes Seiende, sei es beweglich oder unbeweglich, zufolge dessen, dass es Körper Gottes ist, seinem Wesen nach als dessen [Seins-]Weise existiert (*svarūpasadbhāvaḥ*). Gott, dessen [Seins-]Weise dieses ist, wird [seinerseits] mit dem Wort ‘das’ (*scil.* in *tat tvam asi*) bezeichnet. [Dieses] so durch das Gemeinsame-Referenz-Haben auszudrücken, ist richtig.“¹⁸

Das Bemerkenswerte an diesem Text ist nicht nur Rāmānujas Verständnis des *prakārah* als eine Bestimmung (*viśeṣaṇam*) eines Seienden in seiner Wirklichkeit durch eine andere Substanz, sondern im Besonderen auch die Unterscheidung einer diesbezüglichen Aussage mit Hilfe eines Possessivsuffixes beziehungsweise durch das Gemeinsame-Referenz-Haben (*sāmānādhikāraṇyena*) von Subjekt und Prädikat. Denn wenn der Text sagt, dass eine Aussage mit Hilfe des Gemeinsame-Referenz-Habens nur dann berechtigt sei, wenn ein Seiendes von einem durch dieses bestimmtes andere nie getrennt erkannt werden kann (*tadapṛthaksiddheḥ*), während es sich im Falle der Verwendung eines Attributes mit Possessivsuffix lediglich um eine zufällige, durch äußere Umstände bedingte Bestimmung von

¹⁸ VedS, p. 110,5-10: *ayam arthaḥ – jātir va guṇo vā dravyaṃ vā na tatrādarah. kaṃcana dravyaviśeṣaṃ prati viśeṣaṇatayaiva yasya sadbhāvas tasya tadpṛthaksiddhes tatprakāratayā tatsāmānādhikāraṇyena pratipādanaṃ yuktam. yasya punar dravyasya pṛthaksiddhasyaiva kadācit kvacid dravyāntaraprakāratvam iṣyate tatra matvarthīyapratyaya iti viśeṣaḥ. evam eva sthāvarajaṅgam ātmakasya sarvasya vastuna īśvaraśarīratvena tatprakāratayaiva svarūpasadbhāva iti. tatprakārīśvara eva tattacchabdenābhidhīyāta iti tatsāmānādhikāraṇyena pratipādanaṃ yuktam. tad evaitat sarvaṃ pūrvam eva nāmārūpavyākraṇaśrutivivarāṇe prapañcitam.*

etwas handeln könne, kann dies nur bedeuten, dass der *prakāraḥ* nur eine Substanz sein kann, die ihrem *Wesen* nach (*svarūpeṇa*) zu einer anderen, durch sie bestimmten Substanz gehört.

Wie ist es aber dann möglich, dass das nicht-göttliche Seiende in diesem Sinne seinem *Wesen* nach „ontologische Bestimmung“ der Wirklichkeit des Paramātmā ist?

Eine erste Antwort auf diese Frage bietet Rāmānujas Lehre, dass das geistige und ungeistige Seiende ewig ist, und daher auch als „Bestimmung“ der Wirklichkeit Gottes ewig sein muss. Es gehört als diese „Bestimmung“ anfanglos zur Wirklichkeit des Brahma. Diese ist kein „bedingtes“ Phänomen, das durch irgendetwas in der Zeit begründet werden könnte; es gehört zur Wirklichkeitsstruktur des Brahma selbst. Es ist dies für Rāmānuja die einzige Möglichkeit, die Offenbarung der Śruti in ChU 6 vom Ur-Seienden und dem Hervorgehen alles Seienden aus diesem rational zu denken, auch wenn dadurch noch nicht verständlich wird, in welcher Weise das Wesen des geistigen und ungeistigen Seienden zu denken ist, dass es eine solche ontologische Bestimmung der Wirklichkeit Gottes sein kann.

Ein vertiefteres Verständnis dessen, was Rāmānuja mit *prakāraḥ* meint, wenn er ihn als „Bestimmung“ (*viśeṣaṇam*) des Modus-Habenden, des *prakāri*, definiert, ergibt sich, wenn er diesen Begriff an einigen Stellen seines Vedārthasaṃgrahaḥ durch den des *saṃsthānam* ersetzt und ihn so in einer veränderten Sicht zur Sprache bringt. Eine der aufschlussreichsten ist die seine Erörterung von ChU 6,2,3 abschließende Bemerkung: „Das ist damit gesagt: Wenn das Brahma [in seiner Wirklichkeit] so verfasst ist, dann ist damit die reale Wirklichkeit (*sadbhāvaḥ*) der mannigfachen, aus Geistigem und Ungeistigem bestehenden Weltentfaltung – sei es in feinerer oder gröberer [Form] – als *prakāraḥ*, der Gegenstand des Wortes ‘so’. Und in dieser Weise ist der Sinn der Worte ‘Möge ich mich vervielfältigen, möge ich [mir Wesen] hervorbringen’ voll gegeben: Die Gesamtheit des geistigen und ungeistigen Seienden west als *saṃsthānam* eben dieses göttlichen Herren, der als Wirkung und Ursache mit unterschiedlichen *saṃsthānas* behaftet ist.“¹⁹

¹⁹ VedS, p. 109,7-10: *etad uktaṃ bhavati. brahmaivam avasthitam ity atraivaṃśabdārtha-bhūtaprakāratayaiva vicitracetanācetanātmakaprapaṇcasya sthūlasya sūkṣmasya ca sadbhāvaḥ. tathā ca bahu syāṃ prajāyeyety ayam arthaḥ saṃpanno bhavati. etasyaiveś-varasya kāryatayā kāraṇatayā ca nānāsaṃsthānasaṃsthitasya saṃsthānatayā cidacid-vastujātam avasthitam iti.*

Zum Verständnis dieser eher unexpliziten Stelle ist es zunächst notwendig, eine andere Stelle heranzuziehen, die eine mögliche Fehlinterpretation ausschließt: „Daher besteht, sofern der Paramātmā mit dem Modus der Urmaterie behaftet ist, eine Modifikation [lediglich] in jenem Teil [seiner Wirklichkeit], der die Urmaterie als [dessen] Modus ist, nicht aber in jenem Teil, dem [dieser] Modus zukommt.“²⁰ Hier wird deutlich, dass der Ausdruck „der mit unterschiedlichen *saṁsthānas* behaftet ist“ (*nānāsaṁsthāna-saṁsthitaḥ*) jedenfalls nicht so verstanden werden kann, dass der Paramātmā in verschiedener Weise modifiziert werden würde; der Paramātmā bleibt als solcher frei von jeder Modifikation.

Was bedeutet dann aber der Ausdruck *nānāsaṁsthānasamsthitasya* wirklich? Auffallend ist, dass in ihm gleichsam ein doppeltes *saṁsthānam* implizit zu sein scheint, indem der zweite Teil des Kompositums ein weiteres *saṁsthānam* andeutet, nämlich ein *saṁsthānam*, welches das *saṁsthānam*, mit dem der *prakāraḥ* gemeint ist, mit dem Paramātmā verbindet. Die Komplexität der Formulierung legt den Gedanken nahe, dass Rāmānuja vermeiden will, dass der Paramātmā tatsächlich durch den *prakāraḥ* in seinem Wesen verändert wird, und dennoch die Relationalität des Paramātmā zum nicht-göttlichen Seienden der Welt wahren will.

Nun definiert Rāmānuja selbst den Begriff des *saṁsthānam* in etwa, wenn auch in einem anderen Zusammenhang: In seinem Śrībhāṣyam verwendet er diesen Begriff, um den der Gattung (*jātiḥ*), die er als eigenständiges kategoriales Element ablehnt, zu bestimmen.²¹ Die Gattung ist für Rāmānuja nichts anderes als ein spezifisches *saṁsthānam*, und er bestimmt dieses als „die je eigene, [anderen nicht gemeinsame] Form (*svāsādharaṇa-rūpam*) eines Dinges, die jeweils entsprechend dem jeweiligen Ding zu denken ist (*yathāvastu saṁsthānam anusaṁdheyam*)“;²² *saṁsthānam* ist so die äußere, für ein bestimmtes Individuum spezifische „Gestalt“, die dieses mit Individuen der gleichen Art zu einer Gruppe zusammenschließt.

Im vorliegenden Kontext scheint dieser Begriff abstrakter gefasst zu sein und am ehesten die „spezifische Zuständlichkeit des Seins“ eines Seienden im allgemeinen zu meinen, da es nicht um die Problematik der Gattung geht, sondern um das als Modus des Paramātmā gegebene Seiende,

²⁰ VedS, p. 113,3f.: *ataḥ prakṛtiprakārasaṁsthite paramātmāni prakārabhūtaprakṛtyaṁśe vikāraḥ prakāryaṁśe cāvikāraḥ*.

²¹ Weshalb VAN BUITENEN diesen Begriff in seiner Übersetzung des Vedārthasaṁgrahaḥ mit „generic structure“ wiedergibt.

²² ŚrīBh II, p. 126,4f.

sofern es sich in einem bestimmten Zustand seiner Wirklichkeit befindet, wie beispielsweise die Urmaterie und ihre Modifikationen.

Was meint aber dann die Formel *nānāsaṁsthānasaṁsthita-*, in der dieser Begriff auf Gott angewendet ist, und in dem zum Ausdruck gebracht ist, dass das geistig und ungeistig Seiende als *prakāraḥ* ein *saṁsthānam* dieses Gottes ist, und die so offenbar eine „Zuständlichkeit“ Gottes umschreibt, die von Rāmānuja weder als Modifikation (*vikāraḥ*) noch als eine Eigenschaft Gottes verstanden sein kann? Wenn die Interpretation des Begriffes *saṁsthānam* als „spezifische Zuständlichkeit“ des Seins eines Seienden zutreffend ist, muss man annehmen, dass in der Umschreibung *nānāsaṁsthānasaṁsthita-* letztlich Gottes „Zuständlichkeit“ (*saṁsthānam*) gemeint ist, in der er unterschiedliche spezifische Zuständlichkeiten seiner Modi „besitzt“, in denen er „Welt“wirkend zur Erscheinung kommt.²³ Die „Zuständlichkeit“ des göttlichen Seins ist so lediglich das Untrennbar-Verbunden-Sein mit dem geistigen und ungeistigen Seienden als *prakāraḥ* des Paramātmā. Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit dieser Zuständlichkeiten (*nānāsaṁsthāna-*) ergibt sich hingegen verursacht durch Gottes Wirken als Veränderung in diesem Seienden. Damit wird dann der Ausdruck *nānāsaṁsthānasaṁsthita-* letztlich zu einer Umschreibung der Relationalität des göttlichen Seins, durch die dessen Machtvoll-zur-Erscheinung-Kommen in der Entfaltung, der Erhaltung und der Vernichtung der Welt (*līlāvibhūtiḥ*) im Denkmodell von Modus und Modus-Habendem (*prakāra-prakāribhāvaḥ*) ausgedrückt ist.

Dieses Denkmodell, ermöglicht durch das Verständnis des nicht-göttlichen Seienden als *prakāraḥ*, in dem allein eine Veränderung vor sich geht, dass die Relationalität nicht eine Modifikation des Paramātmā mit sich bringt. Dennoch bleibt, auch wenn Rāmānuja das Verhältnis zum nicht-göttlichen Seienden als eine „Zuständlichkeit“ (*saṁsthānam*) Gottes umschreibt, offen, wie diese „Zuständlichkeit“ konkret zu denken ist, was es letztlich überhaupt bedeutet, dass Gott *prakāras* hat, die nicht eigentlich zu seinem Wesen gehören, da sie ja eigenständige Seiende sind, und ebenso wenig Eigenschaften Gottes sein können und dennoch zusammen mit dem Paramātmā die eine Wirklichkeit des Brahma ausmachen. Darauf wird noch zurückzukommen sein.²⁴ Im vorliegenden Zusammenhang genügt es darauf hinzuweisen, dass Gott als *prakārī* der *ātmā* des *prakāraḥ* ist und

²³ Vgl. *vaibhavam* in VedS, p. 109,1.

²⁴ Siehe unten, pp. 65ff.

der *prakāraḥ* als „Körper“ Gottes nur im Gegenüber zu diesem *ātmā* (*śārīrī*) ein Gegenstand ist, von dem sinnvoll geredet werden kann,²⁵ sodass man den Schluss ziehen muss, der Ausdruck *brahmātmakatvam* meine „das Brahma zum Selbst haben“ als Aussage vom „Körper“, und dass der *prakāraḥ* als „Körper“ des Paramātmā diesen zum Selbst hat und nur als solcher zu seinem Wesen findet.

In diesem Sinne müsste man dann genauer sagen, dass es für Rāmānuja zum Wesen (*svarūpam*) des nicht-göttlichen Seienden als „Körper“ (*śārīram*) des Paramātmā gehört, *prakāraḥ* Gottes zu sein, sodass er im zuvor zitierten Text sagen kann: „In dieser Weise hat das gesamte Seiende, sei es beweglich oder unbeweglich, die Wirklichkeit [seines] Wesens dadurch, dass es ‚Körper‘ Gottes [und daher] eben dessen *prakāraḥ* ist.“²⁶ Derart würde die Aussage der Chāndogya-Upaniṣad „Das bist du“ eben nicht eine logische Identität von Subjekt und Prädikat ausdrücken, sondern die Identität der durch „Subjekt“ und „Prädikat“ bezeichneten Seienden, sofern diese Gegebenheiten der einen, relationalen „Zuständlichkeit“ (vgl. *nānāsaṁsthānasaṁsthita-*) des Paramātmā sind.

Wenn diese Interpretation von Rāmānujas Denkmodell des nicht-göttlichen Seienden als *prakāraḥ* zutreffend ist, dann erscheint dieses in der Perspektive der Religionshermeneutik in einer bemerkenswert neuen Sinnhaftigkeit. Dann wird dieses als ewiger *prakāraḥ* Gottes zu jener Seinsdimension des Paramātmā, in der dieser aus der Jenseitigkeit seines Wesens in der Raum-Zeitlichkeit des Vorsichgehens von Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung der „Welt“ (*saṁsāraḥ*) machtvoll zur Erscheinung kommt (*vibhūtiḥ*, *vaibhavam*). In diesem Zur-Erscheinung-Kommen ist das nicht-göttliche Seiende von der dynamischen Wirklichkeit des Paramātmā durchdrungen und wird so zum „Symbol“ seiner Gegenwart nicht durch äußerliche Konvention, sondern insofern als das nicht-göttliche Seiende in seiner konkreten vom Paramātmā getragenen und gelenkten Wirklichkeit real nichts anderes ist als die Seinsdimension, in der der transzendente Paramātmā in der relationalen Einheit des Brahma zur Erscheinung kommt. In dieser Sicht verschiebt sich der Fluchtpunkt der Perspektive. In dieser öffnet sich gleichsam die ontologische Betrachtung für die Existenz eines Subjektes und wird der Grund gelegt für eine philosophisch-theologische Reflexion des Subjektes, insofern als das nicht-göttliche Seiende in der Re-

²⁵ Vgl. VedS, p. 108,19f.: *śārīrasya śārīriṇaṁ prati prakāratayaiva padārthatvāt*.

²⁶ VedS, p. 110,8f.: *evam eva sthāvaraṇḍam ātmakasya sarvasya vastuna īśvaraśārīratvena tatprakāratayaiva svarūpasadbhāva iti*.

lationalität des einen, die gesamte Wirklichkeit umfassenden Brahma als dessen „Körper“ zum „Realsymbol“ des Paramātmā wird, um den von K. RAHNER in seiner „Theologie des Symbols“²⁷ entwickelten Begriff, wenn auch unter anderen ontologischen Voraussetzungen und daher analog, anzuwenden. „Realsymbol“ jedoch für wen?

2. Der Ātmā als Subjekt. Die philosophische Perspektive

Rāmānuja entwickelt seine Lehre vom Subjekt-Sein des geistigen Seienden in der polemischen Auseinandersetzung mit den entsprechenden Lehren des Advaitavedānta, Bhāskaras und Yādavaprakāśas, die die zeitgenössische Diskussion um die diesbezügliche Auslegung der Offenbarungsaussagen des Vedānta beherrschten. Dennoch ist Rāmānujas Lehre vom Subjekt-Sein des Ātmā nicht durch die Polemik entstanden, sondern aus dem Grundverständnis seiner Lehre vom Brahma als die relationale Wirklichkeit des gesamten Seins, auch wenn dies in seinem Werk nicht ausdrücklich thematisiert wird. Das geistige Seiende, der Ātmā, ist in dieser Perspektive notwendig so verstanden, dass es sich bewusst und als solches relational zum Paramātmā verhalten kann. Ohne die Lehre vom Subjekt-Sein des Ātmā wäre die Lehre vom Brahma, wie Rāmānuja sie entfaltet, sinnlos. Die philosophische Grundlegung dieser Lehre vom Ātmā als reales Subjekt reicht, soweit die Überlieferung die Texte bewahrt hat, bereits in die Zeit vor Rāmānuja zurück.

(a) Der Rückgriff auf Yāmunamuni²⁸

Ist der Ātmā der Vedāntatradition, von dem im Advaitavedānta gelehrt wird, dass er „sein eigenes Licht ist“ (*svayamjyotiḥ*) und so sich selbst erleuchtet ist (*svayamprakaśaḥ*), bloßes subsistierendes Erkennen (*jñānamātraḥ*) oder ist er Subjekt des Erkennens (*jñātā*) und so dessen Substrat? Genau darum geht die Kontroverse zwischen der Rāmānuja-Schule und den Vertretern des Advaitavedānta, in der sich die diesbezügliche Lehre der Schule herausbildet. Rāmānuja überliefert in seinem Śrībhāṣyam im Kommentar zu BrSū 1,1,1 acht Verse, die, entgegen der Tradition, die sie als

²⁷ RAHNER 1967, pp. 275ff.

²⁸ Dieser Abschnitt ist in leicht veränderter Form in Cracow Indological Studies, Vol. 8, pp. 149-169 erstmals erschienen. — Vgl. auch das unten, p. 96ff., zu Yāmunamuni Gesagte.

Aussage Rāmānujas wertet, nur ein Zitat sein können und dem Nachweis gewidmet sind, dass der Ātmā Subjekt des Erkennens ist. Dieser Text – es handelt sich um die acht Verse ŚrīBh I (a), pp. 147,4-148,7 – zeigt eine in sich geschlossene argumentative Gestalt, ohne unmittelbaren Bezug zum eigenen Umfeld, sodass er fast wie ein Fremdkörper wirkt, auch wenn er sich schließlich in den Gesamtzusammenhang des Kontextes einfügt. Außerdem verwendet Rāmānuja diesen Text in seiner Diskussion mit dem Advaita als ein Argument unter anderen, während der Text selbst eine in sich geschlossene, aus vier Argumenten bestehende Argumentationsreihe darstellt, was den Eindruck eines Zitates verstärkt. Dazu kommt, dass Rāmānuja nie in Versen geschrieben hat. Selbst seine poetischen Werke sind vom Typ eines Gadya, d.h. in Prosa. Es ist in hohem Maße unwahrscheinlich, dass Rāmānuja ausgerechnet hier in einem ausschließlich in Prosa verfassten Kommentar eine einzelne Argumentation in Versen vortragen haben sollte. Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich Rāmānuja im Umfeld der fraglichen Verse mehrfach auf Yāmunamuni bezieht und dies, ohne Yāmuna ausdrücklich zu erwähnen,²⁹ wobei er wenigstens an zwei Stellen die erwähnten Verse wie einen fremden Text kommentiert.³⁰ Gedanklich entspricht der Inhalt der acht Verse völlig der Lehre Yāmunamunis vom *ahamarthaḥ*, wie er sie in seiner Ātmasiddhiḥ vorträgt.³¹ Ich möchte annehmen, dass es sich vermutlich um acht Verse aus Yāmunamunis unvollständig überlieferter Saṃvitsiddhiḥ oder, sachlich naheliegender, aus seiner ebenfalls unvollständig überlieferten Ātmasiddhiḥ handelt, die beide in Versen verfasst sind.

R. MESQUITA hat seinerzeit in seiner quellenkritischen Analyse einiger Abschnitte des Śrībhāṣyam³² vermutet, dass die Verse aus Nāthamunis Nyāyatattvam stammen könnten, was natürlich möglich wäre. Dennoch möchte ich mich aus methodischen Gründen dieser Meinung nicht anschließen. Wir kennen meines Wissens kein einziges Fragment Nāthamunis, das einen Hinweis auf den Begriff des *ahamarthaḥ* enthält. Auch erwähnen sowohl Sudarśanasūri als auch Veṅkaṭanātha in ihren Kommentaren zu diesen Versen Nāthamuni mit keinem Wort. Und Veṅkaṭanātha,

²⁹ Vgl. ŚrīBh (Poona), pp. 63,1 = ĀS, p. 105,1; 63,13ff. = ĀS, p. 105,3ff; 67,8ff. = ĀS, p. 111,9f.; 78,1ff. = ĀS, p. 103,9ff.; 79,1ff. = ĀS, p. 106,4ff.; 84,12 = ĀS, p. 110,3f. und 82,1f. = ĀS, p. 17,3.

³⁰ Vgl. ŚrīBh I (a), p. 170f.

³¹ Vgl. unten, pp. 28ff.

³² MESQUITA 1984, pp. 210f.

der noch ein Manuskript des Nyāyatattvam zur Hand gehabt haben muss, schreibt auch sonst diese Verse nirgends Nāthamuni zu, obwohl er dessen Nyāyatattvam sehr oft und verlässlich zitiert und das von ihm verwendete Manuskript die den Ātmā betreffenden Abschnitte enthalten haben muss. Abgesehen davon bezieht sich Rāmānuja im Kontext dieser Verse im Śrībhāṣyam ausschließlich und recht ausführlich auf Yāmunamunis Aussagen zum Ātmā als *ahamarthaḥ*, und entsprechen diese Verse inhaltlich so genau der Lehre Yāmunamunis, dass es keinen Anlass gibt, für die Verse einen anderen Autor als diesen anzunehmen.

Der Text selbst lautet: „Wenn der Ātmā nicht der ‘Ich-Gegenstand’ ist, gäbe es keine Innerlichkeit (*pratyaktvam*) des Ātmā. Denn durch die Ich-Erfahrung unterscheidet sich der innere vom äußeren Gegenstand. (1) – Beim Hören [der Śruti] wird der nach Emanzipation Verlangende tätig, [indem er denkt:] ‘Möchte ich doch frei von all [meinem] Leid sein, teilhaftig nicht endender Seligkeit und selbstbestimmt. (2) Kāme [jemand] zur Überzeugung, dass die Emanzipation im Vergehen des ‘Ich-Gegenstandes’ (*ahamarthaḥ*) besteht, würde er sogar eine Andeutung (*gandhaḥ*) der Rede von der Emanzipation meiden. (3) Selbst wenn er der Meinung wäre: ‘Auch wenn [mein] Ich vergangen ist, bleibt irgendein Bewusstsein (*prāptiḥ*) bestehen, das [etwas] anderes ist als ich’, würde niemand [irgendetwas] hinsichtlich ihrer Erlangung unternehmen. (4) Denn dieser [Bewusstheit] kommt Sein, Bewusstheit usw. [nur] zufolge [ihrer] Bezogenheit auf sich selbst zu. Hört aber [diese] Bezogenheit auf sich selbst auf (*svasaṃbandhaviyoge*), kommt es zu keiner Bewusstheit (*jñāptiḥ*). (5) Wie es [ja auch] beim Fehlen eines Spaltenden und eines zu Spaltenden kein Spalten gibt. Daher ist es erwiesen, dass der innere Ātmā (*pratyagātmā*) eben der Erkenner ist. (6) – Auch ist da die Śruti: ‘Wodurch, meine Liebe, erkennt man den Erkenner’ und die Smṛti: ‘Wer dieses kennt, den nennen sie ›Kenner der Stätte‹ (*kṣetrajñāḥ*)’. (7) Auch wird der Verfasser der [Brahma-]Sūtren, nachdem er mit: ‘Nicht ist der Ātmā [hervorgebracht], da es die [diesbezügliche] Śruti gibt’, begonnen hat, sagen: ‘Aus demselben [Grunde] ist [er] der Erkenner’.³³ Daher ist es gewiss, dass der Ātmā nicht bloßes [subsistierendes] Erkennen ist. (8).”³⁴

³³ BrSū 2,3,18f.

³⁴ ŚrīBh I (a), pp. 147,4-148,7: *kiṃ ca – ahamartho na ced ātmā pratyaktvaṃ nātmano bhavet | ahambuddhyā parāgarthāt pratyagartho hi bhidyate* || (1) *nirastākḥiladuḥkho 'ham anantāndabhāk svarāt | bhavyam iti mokṣārthī śravaṇādaḥ pravartate* || (2) *aham-arthavināśaś cen mokṣa ity adhyavasyati | aparped asau mokṣakathāprastāvagandha-*

Dieser von Rāmānuja in seine Argumentation gegen den Advaita aufgenommene Text richtet sich wie der Kontext dieser Verse im Śrībhāṣyam gegen die Auffassung, dass der Ātmā reines, zweifelloes Erkennen sei, dem kein Subjekt zugrunde liegt. Charakteristisch für diesen Text ist, dass er wesentlich von dem erwähnten Begriff des *ahamarthaḥ* bestimmt ist. Der Terminus des *ahamarthaḥ*, des „Ich-Gegenstandes“, ist zunächst in seiner sprachlichen Form eher befremdlich. Man fragt sich, wie man diesen adäquat übersetzen kann. Denn der Ātmā kann doch schwerlich als „Gegenstand“ bezeichnet werden, wenn man ihn als geistiges Subjekt charakterisieren will. Der Ansatz zu einem Verständnis des Wortes scheint darin zu liegen, dass er im Kontext der Polemik gegen den Advaita begegnet, der die Individualität des Subjekts als Phänomen des Nichtwissens (*avidyā*) auf das psychische Organ des *ahaṁkāraḥ*, den „Ich-Bewirker“, zurückgeführt hatte. Wenn diese Beobachtung relevant ist, dann könnte man den Begriff des *ahamarthaḥ* in pointierter Gegenüberstellung zum Begriff des *ahaṁkāraḥ* verstehen. Denn gerade das würde zum Ausdruck bringen, dass der Ātmā als individuelles geistiges Prinzip eben nicht ein Phänomen des Nichtwissens ist, sondern im Gegensatz zur Auffassung des Advaita gerade jene Wirklichkeit des Menschen, die im eigentlichen Sinne selbst das als Ich erfahrene Prinzip der Individualität ist. Darauf würde letztlich auch die bei Yāmunamuni immer wieder begegnende Formel vom Ātmā als jener „Gegenstand“ (*arthaḥ*), der zufolge seines Erkennen-Seins als „Ich“ seiend gewiss ist, hinweisen.³⁵

taḥ || (3) *mayi naṣṭe 'pi matto 'nyā kācij jñāptir avasthitā | iti tatprāptaye yatnaḥ kasyāpi na bhaviṣyati* || (4) *svasambandhitayā hy asyāḥ sattā vijñāptitādi ca | svasaṁbandhaviyoge tu jñāptir eva na siddhyati* || (5) *chettusḥ ched yasya cābhāve ched anāder asiddhivat | ato 'hamarthaḥ jñātaiva pratyagātmēti niścitam* || (6) *'vijñātāramare kena', 'jānāty eveti ca śrutiḥ | 'etad yo vetti taṁ prāhuḥ kṣetrajña' iti ca smṛtiḥ* || (7) *'nātmā śruter' ity ārabhya sūtrakāro 'pi vakṣyati | 'jño 'ta evety ato nātmā jñāptimātram iti sthitam* || (8).

³⁵ Vgl. beispielsweise ĀS, p. 106,3: *ato jñāṭṛtāyāham iti siddhyan artha evātmā*. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass der Terminus *ahamarthaḥ* auch im Lakṣmītantram (LT 2,3: *ahaṁ nāma smṛto yo 'rthaḥ sa ātmā samudīryate*. LT 2,16, 2,17 und 19 als Terminus) vorkommt, wenn auch als Gegenbegriff zu *ahaṁtā*, und so doch in merklich anderer Verwendung als bei Yāmunamuni. Diese Verwendung erinnert an die frühe Pratyabhijñā-Schule Kaschmirs. Es ist nicht auszuschließen, dass Yāmunamuni Kenntnis von dieser hatte. Denn er ist auch der Autor eines *kaśmīrāgamaprāmāṇyam*, das er selbst zitiert (ĀP, p. 79,14), das aber nicht überliefert ist, sodass man annehmen kann, dass er auch von den philosophischen Strömungen jener Zeit in Kashmir Kenntnis hatte. Dennoch scheint der Terminus *ahamarthaḥ* in seiner konkreten Verwendung auf ihn selbst zurückzugehen.

Um diesen Begriff jedoch in seiner philosophischen Tragweite zu verstehen, müssen die diesbezüglichen Aussagen in Yāmunamunis Ātma-siddhiḥ herangezogen und interpretiert werden, auf die auch Rāmānuja zurückgreift, um die fraglichen, von ihm im Śrībhāṣyam zitierten Verse zu erklären. Dabei geht es nicht darum, die Polemik Yāmunamunis gegen den Advaita zu analysieren, sondern darum, in dieser Polemik die entscheidenden Aussagen über den Ātmā als Subjekt zu besprechen. Ausgangspunkt soll eine Aussage Yāmunamunis über den Ātmā im Zustand der Emanzipation sein, wo er vom Wesen des Ātmā frei von aller Bedingtheit durch den Saṃsāra spricht:

„Daher ist der Ātmā [jenes] Seiende (*arthaḥ*), dessen man dadurch, dass es der Erkennende ist, [in der Erkenntnis] ‘Ich’ gewiss ist (*aham iti siddhyan artha evātmā*). Und dieses [Seiende, das der Ātmā ist,] erscheint (wörtlich: ‘leuchtet’) eben auch in der Emanzipation dem Ātmā als ‘Ich’ (*aham ity eva prakāśate*), weil es für sich selbst leuchtet (*svasmai prakāśate*). Alles, was für sich selbst leuchtet, [so] beobachtet man, kommt als ‘Ich’ zur Erscheinung. Wie ja Vertreter beider Lehren (*scil.* der Advaitin und Yāmunamuni) übereinstimmend meinen, dass der im Saṃsāra befindliche Ātmā in dieser Weise zur Erscheinung kommt. Wer jedoch nicht als ‘Ich’ erscheint, der kommt nicht für sich selbst zur Erscheinung, wie der Topf usw. Der emanzipierte Ātmā leuchtet für sich selbst, daher kommt er eben in der Erkenntnis ‘Ich’ zur Erscheinung.“³⁶

Bei diesem Text handelt es sich um einen formalen Beweis dafür, dass der Ātmā auch in der Emanzipation und daher seinem Wesen nach in der Ich-Erkenntnis zur Erscheinung kommt. Nach der These formuliert Yāmu-na den entscheidenden Grund *svasmai prakāśamānatvāt* und zeigt durch das gemeinsame Vorkommen von Grund und Folge (*anvayaḥ*) sowie das gemeinsame Fehlen von Grund und Folge (*vyatirekaḥ*), dass zwischen Grund und Folge ein notwendiger Zusammenhang (*avinābhāvaḥ*) besteht, sodass sich die Folgerung *tasmāt so 'ham ity eva prakāśate* ergibt. Warum aber besteht der notwendige Zusammenhang von *aham ity siddhyan artha evātmā* (= zu Beweisendes) mit dem Grund *svasmai prakāśamānatvāt*?

³⁶ ĀS, p. 106,3-8: *ato jñātrtayāham iti siddhyan artha evātmā. sa ca muktāv apy ātmane 'ham ity eva prakāśate, svasmai prakāśamānatvāt. yo yaḥ svasmai prakāśate sa sarvo 'ham ity eva prakāśamāno drṣṭaḥ, yathā tathāvabhāsamānatvenobhayavādisaṃmataḥ saṃsāryātmā. yaḥ punar aham iti na cakāsti nāsau svasmai prakāśate, yathā ghaṭādīḥ. svasmai prakāśate cāyaṃ muktātmā. tasmāt so 'ham ity eva prakāśate.*

Yāmuna begnügt sich damit, das gemeinsame Vorkommen und das gemeinsame Fehlen der beiden nachzuweisen. Die Begründung dessen gibt Yāmuna nur implizit; sie ist aber wichtig für sein Verständnis des *aham-arthah*.³⁷ Der Ātmā ist jener Gegenstand, der zufolge seines Erkennen-Seins (*jñātṛtayā*) als „Ich“ seiend-gewiss ist“, und Yāmuna führt dies im logischen Grund näher aus, wenn er sagt: „Weil er für sich selbst zur Erscheinung kommt.“ Dieser doppelte Ansatz der Begründung wird insofern verständlich, als im Phänomen des Für-sich-selbst-zur-Erscheinung-Kommens gerade das zur Erscheinung kommende Subjekt das Subjekt dieses Zur-Erscheinung-Kommens selbst ist, ein Umstand, der in der Erfahrung des Subjektes als „Ich“ fassbar ist, ohne dass deshalb schon gefolgert werden müsste, dass der Ātmā das empirisch erfahrene „Ich“ ist. Er ist jene Wirklichkeit, die in der „Ich“-Erfahrung begegnet: „Daher ist [jene] geistige Wirklichkeit das ‘Ich’ (*ahamarthaḥ*), die allein zufolge ihres Seins hinsichtlich ihrer selbst seiend-gewiss ist, eben der Ātmā.“³⁸

Diesen Ansatz führt Yāmunamuni in seiner Polemik gegen einen Gegner, der annimmt, dass das Erkennen (*vittiḥ*, *saṃvit*) als solches und nicht eine individuelle, subjekthafte Wirklichkeit der Ātmā ist, weiter aus: „Wenn gesagt wurde, der Ātmā sei [subsistierendes] Erkennen, weil er geistig ist (*ajāḍatvāt*), dann muss gesagt werden, was dieses Geistigsein ist. – Wenn man sagt, ungeistig ist das, was auch wenn es gegeben ist, nicht leuchtet (*na prakāśate*), dessen Gegenteil, dessen Sein beständig [mit] Leuchten [verbunden] ist, sei das Geistige? – Wenn so [gesagt wird], [dann] ist der Grund[, weil der Ātmā geistig ist,] wegen Lust usw. fehlgehend. [Denn] Lust, Leid, Begehren usw. sind, wenn sie vorhanden sind, niemals nichtleuchtend. Auch ein Leuchten, das durch das eigene Sein hervorgerufen ist, wäre wegen der Lampe usw. [als Grund] unschlüssig. Und würde man außer dem Leuchten der Erkenntnis ein [Leuchten] nicht annehmen, würde das Unerwiesensein [des Grundes im zu Beweisenden] eintreten oder [dessen Widersprüchlichkeit[, weil dann der Ātmā nicht leuchten würde].

Wenn man annimmt, dass Lust usw., die immer leuchtet, [wenn sie auftritt], insofern sie für einen anderen leuchtet wie ein Topf, Ungeistiges, [und] daher nicht der Ātmā ist? [Antwort:] Leuchtet etwa das Erkennen (*jñānam*) für sich selbst? [Denn] auch dieses ereignet sich für einen ande-

³⁷ Im Beweis umschrieben als *aham iti siddhyan arthaḥ*.

³⁸ ĀS, p. 111,9: *ataḥ sattayaiva svam ātmānaṃ prati siddhyan ajaḍo 'hamartha evātmā*.

ren, [nämlich] für die erkennende Wirklichkeit des Ich (*ahamarthasya*), [insofern sie die Erkenntnis] ‘Ich erkenne’ hat, wie die [Erkenntnis] ‘Ich bin glücklich’. Daher ist das als Grund vorgebrachte Geistigsein (*ajādatvam*), wenn es als Für-sich-selbst-Leuchten verstanden wird, im Falle des [subsistierenden] Erkennens (*saṁvidi*) unerwiesen (*asiddhaḥ*).

Daher ist der Ātmā eben [jene] geistige Wirklichkeit des ‘Ich’ (*aham-arthaḥ*), die allein zufolge ihres Seins (*svasattayā*) hinsichtlich ihrer selbst seiend-gewiss ist. Durch die Verbindung mit dieser kommt aber auch dem Erkennen (*jñānam*) Leuchten zu. Aus diesem Grunde ergibt sich ‘Gelichtetheit’ (*prakāśatā*) [des Erkennens] hinsichtlich des eigenen geistigen Substrates (*svāśrayacetanaṁ prati*), hinsichtlich eines anderen aber Ungelichtetheit des Erkennens wie [die] von Lust und Leid usw. In dieser Weise leuchtet der Ātmā für sich selbst, ohne der Verbindung mit einem anderen Ātmā oder einem anderen Gegenstand zu bedürfen.“³⁹

In diesem Text entfaltet Yāmuna den Begriff des *ahamarthah* mit Hilfe seiner Lehre vom „Leuchten“ (*prakāśaḥ*), indem er den *ahamarthah* als „für sich leuchtende“ Wirklichkeit in Gegensatz zum Erkennen setzt, das „für einen anderen leuchtet“. Was meint aber Yāmuna, wenn er in diesem Zusammenhang vom „Leuchten“ spricht? Die Unterscheidung in ein „Für-sich-Leuchten“ und ein „Für-anderes-Leuchten“ macht deutlich, dass nur im „Leuchten-für“ etwas zur Erscheinung kommt, und dass dieses Zur-Erscheinung-Kommen daher immer *für* ein Subjekt geschieht. Ein Leuchten von etwas, das grundsätzlich nicht von einem Subjekt wahrgenommen wird, ist sinnlos.

In seiner *Samvitsiddhiḥ* hat Yāmunamuni nach eigener Aussage diesen Begriff des Leuchtens verwendet, um andere in diesem Zusammenhang

³⁹ ĀS, pp. 110,6-112,3: *yad uktam – ajādatvād vittir evātmēti; tatredaṁ vācyam kim idam ajādatvam nāmeti. yady ucyate – sad api yan na prakāśate taj jaḍam, tadviparītam avyabharitaprakāśasattākam ajādam iti; tathā sati sukhādibhir vyabhicārī hetuḥ. na khalu sukhaduḥkhec chādayo vidyamānā api kadācid anavabhāsamānā bhavanti. svasattāprayuktaprakāśatvam api dīpādibhir anaikāntikam. jñānavyatiriktaprakāśa-nanḡikārāc cāsiddhatā, viruddhatā ca. yadi matam – avyabharitaprakāśo ‘pi sukhādīr anyasmai prakāśata iti ghaṭa iva jaḍatām nātivartate, tenānātmēti; jñānam vā kim svasmai prakāśate? anyasyaiva hi tad api jānato ‘hamarthasya prathate ‘haṁ jānāmīti, ahaṁ sukhīvat. tena svasmai prakāśamānatvam abhipretya prayujyamāno ‘jaḍatva-hetur asiddhaḥ saṁvidi. ataḥ sattayaiva svam ātmānaṁ prati sidhyan ajādo ‘hamartha evātmā. tatsambandhāyattā tu jñānasyāpi prakāśatā. ata eva hi svāśrayacetanaṁ prati prakāśatā, itaraṁ pratyaparakāśatā ca jñānasya sukhaduḥkhāder iva. na caivam ātmān-tarasambandham arthāntaraṁ vāpekṣyāyam ātmātmane prakāśate.*

wichtige Begriffe zu definieren, und bietet so einen Zugang zu dessen Verständnis: „‘Erkennen’ (*saṃvedanam*) ist nämlich das lediglich zufolge des Seins Zur-Erscheinung-Bringen (*prakāśanam*) von etwas für das eigene Selbst. ‘Selbstleuchten’ (*svayamprakāśatā*) ist das lediglich zufolge des Seins Zur-Erscheinung-Kommen (*prakāśamānatā*), für sich selbst (*ātma-ne*). Das Leuchten (*prakāśaḥ*) ist eine Beschaffenheit, die allen geistigen und ungeistigen Gegebenheiten gemeinsam ist. So ist es in der Saṃvitsiddhi erwiesen worden.“⁴⁰

Im Zueinander dieser Definitionen wird deutlich, dass für Yāmunamuni „Leuchten“ (*prakāśaḥ*) jene Beschaffenheit (*dharmāḥ*) ist, die einem Seienden, sei es geistig oder ungeistig, zukommt, wenn dieses in der Erkenntnis zur Erscheinung gebracht wird (*prakāśamānatā*), also eine Beschaffenheit ist, die einem Seienden zukommt, wenn es einem Subjekt bewusst wird und erkannt wird. Dieses Bewusstwerden kann sich einerseits in einem Akt des Erkennens ereignen, oder, wenn es sich um das „Selbstleuchten“ (*svayamprakāśaḥ*) des Ātmā handelt, durch das Zur-Erscheinung-Kommen des Ātmā für sich selbst (*ātmane prakāśanam*). In beiden Fällen geschieht dieses „Zur-Erscheinung-Kommen“ lediglich durch das „Sein“ (*sattayaiva*); das Sein wessen? Im „Selbstleuchten“ des Ātmā geschieht es fraglos aufgrund des Seins des Ātmā. Wie verhält es sich aber beim Erkennen eines Gegenstandes, hat doch Yāmunamuni gelehrt, dass dem Erkennen „Leuchten“ (*prakāśatā*) nur durch die Verbindung mit dem Ātmā zukommt.⁴¹ Dies lässt sich wohl nur so verstehen, dass der Gegenstand durch das Sein des Erkennens zur Erscheinung gebracht wird, insofern diesem Erkennen selbst durch seine Verbindung mit dem Ātmā „Leuchten“ zukommt, wodurch der Gegenstand in der Erkenntnis für den Ātmā leuchtet.

Yāmuna steht hier vermutlich in der Tradition Nāthamunis, der angenommen hatte, dass das Erkennen vom Ātmā unterschieden ist und im Zeitpunkt seines Gegebenseins den Gegenstand erfasst.⁴² Der Ātmā seiner-

⁴⁰ ĀS, p. 84,6-8: *svāśrayaṃ prati sattayaiva kasyacit prakāśanaṃ hi saṃvedanam. svayamprakāśatā tu sattayaivātmane prakāśamānatā. prakāśaś ca cidacidaśeṣapadārthasādhāraṇo dharma iti saṃvitsiddhāv eva sādhitam.* — Zum Hinweis auf die Saṃvitsiddhi vgl. den Kommentar des Herausgebers, *ibid.*, p. 84,22ff.

⁴¹ Vgl. ĀS, p. 112,8f.

⁴² Vgl. NySiddh, p. 237,28: „Unendliche Schnelligkeit, unendliche Feinheit, Schwerelosigkeit ebenso wie die Erlangung des Gegebenen im Augenblick seines Seins sind die vier Merkmale des Erkennens.“ – *atyantavegitātyantasaukṣmyaṃ nirbharatā tathā. svasattā-kālabhāvyaṃ jñāne lakṣmacatuṣṭayam.*

seits leuchtet nicht durch einen Akt dieses Erkennens. Dem Ātmā kommt „Selbstleuchten“ (*svayamprakāśaḥ*) zu.

Dieses Selbstleuchten ist jedoch nicht Selbstreflexion, sondern die naturgegebene Art seines Seins: „Nur dank des [eigenen] Seins für sich selbst zur Erscheinung kommen ist Selbstleuchten (*svayamprakāśaḥ*).“ Sowohl in der Definition des Selbstleuchtens des Ātmā wie in der des Erkennens ist der Grund für dieses als auch für das Selbstleuchten das jeweilige Sein (*sattā*). Selbst wenn Yāmuna damit nur das Vorhandensein des betreffenden Phänomens meinen würde, was wenig wahrscheinlich ist und im Grunde nichts erklären würde, würde dieses das Gegebensein des jeweiligen Phänomens in seiner *spezifischen Seinsweise* und so die spezifische „Seiendheit (*sattā*)“ des Erkennens bzw. des Ātmā als Grund des so erfassten Phänomens meinen.

Darüber hinaus implizieren die jeweiligen Definitionen, dass diese Seinsweise allein zureichender Grund des betreffenden Phänomens ist, und keine ihm äußerliche Ursache erforderlich ist; im Falle des Selbstleuchtens des Ātmā sogar, dass dieses auch keiner zusätzlichen Bedingung bedarf, wie, im Falle des Erkennens, etwa des Kontaktes mit dem Gegenstand. Der Ātma ist immer schon kraft seiner Natur ein für sich selbst *bleibend* zur-Erscheinung-Kommender: „Und dieser [Ātmā] leuchtet nicht in Abhängigkeit von einem anderen, weil er, sofern seine Eigenwirklichkeit das Geist-Sein ist (*caitanyaśvabhāvatayā*), sein eigenes Licht ist. Der Ātmā kann nicht [bloßes subsistierendes] Leuchten sein, weil dieses wie das Leuchten der Lampe irgendeinem [Substrat] zukommen muss. Daher ist der Ātmā eben jener ‘Gegenstand’, der zufolge seines Erkennen-Seins (*jñāṭṛtayā*) als ‘Ich’ [seiner] gewiss ist.“⁴³

Den gleichen Gedanken führt Yāmuna an anderer Stelle nochmals zusammenfassend aus: „Der Ātmā aber ist seiner Eigenwirklichkeit nach Leuchten (*prakāśaśvabhāva eva*). Deshalb ist er aber nicht [schon bloßes] Erkennen, weil er eigenständig ist (*svatantratvāt*). Das Erkennen [seinerseits] ist von anderem abhängig und [gelegentlich] eintretend (*āgantu*), insofern seine Ursachen wie der Kontakt von Sinnesorganen und [dessen Gegenstand] usw. gegeben sind und [in seinem Inhalt] vom Gegenstand bestimmt ist. So haben wir zuvor ausgeführt. Der Ātma hingegen erscheint als eigenständiger Erkennen (*svatanthro jñātā*) hinsichtlich seiner selbst als

⁴³ ĀS, p. 106,1-3: *na cāsau anyādhīnāvabhāsaḥ, caitanyaśvabhāvatayā svayamjyotiṣtvāt. prakāśaś ca prakāśatvād eva kasyacid bhaved dīpādīprakāśavad iti nātmā bhavitum arhati. ato jñāṭṛtayāham iti siddhyan artha evātmā.*

‘Ich’. Wird ein solcher, insofern er in Unabhängigkeit von anderem seiend gewiss ist, Erkennen genannt, so kann man, wenn man will, [so von ihm] reden. Doch ist dann dieses Erkennen eines, dem [als zu Grunde liegendem] ein Erkennen [als Eigenschaft] zukommt, [und nicht eines,] von dem man als bloßem [subsistierenden] Erkennen (*jñāptimātratayā*) [redet].“⁴⁴

Trotz seiner Kürze verleiht der Text dem Begriff des *ahamarthaḥ* als Aussage über den Ātmā eine ergänzende Dimension, indem er, um das Missverständnis auszuschließen, dass der Ātmā zufolge dessen, dass er Leuchten zu seinem Sein hat (*prakāśasvabhāvaḥ*), letztlich doch nur subsistierendes Erkennen sei, den Ātmā als eigenständiges Prinzip (*svatantraḥ*) bestimmt. Was ist damit gesagt? Das Erkennen (*jñānam*) ist für Yāmuna wesentlich von anderem abhängig (*paratantram*). Es tritt bedingt durch den Kontakt mit dem jeweiligen zu erkennenden Gegenstand auf und ist so ein gelegentlich eintretendes (*āgantu*) Phänomen. Wenn Yāmuna daher den Ātmā als eigenständiges, von jedem anderen unabhängiges Prinzip bestimmt, so kann er damit nur meinen, dass das „Leuchten“ des Ātmā, weil aus seinem eigenen Sein kommend, beständig und nur als spezifisches Sein des Ātmā gegeben ist, unabhängig von irgendetwas anderem, und dass der Ātmā daher Prinzip unrelativierbaren Subjekt-Seins des Erkennens ist. Hier geht Yāmuna über seine Lehre, dass ein Erkennen ohne ein Substrat nicht denkbar ist, entscheidend hinaus, auch wenn er den Gedanken nicht weiter ausführt.

Yāmunamuni kann daher auch nicht zustimmen, wenn der Advaita den Ātmā als reines Erkennen bestimmen will, dass er subsistierendes Zeugenbewusstsein (*sākṣitvam*) sei. Der Begriff stammt letztlich aus dem Sāṃkhya, das den *puruṣaḥ* als unaffizierbare, unveränderliche und ewige Bewusstseinsmonade bestimmt hatte. Im Unterschied zum Sāṃkhya versteht der von Yāmuna bekämpfte Advaitin den *sākṣī* jedoch nicht mehr als Geist-individuum, sondern nur als subsistierende Geistigkeit, die weder Substrat noch Subjekt hat.⁴⁵

⁴⁴ ĀS, pp. 120,5-121,4: *ātmā tu prakāśasvabhāva eva. na ca tāvatā jñānatvam, svatantra-tvāt. paratantram āgantu yāvad arthendriyasannikarṣādikāraṇasannidhānam avatiṣṭhāmānam arthāvacchinnarūpaṃ jñānam iti prāg evāvocām. ātmā tu svatanthro jñātā aham iti pratyātmaṃ prathate. yadi punar īdrśo 'py ayam ananyādhīnasiddhitayā jñānam abhilapyate, abhilapyatām kāmam. tathāpi jñānavad evedam jñānam, na jñāptimātratayā.*

⁴⁵ Dieser vedāntische *sākṣī*-Begriff begegnet beispielsweise bei Sureśvara, TaitUV, p. 471 (Vers 93).

„Erkenner (*jñātā*) zu sein [bedeutet,] Subjekt von Erkenntnisakten zu sein (*jñānakriyākartṛtvam*), was veränderlichen Wesens ist, ungeistig und in der Verknötung des Ahaṃkāra (*ahaṃkāragranthistham*) befindlich. Das dessen Frucht genießende, untätige und unveränderliche Zeugenbewusstsein (*sākṣī*), das nur Leuchten ist (*prakāśamātraḥ*), ist der Ātmā.“⁴⁶ In seiner Zurückweisung dieser Auffassung insistiert Yāmuna darauf, dass auch das Zeugenbewusstsein ein solches nur sein kann, wenn es erkennendes Subjekt ist. Auch hier geht die Bestimmung als Subjekt der Erkenntnis (*jñātā*) über die Vorstellung eines Substrates hinaus: „Dies ist so nicht richtig, weil man außer dem inneren Ātmā, der [in der Erkenntnis:] ‘Ich erkenne’ als Erkennender (*jñātṛtayā*) seiend gewiss ist, einen Ātmā namens ‘Zeugenbewusstsein’ (*sākṣī nāma*), der reines [subsistierendes] Leuchten wäre, nicht wahrnimmt. Insofern er nämlich als Substrat der Erkenntnis von Körper, Sinnen, Manas, Prāṇa, und Erkennen unterschieden ist, geht die sich zeigende Ich-Erfahrung (*ahamanubhavaḥ*), gleichsam in die entgegengesetzte Richtung, ist sie doch [nichts anderes als] ‘Innerlichkeit’ (*pratyaktvam*): Auch das Zeugenbewusstsein (*sākṣitvam*) [meint], dass dieser [Ātmā] unmittelbares Subjekt einer Erkenntnis ist (*sākṣāj jñātṛtvam*). Denn ein nicht Erkennender wird nicht als ‘Zeuge’ (*sākṣī*) bezeichnet. Denn alles, was zur Erscheinung kommt, kommt für den Erkennenden zur Erscheinung, der als ‘Ich’ leuchtet; und so ist die Erfahrung ‘Ich erkenne’ und ‘Es leuchtet für mich’ hinsichtlich des Ātmā erwiesen.“⁴⁷

Diese Erklärung des *sākṣī*-Begriffes in Verbindung mit Yāmunamunis Lehre, dass das Erkennen (*jñānam*) nur „Leuchten“ (*prakāśatā*) besitzt, insofern es dazu durch die Verbindung mit dem Ātma befähigt ist,⁴⁸ verdeutlicht, auch wenn Yāmunamuni dies nicht ausdrücklich sagt, wie der Ātmā für ihn Subjekt der Erkenntnis wird: Der Ātmā als Ich-Gegenstand (*ahamarthaḥ*) ist jenes letzte Prinzip im Menschen, wodurch das Erkennen (*jñānam*) des Gegenstandes Bewusstheit erlangt und so erst eigentliche

⁴⁶ ĀS, p. 90,4f.: *nanu jñātṛtvam jñānakriyākartṛtvam vikriyātmakam jaḍam ahaṃkāragranthistham. tatphalabhug akartāvīkriyaḥ sākṣī prakāśamātra ātmā.*

⁴⁷ ĀS, pp. 91,1-92,4: *naivam yuktam. aham jñānāmīti jñātṛtayā sidhyataḥ pratyagātmano vyatirekeṇa sākṣiṇo nāma prakāśamātrasyātmano 'nupalabdheḥ. dehendriyamanah-prāṇavijñānebhya jñānāśrayatayā vivicyamāne pratīpam aīcatīva nirbhāsamāno 'hambhāva eva hi pratyaktvam nāma. sākṣitvam api tasya sākṣāj jñātṛtvam. na hy ajānan sākṣīty apadiśyate. sarvaṃ ca prakāśamānam jñātre 'ham iti cakāśate prakāśata iti pratyātmasiddho 'yam anubhavaḥ – aham jñānāmi, mahyam prakāśata iti.*

⁴⁸ ĀS, p. 111,9f. : *tatsambandhāyattā tu jñānasyāpi prakāśatā.*

Erkenntnis des Gegenstandes wird, ohne dass der Ātmā als erkennendes Subjekt dazu auf den ihm äußerlichen Gegenstand ausgreifen müsste. Der Ātmā ist jenes Subjekt, für das das Erkennen des Gegenstands leuchtet, und das im Unterschied zum Advaita dennoch nicht subsistierendes, unbeteiligtes „Zeugenbewusstsein“ (*sākṣitvam*) ist. Dies ist möglich, insofern das Subjekt in seinem „Selbstleuchten“ (*svayamprakāśaḥ*) für sich selbst leuchtet und ihrer selbst bewusste „Innerlichkeit“ ist, in der der vom Erkennen zur Erscheinung gebrachte Gegenstand bewusst werden kann; wobei man aber annehmen muss, wenn man Yāmunas Aussage, dass das Erkennen nur leuchtet, insofern es durch seine Verbindung mit dem Ātmā dazu befähigt wird, ernst nimmt, dass dies nicht voneinander unabhängige Vorgänge sind, sondern als „Erlangung“ des Gegenstandes durch den „Erkenner“ (*jñātā*) ein einziges Phänomen darstellen. Damit wird dann auch der Zusammenhang sichtbar, wieso die Erfahrung des „Ich“ (*ahamanubhaḥ*) als jenes Prinzip, für das die Erkenntnis leuchtet, mit der „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Ātmā gleichgesetzt werden kann, wie es auch die von Rāmānuja in seinem Śrībhāṣyam zitierten Verse voraussetzen;⁴⁹ deshalb nämlich, weil die Erfahrung „Ich“ nur jene durch das „Leuchten“ (*svasmai prakāśanam*) gelichtete „Innerlichkeit“ des Subjektes meint, in der alles „Erkennen“ eines Gegenstands „zu sich kommt“.

Die Aufnahme dieser Verse in die Argumentation Rāmānujas und die Einarbeitung in diese sie kontextuell begleitenden Aussagen Yāmunamunis legen den Gedanken nahe, dass Rāmānuja in der philosophischen Reflexion des Ātmā und seiner diesbezüglichen Lehre auf Yāmunamunis Begriff des *ahamarthaḥ* zurückgreift und diesen auch selbst übernimmt. Er tut dies auch, insofern als er diesen wenigstens keiner Kritik unterzieht. Bei näherer Analyse gibt es jedoch Anzeichen, die eine differenziertere Beurteilung nahelegen. Schon die Art, wie Rāmānuja diese Verse in seiner Argumentation verwendet, scheint deren Wertigkeit und die Wertung des *ahamartha*-Begriffs durch Rāmānuja verändert zu haben. Enthalten die Verse für sich allein betrachtet eine in sich geschlossene Argumentation aus vier Argumenten gegen den Advaitavedānta, die durch den Begriff des *ahamarthaḥ* und der individuellen „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Ātmā, wie sie Yāmunamuni durch sein Verständnis des „Selbstleuchtens“ (*svayampra-*

⁴⁹ „Wenn der Ātmā nicht der Ich-Gegenstand wäre, gäbe es keine ‘Innerlichkeit’ des Ātmā. Denn durch die ‘Ich’-Erfahrung unterscheidet sich der innere vom äußeren Gegenstand.“ ŚrīBh I (a), p. 147,4: *kiṃ ca – ahamartho na ced ātmā pratyaktvaṃ nātmano bhavet. ahambuddhyā parāgarthāt pratyagartho hi bhidyate.*

kāśaḥ) als „Für-sich-selbst-Leuchten“ (*svasmai prakāśyamānatā*) abgeleitet hatte, bestimmt ist, so sind diese Verse bei Rāmānuja zu einem partikulären Argumentationsstrang geworden, der für Rāmānuja nicht mehr im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht. Dies geht auch daraus hervor, dass Rāmānuja den Begriff des *ahamarthaḥ* nur im Rahmen seiner an Yāmuna muni orientierten Polemik gegen den Advaita verwendet und sonst, außer in einer beiläufigen Erwähnung in seinem Kommentar zu BrSū 1,3,8⁵⁰ nirgends; nicht einmal in Zusammenhang mit der Erfahrung des Ātmā in der Emanzipation, von der Yāmuna muni ausdrücklich lehrt, dass sich der Ātmā in ihr als *aham* und damit als *ahamarthaḥ* erfährt.

(b) Die „Gelichtetheit“ des Subjektes bei Rāmānuja

Yāmuna muni's Lehre vom Ātmā hat zwei Ansätze der Reflexion des Subjekt-Seins: einerseits die mit dem *ahamartha*-Begriff evozierte „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Ātmā und als deren Bedingung der Möglichkeit das „Für-sich-selbst-Leuchten“ (*ātmane prakāśamānatā*) des Ātmā, andererseits die „Eigenständigkeit“ (*svatantratvam*) des Erkennenden (*jñātā*), die, um für sich selbst zu leuchten, keines anderen bedarf.⁵¹ Beide Ansätze werden bei Yāmuna im *ahamartha*-Begriff im Sinne einer sich selbst gelichteten „Innerlichkeit“ zur Einheit gebracht, und so das Subjekt als Prinzip der Innerlichkeit als *ahamarthaḥ* verstanden: „Wenn der Ātmā nicht der Ich-Gegenstand wäre, gäbe es keine Innerlichkeit (*pratyaktvam*) des Ātmā. Denn durch die Ich-Erfahrung unterscheidet sich der innere vom äußeren ‘Gegenstand’“, wie es im ersten der von Rāmānuja zitierten Verse heißt.

Auch wenn Rāmānuja durch die Aufnahme dieser Verse in seine Argumentation gegen den Advaita und durch die Einarbeitung fast aller für den Subjektbegriff Yāmuna muni's wichtigen Aussagen aus der Ātma-siddhiḥ den Anschein erweckt, diesen Subjektbegriff Yāmuna's zu übernehmen, fällt doch auf, dass er dieses Theorem vom *ahamarthaḥ* fast ausschließlich im Sinne des vedāntischen Begriffs des „Selbstleuchtens“ (*svayamprakāśaḥ*, *svayamjyotiḥ*) interpretiert und weiter entfaltet und so in

⁵⁰ ŚrīBh II, p. 19,13-16: *ahamarthasya pratyagātmano 'pi hy ātmā paramātmety antar-yāmi brāhmaṇādiṣūktam. ataḥ pratyagarthasya paramātmā paryavasānād ahaṁśabdo 'pi paramātmā paryavasāyīti pratyagātmaśarīratvena paramātmānusandhānārtho 'yam ahaṁgrahopadeśaḥ.*

⁵¹ Vgl. ĀS, p. 106,1: *na cāsau anyādhīnāvabhāsaḥ.*

einer leicht verschobenen Perspektive erörtert; dies bereits in der Einbindung der Verse in den eigenen Kontext unter Verwendung von Worten Yāmunas: „[In dieser Weise] ist nämlich der ‘Wir’-Gegenstand (*asmad-arthaḥ*) zufolge des Ich-Bewusstseins (*ahampratyayaḥ*) seiend-gewiss: Der ‘Ihr’-Gegenstand (*yuṣmadarthaḥ*) ist Objekt des Bewusstseins ‘Ihr’.⁵² Und [damit] ist die Rede, dass der Erkenner, der [in der Gewissheit:] ‘Ich erkenne’ erwiesen ist, der ‘Ihr’-Gegenstand sei, [ebenso] widersprüchlich wie [die Aussage]: ‘Meine Mutter war [immer] unfruchtbar’. Auch ist dieser Erkenner, der der Ich-Gegenstand ist, in seinem Leuchten nicht von anderem abhängig, weil er selbstleuchtend ist (*svayamprakāśatvāt*).“⁵³ Bis hierher gibt Rāmānuja ungefähr Yāmunamunis Text aus der Ātmasiddhiḥ wieder,⁵⁴ fährt aber dann mit merklich anderer Betonung als Yāmuna, der davon spricht, dass Leuchten eines Substrates bedarf, fort: „Denn das Wesen der Geistigkeit (*caitanyaśvabhāvatā*) ist Selbstleuchten (*svayamprakāśatā*). Wessen Eigenwirklichkeit Leuchten ist, der ist in seinem Leuchten nicht von anderem abhängig wie eine Flamme. Denn eine Flamme usw. ist, da sie kraft [ihres] eigenen Lichtes scheint, weder Nicht-Leuchten (*aprakāśatvam*) noch in [ihrem] Leuchten von anderem abhängig. Was dann? Eine Flamme, deren Eigenwirklichkeit Leuchten ist, leuchtet eben selbst [und] macht durch ihr Licht auch andere [Dinge] leuchten.“⁵⁵

Der Text ist trotz seines beiläufig erläuternden Charakters für Rāmānujas Rezeption von Yāmunamunis Lehre vom *ahamarthaḥ* bezeichnend. Er schiebt ihn und seine Erklärung in den Zusammenhang, den der Gedankengang bei Yāmuna hat, offenbar bewusst ein. Denn dieser setzt in der Wiedergabe Rāmānujas erst wieder mit ŚrīBh I (a), p. 154,7 ein. Was will aber dann Rāmānuja mit diesem Text erläutern? Denn zu demonstrieren, dass das Leuchten sowohl die Lichtsubstanz als auch deren Eigenschaft sein kann, wie er in seiner Erklärung ausführt, kann nicht der Grund,

⁵² Die Unterscheidung eines *asmadpratyayaḥ* und eines *yuṣmadpratyayaḥ* geht ursprünglich wohl auf diese Unterscheidung zu Beginn von Śaṅkaras Brahmasūtrabhāṣyam zurück.

⁵³ Siehe Anm. 55.

⁵⁴ Vgl. ĀS, pp. 105,5-106,2, wenn auch ohne die Formel *aham janāmīti siddhyan arthaḥ*.

⁵⁵ ŚrīBh I (a), pp. 148,8-150,2: *ahampratyayasiddho hy asmadarthaḥ, yuṣmadpratyaya-viṣayo yuṣmadarthaḥ. tatra, aham janāmīti siddho jñātā yuṣmadartha iti vacanam, janānī me vandhyetivat vyāhatārthaṁ ca. na cāsau jñātā ahamarthaḥ 'nyādhīnaprakāśaḥ; svayamprakāśatvāt. caitanyaśvabhāvatā hi svayamprakāśatā. yaḥ prakāśatvabhāvaḥ so 'nanyādhīnaprakāśaḥ dīpavat. na hi dīpādeḥ svaprabhābalanirbhāṣitatvenāprakāśatvam anyādhīnaprakāśatvaṁ ca. kiṁ tarhi. dīpaḥ prakāśasvabhāvaḥ svayam eva prakāśate; anyān api prakāśayati svaprabhayaḥ.*

sondern nur die Folge des gemeinten Sachverhaltes sein. Der entscheidende Gedanke des erklärenden Beispiels ist, dass die eine Lichtsubstanz sowohl in Form des Lichtes als auch dessen Substrats, der Flamme, existiert, wodurch offenbar erklärt werden soll, dass dasselbe Prinzip, dessen Eigenwirklichkeit das Leuchten ist, nämlich der Ātmā, sowohl von anderem unabhängiges Selbstleuchten (*svayam prakāśate*) als auch ein ebensolches Zur-Erscheinung-Bringen von anderen (*anyān prakāśayati*) ist, das als Erkennen dessen Eigenschaft ist. Mit anderen Worten: Der Ātmā ist für sein Selbstleuchten wie auch für das sich Verhalten zu anderen in Akten des Erkennens letztes eigenständiges Subjekt. Dies negiert nicht die „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Ātmā, von der Yāmunamuni spricht, verschiebt jedoch die Perspektive der Reflexion:

Das Selbstleuchten (*svayamprakāśaḥ*) wird nun nicht mehr in erster Linie als Für-sich-selbst-zur-Erscheinung-Kommen (*ātmane prakāśamānavatvam*) sondern zuerst und vor allem als „Von-anderem-unabhängig-Leuchten“ (*nānyādhīnaprakāśaḥ*) verstanden; und so ist der Ātmā für Rāmānuja, ohne dass er Yāmunamunis Lehre von der „Innerlichkeit“ des Ātmā aufgeben würde, gerade das spontane Prinzip der Subjektivität, das seinem Wesen nach für anderes relational *offen* ist. Denn soll der Ātmā als „Selbstleuchten“ von anderem unabhängig sein, kann dieses „Leuchten“, das Zur-Erscheinung-Bringen seiner selbst und des anderen, nur aus der eigenen Spontaneität kommen. Denn wie ist es zu verstehen, dass dasselbe Prinzip des Selbstleuchtens sowohl Substrat als auch Eigenschaft dieses Substrates sein kann, wie Rāmānuja mit seinem Beispiel von der Flamme und ihrem Scheinen, die als solche eine Einheit bilden, darlegen will? Schon Yāmunamuni hatte angenommen, dass das Erkennen (*jñānam*) nur dank seiner Verbindung mit dem selbstleuchtenden Ātmā „leuchtet“, d.h. erkennen lässt,⁵⁶ und Rāmānuja übernimmt diesen Gedanken.⁵⁷ Damit wird tatsächlich ein und dasselbe Prinzip des Selbstleuchtens zum Eigenwesen des Ātmā und gleichzeitig dessen Eigenschaft, durch die er, der selbst nur atomklein (*anu*) ist, das andere, den Gegenstand, in wesenhafter „Selbstgelichtetheit“ für sich „leuchten“ macht, wenn er es durch das Medium des Erkennens zur Erscheinung bringt.

Dass diese Interpretation des Textes der Intention Rāmānujas entspricht, beweist eine eher beiläufige Bemerkung Rāmānujas, mit der er sich auf

⁵⁶ ĀS, p. 111,9f.

⁵⁷ ŚrīBh I (a), p. 156,6: *jñānasyāpi prakāśatā tatsaṃbandhāyattā*.

diesen Text bezieht: „Die jeweils spezifische Erkenntnis (*tattadasādhāraṇyam*), die unmittelbar als für den Gebrauch des Gegenstands geeignet erlangt wird, hängt von der Verbindung mit dem jeweiligen Gegenstand ab. [Diese] Verbindung (*saṁbandhaḥ*) ist ein *saṁyogaḥ* (*saṁyogalakṣaṇaḥ*). Denn die Erkenntnis ist auch eine Substanz. [In diesem Sinne] wurde [von uns] gesagt, dass es nicht widersprüchlich ist, [wenn] das Erkennen, das eine Eigenschaft des Ātmā ist, so wie die Substanz des Lichtes (*prabhā*), das eine Eigenschaft der Lampe ist, auch eine Substanz ist. (...)“⁵⁸ Hier wird deutlich, dass sich das Beispiel der Flamme und ihres Lichtes auf den Ātmā und sein Erkennen bezieht, und dass das Erkennen, das den Gegenstand vermittelt, zwar eine Substanz sein muss, weil ihm seinerseits eine Eigenschaft, nämlich der *saṁyogaḥ*, zukommt. Aber als Substanz dennoch nur ein Erkennen, das dem Ātmā, seinem Substrat, zukommt, und mit ihm wie Flamme und Licht eine Einheit bildet.

Die in dieser Weise im Selbstleuchten (*svayamprakāśaḥ*) und damit in der selbstgelichteten „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Ātmā fassbare Relationalität des Subjektes entfaltet Rāmānuja in philosophisch-rationaler Reflexion, indem er dem Verhältnis von Ātmā und Erkennen (*jñānam*) weiter nachfragt: „Auch ist das Erkennen-Sein (*jñātrtvam*) nicht veränderlichen Wesens. Denn Erkennen-Sein [besteht darin], Substrat der Eigenschaft Erkennen zu sein. Das Erkennen des ewigen [Erkenners] ist zufolge dessen, dass es zu [dessen] Eigenwirklichkeit gehört, ewig. (...) Die Auffassung, dass dieser, dessen Eigenwesen eben Erkennen ist, auch Substrat (*āśrayam*) des Erkennens ist, so wie Edelsteine usw. Substrat [ihres] Leuchtens sind, ist kein Widerspruch. So wurde [von uns] gesagt.“⁵⁹ Wir werden [weitere] darlegen, dass das Erkennen an sich unbegrenzt ist, [dass] das Erkennen [aber] der Verengung und der Ausweitung fähig ist. Daher ist es im Zustand des *kṣetrajñāḥ*⁶⁰ in seinem Wesen durch das Karma in einer dem jeweiligen Karma angemessenen Abgestuftheit verengt. Dieses ist durch die Sinnesorgane bedingt. Mit Rücksicht auf das Hervorgehen der Erkenntnis durch die Sinnesorgane ergibt sich die Rede vom Eintreten bzw. Aufhören [der Erkenntnis]. Im Falle [dieses] Hervorgehens der Erkenntnis

⁵⁸ ŚrīBh II, p. 303,10-12: *tattadarthavyavahārayogyatāpādanarūpatayā sāksāt pratiyāmānasya jñānasya tattadarthasaṁbandhāyattaṁ tattadasādhāraṇyam. saṁbandhaś ca saṁyogalakṣaṇaḥ. jñānam api hi dravyam eva. prabhādravyasya pradīpagaṇabhūtas-yeva jñānasyāpy ātmagaṇabhūtasya dravyatvam aviruddham ity uktam.*

⁵⁹ S. Anm. 66.

⁶⁰ D.h. im Zustand des im Saṁsāra befangenen Ātmā.

kommt es zum Urheber-Sein [des Erkenners]. Dieses [Urheber-Sein] gehört aber nicht zu dessen Eigenwirklichkeit, sondern ist durch das Karma bedingt. [Und] so ist der Ātmā selbst ohne Veränderung (*avikriyasvarūpah*). Nur das Erkennen-Sein, das in Form solcher Unveränderlichkeit gegeben ist, kommt dem Ātmā zu, dessen Wesen Erkennen ist, [und] so ist der Ahaṁkāra, dessen Wesen ungeistig ist, niemals Erkennen.⁶¹

Auch wenn dieser Text primär ein Element der Polemik ist, das zeigt, dass der Ātmā trotz seines Erkennen-Seins (*jñātṛtvam*) keiner Veränderung unterworfen ist, gibt er doch als Voraussetzung der Argumentation wichtige Aufschlüsse über Rāmānujas Philosophie des Subjektes. Schon der Zweck des Textes ist aufschlussreich. Denn warum sollte der Erkennen nicht einer Veränderung unterworfen sein? Hier scheint Rāmānuja mit dem Advaitin wenigstens teilweise übereinzustimmen. Auch für ihn darf der Erkennen durch keine Erkenntnis modifiziert werden. Dies schon deshalb, weil ein in seinem „Leuchten“ von dem den Gegenstand erfassenden Erkenntnisakt abhängiges Subjekt-Sein – was gegeben wäre, wenn der Ātmā als solcher Bewirker (*kartā*) des Erkenntnisaktes wäre – nicht mehr eigenständiges (*svatantraḥ*), außer von seinem Wesen von nichts abhängiges „Selbstleuchten“ wäre und so nicht apperzipierendes Bewusstsein der verschiedenen Erkenntnisakte sein könnte. Der Ātmā wäre dann in seinem Wesen (*svarūpam*) immer nur Bewirker von psychischen Akten, nicht deren Bewusstsein.⁶² Dennoch hält Rāmānuja am Subjekt-von-Erkennen-Sein für den Ātmā fest. Wie ist dies zu denken? Zunächst verweist Rāmānuja darauf, dass der Ātmā als Erkennen seinem Wesen nach unveränderlich ewig ist, er wird nicht zum Subjekt, weil er etwas bestimmtes erkennt. Vielmehr ist er anfanglos in seiner „Innerlichkeit“ selbstleuchtend, unabhängig von irgendetwas. Es ist dies die Art und Weise seines Seins. Dass der Ātmā etwas Bestimmtes erkennt, ergibt sich durch das Erkennen

⁶¹ ŚrīBh I (a), pp. 159,3-160,7: *na ca jñātṛtvam vikriyātmakam. jñātṛtvam hi jñāna-guṇāśrayatvam. jñānam cāsyā nityasya svābhāvikadharmatvena nityam. (...) asya jñānasvarūpasyaiva, maṇiprabhṛtīnām prabhāśrayatvam iva, jñānāśrayatvam apy aviruddham ity uktam. svayamaparicchinnam eva jñānam saṁkocavikāśārham ity upapādayiṣyāmaḥ. ataḥ kṣetrajñāvasthāyām karmaṇā saṁkucitasvarūpam tattatkarmānugūṇataramabhāvena vartate. taccendriyadvāreṇa vyavasthitam. tam imam indriyadvārā jñānaprasaram apekṣya udayāstamayavyapadeśaḥ pravartate. jñānaprasare tu kartṛtvam asty eva. tac ca na svābhāvikam; api tu karmakṛtam ity avikriyasvarūpa evātmā. evaṁrūpā (a: corr. ā) vikriyātmakam jñātṛtvam jñānasvarūpasyātmāna eveti (...).*

⁶² Dieser Einwand begegnet bereits bei Yāmunamuni (ĀS, p. 90,4ff.), und Rāmānuja referiert ihn unmittelbar vor unserem Text (ŚrīBh I [a] 159,1-4).

(*jñānam*), das als solches eine zur konkreten Wirklichkeit (*svābhāvikam*) des Ātmā gehörende Beschaffenheit des Ātmā, nicht sein Wesen (*svārūpam*) ist. Als solche ist es eine eigenständige Wirklichkeit (*dravyam*),⁶³ die dank ihrer Verbindung mit dem Ātmā auch ihrerseits „leuchtet“, d.h. dank ihres eigenen im Selbstleuchten des Ātmā Zur-Erscheinung-Kommens auch ihren Gegenstand dem Ātmā zur Erscheinung bringt.

Diese differenzierte Einheit von Erkennen (*jñātā*) und Erkennen begegnet im Denken Rāmānujas auch in ihrer konkreten psychischen Wirklichkeit. Denn der Ātmā als Subjekt und Substrat des Erkennens ist zufolge der Aussagen der Śruti atomklein (*aṇu*).⁶⁴ Wie ist es aber dann möglich, dass Schmerz- oder Lustempfindungen über den ganzen Körper verteilt empfunden werden? „Der Ātmā erfüllt mit seiner Eigenschaft, dem Erkennen, den ganzen Körper wie ein Licht. Wie beobachtet wird, dass das Licht von Edelsteinen oder der Sonne usw., die sich an einem bestimmten Ort befinden, nicht nur [diesen] Teil[-Ort] erfüllt, erfüllt das Erkennen des im Herzen befindlichen Ātmā den ganzen Körper. Denn so ist es möglich, dass das Erkennen des Erkenners, das dem Licht gleicht, [auch] anderswo als in seinem Substrat gegeben ist. So wurde es anlässlich des ersten Sūtram dargelegt.“⁶⁵

Der Hinweis auf die Erörterung des Verhältnisses von Erkennen (*jñātā*) und Erkennen (*jñānam*) anhand des Beispiels von Flamme und Licht erweist diesen Text als eine Anwendung und Konkretisierung des dort Gesagten⁶⁶ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Atomkleinheit des

⁶³ Vgl. pp. 38f. und 42.

⁶⁴ *ato 'nur evātmā* (BrSū 2,3,20ff.). Vgl. ŚrīBh II, p. 362,16ff.

⁶⁵ ŚrīBh II, p. 364,3-6: *ātmā svaguṇena jñānena sakaladehaṃ vyāvyaṣṭhitāḥ, ālokaṇat yathā maṇḍiyumaṇiprabhṛtīnāṃ ekadeśavartināṃ āloko 'nekadeśavyāpī drśyate, tadvat hṛdayasthāyātmane jñānaṃ sakaladehaṃ vyāpya vartate. jñātuḥ prabhāsthānīyasya jñānasya svāśrayād anyatra vṛttir maṇiprabhāvad upapadyate iti prathamāsūtre sthāpitam.*

⁶⁶ ŚrīBh I (a), pp. 150,4-153,3: „Auch wenn das Scheinen (*prabhā*) [der Flamme] eine Eigenschaft der leuchtenden Substanz ist, [so] ist es dennoch die Substanz des Feuers [und] nicht eine Eigenschaft wie das Weiß-Sein usw., weil es auch anderswo als in seinem Substrat gegeben ist, und weil es aufgrund dessen, dass es Farbe besitzt, vom Weiß-Sein usw. unterschieden ist. Und weil ihm Scheinen zukommt (*prakāśavattvam*), ist es eben Feuer-Substanz, nichts anderes. Dass [ihm] Leuchten zukommt, ergibt sich aber, weil es sein Eigenwesen und anderes zur Erscheinung bringt. Die Rede, dass es eine Eigenschaft ist, ist dadurch bedingt, dass es beständig mit seinem Substrat gegeben ist und [dessen] 'Rest' ist. Auch werden nicht Teile des Substrates, die verstreut [von diesem] ausgehen, 'Leuchten' genannt, weil folgen würde, dass Edelsteine [oder auch]

Ātmā, die Rāmānuja in der Tradition vorgefunden hat. Der Sache nach sagt dieser Text letztlich, dass der Ātmā nicht nur Subjekt der Selbstgelichtetheit ist,⁶⁷ sondern auch des Erkennens in der Perspektive der „Äußerlichkeit“ (*pratyaktvam*) als Erkennen eines Objektes; ist doch der Ātmā für Rāmānuja der eigentliche Grund des Leuchtens (*prakāśaḥ*) der Erkenntnis, in welchem der Gegenstand der Erkenntnis für den Ātmā leuchtet, sodass der Ātmā im eigentlichen Sinne auch Subjekt der Gegenstandserkenntnis ist, auch wenn er durch die Einfügung einer Substanz „Erkennen“⁶⁸ zunächst verfremdet erscheint. Der Ātmā wird so für Rāmānuja in einer direkteren Weise als noch für Yāmunamuni zum subjekthaften Erkennen, insofern seine „Innerlichkeit“ im Hinblick auf eine für alles offene Relationalität des Subjektes aufgebrochen ist, auch wenn diese „Innerlichkeit“ gewahrt bleibt. Dies wird möglich, weil die „Innerlichkeit“ des Ātmā, sein Unabhängig-von-anderen-Gelichtetsein, durch die Verbindung mit ihm

die Sonne usw. schwinden müssten. Auch im Falle [der Flamme] einer Lampe würde es zu keiner Zeit die Erkenntnis eines Ganzen (*avayavī*) geben. Man kann nämlich nicht sagen, dass die [Flammen der] Lampen, deren Teilchen sich zerstreuer Natur sind, [erst], in einem Phänomen von vier Fingern Größe konkret geworden, nachdem sie aufwärtsgestrebt waren, danach, gleichzeitig seitwärts, aufwärts und abwärts in ein und derselben Form, verteilt zur Erscheinung kommen. Daher erkennt man aufgrund des sukzessiven Eintretens der Ursachen des Aufleuchtens und aufgrund ihres Verschwindens, wenn diese schwinden, dass die [Flammen der] Lampen, die eben [selbst] mit ihrem Leuchten in jedem Augenblick [neu] entstanden, [wieder] vergehen. Dass dem Leuchten in der Nähe seines Substrates ein mehr an Stärke und Wärme zukommt, lässt sich durch die Wahrnehmung feststellen, wie die Hitze im Falle des Feuers usw., so hat der Ātmā, der geistiger Natur ist, das Geist-Sein zur Eigenschaft. Denn geistiger Natur zu sein ist Selbstleuchten.“ (*yady api prabhā prabhāvaddravyaguṇabhūtā, tathāpi tejodravyam eva, na śauklyādivadguṇaḥ; svāśrayād anyatrāpi vartamānatvāt rūpavattvāc ca śauklyādivaidharmyāt, prakāśavattvāc ca tejodravyam eva; nārthāntaram. prakāśavattvaṇ ca svasvarūpasyānyeṣāṇ ca prakāśakatvāt. asyāstu guṇatvavyavahāro nityatad-āśrayatvataccheṣatvanibandhanaḥ. na ca āśrayāvayavā eva viśīrṇāḥ pracarantaḥ prabhety ucyaṇte; maṇidyumaṇiprabhṛtīnāṃ vināśaprasaṅgāt. dīpe 'py avayavipratītiḥ kadā 'pi na syāt. na hi viśaraṇasvabhāvā eva dīpāḥ caturāṅgulaṃ mātraṃ nīyamena piṇḍībhūtā ūrdhvam udgaya tataḥ paścāt yugapad eva tiryag ūrdhvam adhaścaikarūpāḥ viśīrṇāḥ pracarantīti śakyam vaktum. ataḥ svaprabhākā eva dīpāḥ pratikṣaṇam utpannā vīnaśyanti, puṣkalakāraṇakramopanipātāt tadvināśe vināśāc cāvagamyaṇte. prabhāyāḥ svāśrayasamīpe prakāśādhiḥ kām auṣṇyādhiḥ kām ityādi upalabdhyavasthāpyam, agnyādivināśāc auṣṇyādivat – evam ātmā cidrūpa eva caitanyaguṇaka iti. cidrūpatā hi svayam-prakāśatā.*)

⁶⁷ „Selbstgelichtetheit“ zunächst im Sinne Yāmnamunis als *ātmane prakāśamānatā*.

⁶⁸ Vgl. unten, p. 45, Anm. 77.

auch auf das Erkennen übergeht, das so als eigenständige Substanz zu einem *prakāraḥ* des Ātmā wird.

Die Lehre, dass das Denken, obwohl es eine „Eigenschaft“ des Ātmā ist, dennoch eine Substanz ist, ist Rāmānuja ansatzweise schon in der Tradition, die von Nāthamuni über Yāmunamuni⁶⁹ zu ihm führt, vorgelegen und wurde von ihm übernommen, wobei deren Reflexion am Beispiel von Flamme und Licht wohl auf ihn selbst zurückgeht. Er erwähnt diese Lehre meines Wissens aber ausdrücklich nur an der oben erwähnten Stelle⁷⁰ und dies eher beiläufig, sodass man annehmen möchte, dass sie als eigenes Theorem und als solches für ihn nicht wirklich wichtig war, sondern im Grunde vor allem das Erkennen als Eigenschaft und *prakāraḥ* des Ātmā der wichtige Aspekt dieser Lehre war: „Die jeweils spezifische Erkenntnis (*tattadasādhāraṇyam*), die unmittelbar als für den Gebrauch des Gegenstandes geeignet erlangt wird, hängt von der Verbindung mit dem jeweiligen Gegenstand ab. [Diese] Verbindung (*saṃbandhaḥ*) ist ein *saṃyogaḥ* (*saṃyogalakṣaṇaḥ*). Denn die Erkenntnis ist auch eine Substanz. [In diesem Sinne] wurde [von uns] gesagt, dass es nicht widersprüchlich ist, [wenn] das Erkennen, das eine Eigenschaft des Ātmā ist, so wie die Substanz des Lichtes (*prabhā*), das eine Eigenschaft der Lampe ist, auch eine Substanz ist. (...)“⁷¹ Hier verweist Rāmānuja auf die oben zitierte Stelle aus seinem Kommentar zu BrSū 1,1,1,⁷² die so der einzige, für seine Lehre entscheidende Text bleibt, auf die auch Venkaṭanātha in diesem Zusammenhang verweist.

Den *prakāra*-haften Charakter dieser Substanz thematisiert Rāmānuja in Anlehnung an Aussagen Yāmunamunis⁷³ in einer kurzen Bemerkung seiner Polemik gegen den Advaita: „Leuchtet [etwa] das Erkennen für sich selbst? Auch dieses scheint [in der Form] ‘Ich erkenne’ für einen anderen, den Erkennen, den Ich-Gegenstand, so wie die [Erfahrung:] ‘Ich bin glücklich’. (...) Daher ist das Geist-Sein in dieser Weise als Für-sich-Leuchten (*svasmai*) im [subjektlosen] Bewusstsein nicht gegeben. Deshalb ist der

⁶⁹ Vgl. oben, Anm. 42, die dies für Nāthamuni vermuten lässt.

⁷⁰ Siehe oben, p. 39; Text siehe Anm. 71.

⁷¹ ŚrīBh II, p. 303,10-12: *tattadarthavyavahārayogyatāpādanarūpatayā sāksāt pratīyamānasya jñānasya tattadarthasaṃbandhāyattam tattadasādhāraṇyam. saṃbandhaś ca saṃyogalakṣaṇaḥ. jñānam api hi dravyam eva. prabhādravyasya pradīpaḥ saṃyogabhūtas-yeva jñānasyāpi ātmaḥ saṃyogabhūtasya dravyatvam aviruddham ity uktam. (...).*

⁷² Siehe oben, Anm. 66.

⁷³ ĀS, p. 111,6ff.

geistige Ich-Gegenstand, der dank seines Seins hinsichtlich seiner selbst seiend gewiss ist, eben der Ātmā. Und abhängig von der Verbindung mit ihm kommt auch dem Erkennen 'Leuchten' (*prakāśatā*) zu. Dadurch bedingt ist die 'Gelichtetheit' (*prakaṣatvam*) des Erkennens so wie die der Lust etc. [nur] hinsichtlich des eigenen geistigen Substrates gegeben, hinsichtlich eines anderen aber nicht. Daher ist der Ātmā nicht bloßes [subjektloses] Erkennen, sondern der Erkenner (*jñātā*), der 'Ich-Gegenstand'.⁷⁴

Hier unterscheidet Rāmānuja unmissverständlich das Erkennen (*jñānam*) vom Subjekt des Erkennens, indem er ihm mit Yāmunamuni im Gegensatz zum Subjekt des Erkennens, das „für sich leuchtet“, das „Für-einen-anderen-Leuchten“ (*parasmai prakāśate*) zuschreibt, dieses jedoch wieder in seine Abhängigkeit vom Subjekt rückbindet, wodurch deutlich wird, warum das Erkennen nur für sein Substrat zur Erscheinung kommt, nicht aber für ein anderes Subjekt. Diese Rückbindung in die Abhängigkeit vom Subjekt weist Rāmānuja durch seinen Verweis auf das Beispiel von Licht und Flamme, wenn auch nur anhand der analogen Situation, als *prakāraḥ* des Subjektes aus, wenn er vom Licht sagt: „Die Rede vom [Leuchten] als Eigenschaft (*guṇaḥ*) [der Lampe] ist dadurch bedingt, dass [das Leuchten] diese immer zum Substrat hat und immer deren 'Rest' (*śeṣaḥ*) ist.“⁷⁵ Beide Bestimmungen, die hier als Grund für die Rede vom Licht als Eigenschaft der Lampe erwähnt sind, sind nämlich Charakteristika einer Substanz als *prakāraḥ* ihres *prakārī*.

Wenn es daher berechtigt ist, Rāmānujas Aussage, dass das Erkennen für das Subjekt des Erkennens und nicht für sich selbst leuchtet, in diesem Sinne zu deuten, dann muss die Relation der Substanz des Erkennens⁷⁶ zu ihrem Substrat, dem Erkenner, analog der Relation von Körper und Körperhabendem Ātmā (*śarīraśarīribhāvaḥ*) gedeutet werden, insofern entsprechend der oben zitierten Stelle auch das Erkennen „Rest“ (*śeṣaḥ*) des Ātmā ist. Damit wird das Erkennen, auch wenn es eine eigene Substanz ist, in die

⁷⁴ ŚrīBh I (a), p. 156,4-7: *jñānam vā kiṃ svasmai prakāśate? tad api hy anyasyaivāhamarthasya jñātur avabhāśate, ahaṃ sukhīvat, jānāmy aham iti. ataḥ svasmaiprakāśamānavarūpam ajaḍatvaṃ saṃvidi asiddham. tasmāt svātmānam prati svasattayaiva sidhyan ajaḍo 'hamartha evātmā. jñānasyāpi prakāśatā tatsambandhāyattā. tatkr̥tam eva hi jñānasya sukhāder iva svāśrayaṃ prati prakaṣatvam, itaraṃ prati aprakaṣatvaṃ ca. ato na jñāptimātram ātmā, api tu jñātaivāhamarthaḥ.*

⁷⁵ ŚrīBh I (a), p. 150,6f.: *asyās tu guṇatvavyavahāro nityatadaśrayatvataccheṣatvanibandhanaḥ.*

⁷⁶ Vgl. ŚrīBh II, p. 303,11: *jñānam api hi dravyam eva.*

konkrete Wirklichkeit des „Ich“-Gegenstandes einbezogen und mit dem erkennenden Subjekt zu einer Einheit verbunden,⁷⁷ indem es nur abhängig von diesem leuchtet.⁷⁸ Hier wiederholt sich auf der individuellen Ebene des Ātmā dasselbe Denkmodell des *prakāraprakārībhāvaḥ*, das auch das Verhältnis von Paramātmā und Ātmā bestimmt hat. So wie der Paramātmā und das geistige und ungeistige Seiende als sein *prakāraḥ* die eine Wirklichkeit des Brahma bilden, bildet auch hier der Ātmā und das Erkennen als dessen *prakāraḥ* die eine Eigenwirklichkeit (*svabhāvaḥ*) des Subjektes, die in „Ich-Gegenstand“ (*ahamarthaḥ*) und substanzhaftes Erkennen differenziert ist.

In dieser Weise ist es dem Subjekt des gegenständlichen Erkennens, das heißt im Zustand des Saṃsāra, möglich, anderes zu erkennen und dennoch als „apperzipierendes Bewusstsein“ nicht durch den Inhalt des einzelnen Erkenntnisaktes verändert zu werden. Das Subjekt bleibt in seinem Eigenwesen (*svarūpam*) unveränderlich Bewusstsein, das in seiner von anderem völlig unabhängigen Relationalität sich selbst und anderes erleuchtet: „Denn Erkennen-Sein [besteht darin], Substrat der Eigenschaft Erkennen zu sein. Das Erkennen des ewigen [Erkenners] ist zufolge dessen, dass es zu [dessen] Eigenwirklichkeit gehört, ewig. (...) [Und] so ist der Ātmā selbst ohne Veränderung (*avikriyasvarūpaḥ*).“⁷⁹ Als keiner Modifikation Unterworfenener ist er jedoch im eigentlichen Sinne seinem Wesen nach *bleibend* Subjekt des Erkennens. Ist er aber auch Subjekt seines Wollens und seines Tuns?

„Es wurde gesagt, dass dieser Ātmā der Erkennen ist (*jñātā*) und dass er atomklein (*aṇuparimāṇaḥ*) ist. Jetzt wird untersucht, ob [er] tätiges Subjekt ist (*kartā*), oder ob er selbst nicht tätiges Subjekt ist und [lediglich] das Tätigsein (*kartṛtvam*) der ungeistigen Eigenschaften [der Urmaterie] auf den Ātmā übertragen wird. Was ist richtig? Der Ātmā ist nicht das tätige Subjekt.⁸⁰ (...) Wenn man zu dieser Auffassung kommt, sagen wir: ‘Er ist tätiges Subjekt (*kartā*), weil die geoffenbarte Lehre (*śāstram*) einen Sinn

⁷⁷ Vgl. ŚrīBh I (a), p. 160,2: *jñānaguṇāśrayatvaṃ ca svābhāvikaṃ*.

⁷⁸ Vgl. ŚrīBh I (a), p. 156,6: *jñānasyāpi prakāśatā tatsaṃbandhāyattā*.

⁷⁹ ŚrīBh I (a), pp. 159,3-160,7: *jñātṛtvam hi jñānaguṇāśrayatvam. jñānam cāsyā nityasyā svābhāvikadharmatvena nityam. (...) evaṃrūpāvikriyātmakam* (corr. für *vikriyātmakam*) *jñātṛtvam jñānasvarūpasyātmāna eveti*.

⁸⁰ ŚrīBh II, p. 371,2f.: *ayam ātmā jñātā, sa cāṇuparimāṇa ity uktam. idānūṃ kiṃ sa eva kartā, uta svayam akartaiva san acetanānām guṇānām kartṛtvam ātmany adhyasyatīti cintyate. kim atra yuktam. akartaivātmēti*.

hat.⁸¹ Der Ātmā ist [selbst] das tätige Subjekt [und] nicht die ungeistigen Eigenschaften [der Urmaterie]. Warum? Weil die [geoffenbarte] Lehre einen Sinn hat. Denn die Lehren ‘Wer den Himmel begehrt, möge opfern’, ‘Wer nach Emanzipation strebt, soll das Brahma [in der Meditation] verehren’ usw. weisen den, der den Himmel [oder] die Emanzipation genießen [will], hinsichtlich des Tätigseins an. Denn im Falle, dass ein Ungeistiges der Tuende ist, wird nicht ein geistiges Wesen angewiesen.⁸² Und [die geoffenbarte Lehre heißt] *śāstram*, weil sie Unterweisung (*śāsanam*) ist. Unterweisung [bedeutet] aber zu Tätigkeit veranlassen. Das Zur-Tätigkeit-Veranlassen der [geoffenbarten] Lehre [geschieht] dadurch, dass sie eine Erkenntnis hervorruft. Die ungeistige Urmaterie kann aber nicht zum Erkennen gebracht werden. Daher ist die Sinnhaftigkeit der [geoffenbarten] Lehren nur gegeben, wenn der Nutznießer, der ein Geistiges ist, das tätige Subjekt ist (*kartṛtve*). Das ist [mit den Worten]: ‘Die Frucht der Vorschrift [tritt] für den Ausführenden [ein]’⁸³ gesagt.“⁸⁴

Der Text ist die Zurückweisung der Auffassung, dass der Ātmā (*puruṣaḥ*) nur das apperzipierende Bewusstseinsprinzip (*bhoktā*) ist und der materielle, psychische Apparat das Prinzip jeder Tätigkeit (*kartā*).⁸⁵ Die seinen Inhalt bildende Argumentation verdient mit Blick auf Rāmānujas Subjektbegriff näher analysiert zu werden, da diese durch die Perspektive des Sinnhabens (*arthavattvam*) der vedischen Unterweisung (*śāstram*) etwas verfremdet erscheint: Zunächst verweist Rāmānuja beispielhaft auf zwei Weisungen des Veda, in denen deutlich ist, dass der zur vorgeschriebenen Tätigkeit Berechtigte (*adhikārī*), der Genießer (*bhoktā*) der durch die vorgeschriebene Tätigkeit angestrebten Frucht, und das die Tätigkeit ausführende Subjekt (*kartā*) ein und dasselbe sein müsse, sodass die Unterscheidung des Genießers (= apperzipierendes Subjekt) von dem Prinzip des Tätigseins nicht berechtigt ist. In einem zweiten Schritt zeigt Rāmānuja

⁸¹ BrSū 2,3,33: *kartā śāstrārthavattvāt*.

⁸² Die Übersetzung folgt dem Text von ŚrīBh (Poona) *cetano* für *anya*.

⁸³ MiSū 3,7,18.

⁸⁴ ŚrīBh II, p. 372,3-8: *evaṃ prāpte pracakṣmahe – kartā śāstrārthavattvāt – iti. ātmaiva kartā, na guṇāḥ. kasmāt. śāstrārthavattvāt. śāstrāṇi hi, „yajeta svargakāmaḥ“, „mumukṣur brahmopāsītā“ ity evamādīni svargamokṣādiphalaśya bhoktāram eva kartṛtve niyujyate. na hy acetanasya kartṛtve ’nyo (ŚrīBh [Poona]: cetano) niyujyate. śāsanāc ca śāstram, śāsanam ca pravartanam. śāstrasya ca pravartakatvam bodhajanādvāreṇa. acetanam ca pradhānam na bodhayitum śakyam. ataḥ śāstrāṇām arthavattvam bhoktuś cetanasyaiva kartṛtve bhavet. tad uktam, „śāstraphalam prayoktari“ iti.*

⁸⁵ Vgl. ŚrīBh II, p. 372,2: *ataḥ puruṣasya bhoktṛtvam eva prakṛter eva tu kartṛtvam.*

dann, warum dies so ist: Die vedische Weisung ist eine Belehrung (*śāsanam*), die zu einer bestimmten Tätigkeit antreibt und durch das Aufzeigen ihrer Frucht zum Handeln motiviert, indem sie eine entsprechende Erkenntnis hervorruft (*bodhajananadvāreṇa*). Sie kann deshalb nicht an den ungeistigen, materiehaften psychischen Apparat gerichtet sein. In der vedischen Weisung kann daher nur das erkennende, geistige Subjekt (*jñātā*) angesprochen sein, das durch deren Erkenntnis zum Handeln übergeht, wodurch die vedische Weisung erst ihren Sinn verwirklicht. Damit zeigt sich, dass die Relationalität des Ātmā, die ihm als erkennendem Subjekt eigen ist, auch der Möglichkeitsgrund seines Tätigseins sein muss, und es unmöglich ist, die Relationalität des Lebensvollzuges aus zwei Prinzipien zu erklären, deren Funktion sekundär zur Einheit gebracht werden müssten.

Dieser Text ist trotz seiner Kürze eine der entscheidendsten Aussagen Rāmānujas über den Ātmā als Subjekt. Er zeigt, dass der Ātmā als Subjekt jenes im Grunde wohl transzendental zu deutende Prinzip der Relationalität ist, das nicht im Sinne eines Erkenntnisprinzips (*jñātā*) und eines Prinzips des Handelns unterschieden werden kann, sondern jenes einheitliche Prinzip dynamischer Relationalität ist, aus der sowohl Erkennen als auch Handeln in gleicher Weise hervorgehen, weil beide in ihm aufeinander verwiesen sind. In diesem Sinne kann Rāmānuja dann seine Erörterung des Ātmā als handelndes Subjekt mit der Zurückweisung eines möglichen Einwands abschließen, die den Ātmā unzweideutig als spontanes Prinzip des Handelns thematisiert: „[Einwand:] Wenn angenommen wird, dass der Ātmā Prinzip des Handelns ist (*karṭṛve*), dann dürfte [dessen] Handeln niemals zur Ruhe kommen. – [Antwort:] Dazu sagt [der Sūtrenverfasser] *yathā ca takṣobhayathā*.⁸⁶ Wenn auch der Ātmā mit Sinnesfakultäten wie Reden usw. versehen ist, handelt er [nur] dann, wenn er will. Wenn er nicht will, handelt er aber nicht, [genauso] wie ein Zimmermann, auch wenn ihm [seine] Werkzeuge wie Axt usw. zur Hand sind, [nur] entsprechend seinem Wollen tätig ist beziehungsweise nicht tätig ist.“⁸⁷

⁸⁶ BrSū 2,3,39.

⁸⁷ ŚrīBh II, p. 373,21-24: *nanv ātmanah karṭṛve 'bhyupagamyamāne sarvadā karṭṛtvam noparam etat yatrāha – yathā ca takṣobhayathā. vāgādikaraṇasaṃpanno 'py ātmā yadecchati, tadā karoti; yadā tu necchati, tadā na karoti. yathā takṣā vāsyādikaraṇasaṃnidhāne 'pīcchānugunīyena karoti, na karoti ca.*

(c) Das Subjekt in der Fügung des Paramātmā

Seine Lehre, dass nur der Ātmā letztes, nicht mehr hinterfragbares Prinzip des Erkennens und Handelns sein kann, entfaltet Rāmānuja im Blick auf das gelebte, religiöse Leben weiter durch einen neuen Ansatz der Reflexion: „Ist nun dieses Subjekt[-des Handelns-]Sein (*karṭṛtvam*) des Ātmā [in der Welt] (*jīvaḥ*) selbstbestimmt oder [der Fügung des] Paramātmā unterworfen? Was ergibt sich? [Es ist] selbstbestimmt (*svātantryeṇa*). Denn wenn es der [Fügung des] Paramātmā unterworfen wäre, würde folgen, dass negative und positive [vedische] Weisungen sinnlos wären. Denn nur [jemand], der aus eigener Einsicht eine Handlung setzen oder nicht setzen kann, kann [sinnvoller Weise] angewiesen werden. Daher ist das Subjekt-Sein selbstbestimmt. Wenn man zu [dieser Auffassung] kommt, sagt [der Verfasser der Brahmasūtren]: *parāt tu tacchruteḥ*.⁸⁸ Das Wort ‘aber’ (*tu*) schließt diese Auffassung aus. ‘Dieses’ (*tat*), [nämlich] das Subjekt-Sein, kommt ihm nur vom Höchsten (*parāt*), [nämlich] dem Paramātmā, zu, der [dessen] Ursache ist. Warum? – Aufgrund der Offenbarung [des Veda]. (...)’.⁸⁹

Der Text scheint die Spontaneität des Subjektes wieder zurück zu nehmen, die Rāmānuja zunächst abgeleitet hat; und dies selbst angesichts der Konsequenz, dass die Weisungen der vedischen Offenbarung dann sinnlos zu werden drohen und der Ātmā nicht mehr letztverantwortliches Prinzip des Handelns wird. Rāmānuja weicht dieser Schwierigkeit nicht aus, sondern nimmt sie zum Anlass, seine Auffassung vom Subjekt-Sein des Ātmā in dieser neuen Perspektive zu differenzieren und existenziell zu konkretisieren: „Bei allen Handlungen (*kriyāsu*) bewirkt der Paramātmā als ‘innerer Lenker’ (*antaryāmī*) das Vor-sich-Gehen der Anstrengung (*prayatnam*) des Menschen (*puruṣeṇa kṛtam*), durch [seine] Zustimmung, [sie auszuführen], indem er die [vorgängige] Bereitschaft [zu handeln] (*udyogam*) berücksichtigt. Ohne die Zustimmung des Paramātmā ist dies nicht möglich. Das ist der Sinn [des Sūtram]. Woher [ergibt sich] dies? ‘Wegen der Vermeidung der Zwecklosigkeit positiver und negativer vedischer

⁸⁸ BrSū 2,3,40.

⁸⁹ ŚrīBh II, p. 375,3-7: *idaṃ jīvasya karṭṛtvam kiṃ vātantryeṇā? kiṃ prāptam. svātantryeṇeti. paramātmāyattatve hi vidhīṣedhaśāstrān arthakyaṃ prasajyeta. yo hi svabuddhyā pravṛttinivṛttyārambhaśaktaḥ, sa eva nīyojyo bhavati. ataḥ svātantryeṇāsya karṭṛtvam – iti prāpte ‘bhīdhyate parāt tu tacchruteḥ iti. tuśabdaḥ pakṣaṃ vyāvartayati. tat – karṭṛtvam asya jīvasya parāt – paramātmāna eva hetor bhavati. kutaḥ. śruteḥ (...).*

Weisung usw.’.⁹⁰ Durch das Wort ‘usw.’ (*ādiśabdena*) sind [göttliche] Unterstützung bzw. Missfallen usw. mit gemeint. Wie im Falle eines gemeinsamen Besitzes zweier [Partner] das Sich-zu-eigen-Machen [des Anteils des anderen] ohne die Zustimmung des anderen nicht möglich ist. Und demnach die [betreffende] Frucht, insofern die Zustimmung vom anderen gegeben wurde, diesem zukommt. Dass die Zustimmung [des Paramātmā] im Falle schlechten Tuns, auch wenn er fähig wäre, [es] zu verhindern, keine Grausamkeit [des Paramātmā] bedeutet, wurde [von uns] anlässlich der Besprechung des Sāṃkhya [bereits] dargelegt.⁹¹

In dieser Erklärung von BrSū 2,3,41 kommentiert Rāmānuja zunächst den Wortlaut des Sūtram und zeigt, in welchem Sinne dieser zu verstehen ist. Dem dient auch das Beispiel des zwei Eigentümern gemeinsamen Besitzes. Ursache des Handelns (*kartrtvam*) ist sowohl der Ātmā als auch der Paramātmā, und so bedarf das Handeln des Ātmā der Zustimmung (*anumitah*) des Paramātmā. Bemerkenswert ist Rāmānujas Versuch, das dadurch gegebene Theodicée-Problem zu lösen. Er unterscheidet bei einer Handlung des Subjektes zwei Elemente: Einerseits den *udyogaḥ*, der allein auf den Ātmā zurückgeht, und andererseits den *prayatnaḥ*, der diesem folgt und der Zustimmung des Paramātmā bedarf. Mit *udyogaḥ* meint Rāmānuja offenbar das Sich-anschicken-zu-tun, also offenbar das auf das Handeln ausgerichtete Wollen, welches das Handeln als körperliche Fähigkeit (*prayatnaḥ*) auslöst. Es ist dieses Tätigsein (*prayatnaḥ*, eigentlich „Anstrengung“, „Bemühung“), welches der Zustimmung des Paramātmā bedarf. Die Zustimmung selbst erfolgt unter Berücksichtigung des *udyogaḥ* des Ātmā als erkennendem Subjekt des Handelns. Es ist offenbar dieser *udyogaḥ*, den Rāmānuja im Unterschied zum Wortlaut des Sūtram einführt, der dem Dharma entsprechend ist oder nicht, und der daher die Hilfe (*anugrahaḥ*) oder das Missfallen (*nigrahaḥ*) des Paramātmā auslöst und so das entsprechende Karma bedingt. Die Zustimmung des Paramātmā begründet Rāmānuja durch seinen Hinweis auf den Paramātmā als „Inneren Lenker“ (*antar-*

⁹⁰ BrSū 2,3,41.

⁹¹ ŚrīBh II, p. 376,3-7: *sarvāsu kriyāsu puruṣeṇa kṛtaṃ prayatnam – udyogam apekṣyāntaryāmī paramātmā tad anumati dānena pravartayati; paramātmā anumatiṃ antareṇāṣya pravṛttir nopapadyate ity arthaḥ. kuta etat. vihitapraṭiśiddhāvaiyarthiyādibhyaḥ. ādiśabdenānugrahanīgrahādayo gṛhyante. yathā dvayoḥ sādharmaṇe dhane parasvatvāpādanam anyatārānumatiṃ antareṇa nopapadyate, athāpītarānumitiḥ svenaiva kṛteti tatphalaṃ tasyaiva bhavati. pāpakarmasu nivartanaśaktasyāpy anumantṛtvam na nirdayatvam āvahatīti sāṃkhyasamayānirūpaṇe patipāditaṃ.*

yāmī) des Ātmā, wenn auch nur andeutungsweise, durch die ontologische Beziehung des *śarīraśarīribhāvaḥ* zwischen Ātmā und Paramātmā, die Rāmānuja als das Verhältnis von Tragendem, Lenkendem und „Rest“-Habendem zu dem zu Tragenden, zu Lenkenden und „Rest“-Seienden bestimmt.⁹² Indem Rāmānuja die Zustimmung zum Handeln (*prayatnaḥ*) des Ātmā auf dessen Intention zu handeln (*udyogaḥ*) zurückführt, hängt dessen die Tat wirkendes Wollen (*udyogaḥ*) nicht vom Paramātmā ab, der so lediglich das Handeln ermöglicht, das letztlich nur die Vergeltung für die mit den Weisungen des Veda übereinstimmende oder nicht übereinstimmende willentliche Disposition (*udyogaḥ*) des Ātmā darstellt, indem sie den Ātmā das entsprechende Karma erwerben lässt. In diesem Sinne ist der Paramātmā, so wie der Eigentümer im Beispiel, der die Zustimmung zum Gebrauch des gemeinsamen Eigentums erteilt, nicht aktives Subjekt der jeweiligen Handlung, auch wenn er sie ontisch gesehen als Tat des Ātmā ermöglicht. Dies führt Rāmānuja in seiner Erörterung des Sāṃkhya,⁹³ auf die er kurz verweist, recht ausführlich aus:

„Der Herr ist [offenbar] hinsichtlich der Natur heilvoller und unheilvoller Werke unwissend. Die Natur heilvoller und unheilvoller [Werke] wird nämlich allein aufgrund des [Korpus vedischer] Weisungen erkannt. (...) Dieses [Korpus] lehrt, dass heilvolles und unheilvolles Werk die Form der Verehrung des höchsten Wesens (*paramapuruṣaḥ*) oder dessen Gegenteil hat, und dass dessen Frucht, Lust und Leid, von der Gnade beziehungsweise dem Missfallen dieses [höchsten Wesens] abhängt. (...) Und dieses höchste Wesen, der Erhabene, dessen Wünsche alle befriedigt sind, der allwissend ist, der Herr von allem ist, dessen Wollen sich [von selbst] verwirklicht, der in freier Tätigkeit (*līlā*) entsprechend seiner Erhabenheit (*māhātmyam*) wirkt, hat die doppelte [Art] der Werke [so] festgelegt, dass diese Werke entsprechend, jene Werke aber nicht entsprechend sind; [und] Er, der allen Wesen (*kṣetrajñānām*) in gleicher Weise Körper, Sinnesorgane usw., die zu deren Erwerb geeignet sind, wie auch die Fähigkeit, diese lenkend zu gebrauchen (*tatniyamanaśāktiḥ*) verständlich gemacht hat, hat [dann] auch das [Korpus der] Weisungen (*śāstram*), das seine Weisungen erkennen lässt, geoffenbart (*pradarśya*) und ist, um [alles] zum [guten] Ende zu bringen, [selbst] als ‘Innerer Ātmā’ [in die Wesen] eingegangen; und [so] ist er [in ihnen] durch sein Zustimmen lenkend anwesend.

⁹² Vgl. OBERHAMMER 1998, pp. 57ff.

⁹³ ŚrīBh zu BrSū 2,2,3.

Diese Seelen (*kṣetrajñāḥ*) aber im Besitz der von Ihm wirkenden Kräfte [und] der von Ihm zugewiesenen Sinnesorgane, Körper usw., tun von Ihm getragen aus eigenem (*svayam*) Werke, die heilvoll oder unheilvoll sind, entsprechend ihrem Verlangen. Und dann lässt Er, wissend wenn [jemand] Seiner Weisung entsprechend heilvolles Werk tut, Dharma, Wohlergehen, Lust und Emanzipation eintreten. Wenn [jemand] aber [Seine] Weisung übertritt, lässt er ihm das Gegenteil zukommen. Daher treffen [alle] Einwände, dass [so] die [freie] Spontanität [des Subjektes] usw. beeinträchtigt sei, nicht zu.“⁹⁴

Dieser Text ist expliziter als der zu BrSū 2,3,41 und bringt durch die ausführliche Erwähnung der Eigenschaften des höchsten Wesens (*puruṣottamaḥ*), die dieses in seiner absoluten Selbstlosigkeit und Unparteilichkeit zeigen,⁹⁵ die Gewissheit ein, dass dieses Wesen den Taten des Ātmā objektiv und ohne durch irgendetwas behindert zu sein, gerecht werden kann. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Rāmānuja das Wirken des Karma seiner apersonalen Gesetzmäßigkeit entzieht und auf den Willen des höchsten Wesens zurückführt. Schon im zuvor erwähnten Text hatte Rāmānuja darauf verwiesen, wenn er bemerkte: „Mit dem Wort

⁹⁴ ŚrīBh II, p. 282,3-283,4: *anabhiñño bhavān puṇyāpuṇyakarmasvarūpayo. puṇyāpuṇya-svarūpe hi śāstraikasamadhiḡgamyē. śāstraṃ cānādinidhanāvicchinnaḡpāṭhasaṃpradāyā-nāghrātapaṃmādādidoṣagandhavedākhyākṣaraṃrāśiḥ. tac ca, 'paramapuruṣārādhanatadviparyayarūpe karmaṇī puṇyāpuṇye; tadanugrahanigrahāyatte ca tatphale sukha-duḥkhe' iti vadati. tathāha dramīdācāryaḥ, 'phalasaṃbibhantsayā hi karmabhir ātmānaṃ pipriṣanti. sa prīto 'laṃ phalāyēti śāstramaryādā' iti. tathā ca śrutiḥ, 'iṣṭāpūrtaṃ bahudhā jātaṃ jāyamaṇaṃ viśvaṃ vibharti bhuvanasya nābhiḥ' iti. tathā ca bhagavatā svayam evoktaṃ, 'yataḥ pravṛttiṃ bhūtānāṃ yena sarvaṃ idaṃ tatam. svakarmaṇā tam abhyarcya siddhiṃ vindati mānavaḥ' iti, 'tān ahaṃ dviṣataḥ krūrān saṃsāreṣu narādhamān. kṣipābhyajasraṃ aśubhānāsurīṣv eva yoniṣu' iti ca. sa bhagavān puruṣottamo 'vāptasamastakāmaḥ sarvajñāḥ sarveśvaraḥ satyasaṅkalpaḥ svamāhātmyānugūṇalīlā-pravṛttaḥ etāni karmāṇi samīcīnāni, etāny asamīcīnānīti karmadvaividhyaṃ saṃvidhāya, tadupādānocitadehendriyādikaṃ tanniyamaśaktiṃ ca sarveṣāṃ kṣetrajñānāṃ sāmānyena pradīśya, svaśāsanāvabodhi śāstraṃ ca pradarśya, tadupasaṃhārārthaṃ cāntarātmatayānupraviśya, anumantṛtayā ca niyacchaṃs tiṣṭhati. te kṣetrajñās tu tadāhitaśaktayaḥ tatpradiṣṭakaraṇakalevarādīkāḥ tadādhārās ca svayam eva svecchānugūṇyena puṇyāpuṇyarūpe karmaṇī upādadate. tataś ca puṇyarūpakarmakāriṇaṃ svaśāsanānuvartinaṃ jñātvā dharmārthakāmamokṣair vardhayate; śāsanātivartanaṃ ca tadviparyayair yojayati. ataḥ svāntaryādivaikalacyadyāni nāvakāśa labhante.*

⁹⁵ Vgl. im Text: Seine Wünsche sind alle befriedigt (*avāptasamastakāmaḥ*), seine freie Tätigkeit (*līlā*) ist nur von ihm abhängig und entsprechend seiner Erhabenheit (*svamāhātmyānugūṇaḥ*), und seinem Wissen ist nichts verborgen (*sarvajñāḥ*).

‘und so weiter’ [im Sūtram] ist die Gnade [bzw.] das Missfallen usw. [des Paramātmā] gemeint“, hier lediglich angedeutet in den Worten: „Er lässt, wissend, wenn [jemand] Seiner Weisung entsprechend heilvolles Werk tut, Dharma, Wohlergehen, Lust und Emanzipation eintreten; wenn [jemand] aber [Seine] Weisung übertritt, lässt er ihm das Gegenteil zukommen.“ Diese Vorstellung vom Wirken des Karma als Fügung des Paramātmā führt Rāmānuja an anderer Stelle ausdrücklich aus: „Wer aber Ihm in außerordentlichem Maße hingegeben lebt, dem erweckt der Erhabene selbst, ihm helfend, die Neigung zu [jenen] Werken, die als Mittel Ihn zu erlangen besonders günstig sind. Wer aber [Ihm] besonders widerstrebend lebt, dem erweckt Er in Seinem Missfallen die Neigung zu Werken, die Seiner Erlangung entgegenstehen und den Gang nach unten bewirken.“⁹⁶ Der Text ist wertvoll, weil er mit anderen Worten ausdrückt, was Rāmānuja in seiner Erklärung von BrSū 2,3,41 mit dem Ausdruck *udyogam apekṣya* gemeint hat; nämlich das gleichsam habituell Im-Einklang-mit- beziehungsweise Im-Gegensatz-zu-dem-Wollen-des-Paramātmā-Stehen, aus dem dann letztlich die willkürliche Disposition (*udyogaḥ*) in einer bestimmten Weise zu handeln resultiert, die das helfende Wohlwollen bzw. das strafende Missfallen des Paramātmā auslöst.⁹⁷

Wenn Rāmānuja aber das Subjekt-Sein des Ātmā derart in die Zustimmung des Paramātmā als Innerer Lenker des Ātmā einbindet, wird deutlich, dass er nicht von einer Abhängigkeit des Ātmā in seiner ethischen Freiheit spricht. Diese bleibt gewahrt, ist sie doch Grund für die Zustimmung des Paramātmā zu einer bestimmten Handlung des Ātmā, deren Frucht in Form positiven oder negativen Karmas letztlich zur Vergeltung für die ethische Entscheidung wird. Im konkreten Tun bleibt jedoch das Subjekt-Sein des Ātmā abhängig von der Fügung des Paramātmā, insofern er dazu der über die Vergeltung dieses Tuns entscheidenden Zustimmung des Paramātmā bedarf, auch wenn diese in der eigenständigen Spontaneität des Subjekt-Seins liegt. Diese Interaktion von Ātmā und Paramātmā beim Zustandekommen einer konkreten Handlung zeigt, dass Rāmānuja das

⁹⁶ ŚrīBh II, p. 377,3-6: *yaś tv atimātraparamapurūṣānukūlye vyavasitaḥ pravarttate, tam anugrṇṇan bhagavān svayam eva svaprāptiyupāyeṣv atikalyāṇeṣu karmasv eva ruciṃ janayati. yaś cātimātraprātikūlye vyavasitaḥ pravartate, tam nigrṇṇan svaprāptivirodhiṣv adhogatisādhaneṣu karmasu ruciṃ janayati.*

⁹⁷ Denselben Gedanken enthält auch Rāmānujas Erörterung der Frage, wie die *vidyā* das Karma tilgen kann (ŚrīBh II, p. 584,1-8).

Subjekt-Sein des Ātmā in sich selbst als eine relationale Wirklichkeit versteht, die ontologisch grundgelegt sein muss.

Wenn daher Rāmānuja unmittelbar nach der Darlegung dieser Abhängigkeit des menschlichen Subjektes (*jīvaḥ*) vom Brahma, dem Paramātmā, die Frage nach dem ontologischen Verhältnis von Ātmā und Brahma erörtert, ist dies, auch wenn diese vom Sūtretext vorgegeben ist, sachlich und logisch konsequent: „Es wurde gesagt, dass der *jīvaḥ* in [seinem] Subjekt-Sein vom höchsten Wesen (*paramapuruṣaḥ*) abhängig ist. Nun ergibt sich die Frage (*saṁśayaḥ*): Ist dieser *jīvaḥ* vom Höchsten völlig geschieden, oder ist er das höchste Brahma, nur durch Irrtum verfremdet (*bhrāntam*), oder ist er das Brahma determiniert durch bedingende Umstände (*upādhyavachinnam*), oder ist er ein Teil des Brahma? (...) Er ist ein Teil des Brahma. – Warum? – Weil eine Vielheit gelehrt wird. Er ist [aber] auch anders, weil die Einzigkeit gelehrt wird. Es finden sich nämlich [im Veda] Lehr[aussagen] auf beiderlei Weise. Zunächst beobachtet man durch [die Erwähnung des] Hervorbringer- und Hervorgebrachtes-Seins, des Lenker- und des Zu-Lenkenden-Seins, des Allwissend- und des Unwissend-Seins, des Eigenständig- und des Von-anderem-abhängig-Seins, des Rein- und des Unrein-Seins, des Ein-Hort-heilvoller-Eigenschaften- und des Gegenteil-Seins, des Herr- und Rest-Seins usw. den Hinweis auf die Vielheit. [Dann] aber wird der Hinweis auch in anderer Weise festgestellt, [nämlich] als ununterschieden, durch [Aussagen wie] ‘Das bist du’,⁹⁸ und ‘Dieser Ātmā ist das Brahma’.⁹⁹ (...) Und daher ist auf das Ununterschieden-Sein hingewiesen, weil [das Brahma] alle *jīvas* durchdringt. [Dies] ist der Sinn. Und daher muss man, um beiderlei Hinweise im eigentlichen Sinn zu verstehen, annehmen, dass der *jīvaḥ* ein Teil (*aṁśaḥ*) des Brahma ist.“¹⁰⁰

⁹⁸ ChU 6,8,7.

⁹⁹ BĀU 2,5,19.

¹⁰⁰ ŚrīBh II, p. 379,3-381,3: *jīvasya kartrtvaṁ paramapuruṣāyattam ity uktam. idānīm kim ayaṁ jīvaḥ parasmād atyantabhinnāḥ, uta param eva brahma bhrāntam, uta brahmaivopādhyavachinnam, atha brahmāṁśa iti saṁśayyate. śrūtivipratipatteḥ saṁśayaḥ. (...) evaṁ prāpte 'bhidhīyate brahmāṁśa iti. kutaḥ. nānāvypadeśāt; anyathā ca – ekatvena vyapadeśāt. ubhayathā hi vyapadeśo dṛśyate. nānāvavyapadeśās tāvat sraṣṭṛtvasrjyatanīyantiṣṭvanyāmyatvasarvajñātvājñātvāsvādhīnatvaparādhīnatvaśuddhatvāśuddhatvakalyāṇaguṇākaratvatadviparītatvapativāśeṣatvādibhir dṛśyate. anyathā ca – abhedena vyapadeśo 'pi, 'tat tvam asi, ayaṁ ātmā brahma' ityādibhir dṛśyate. (...) tataś ca sarvajīvavyāpitenābhedo vyāpadiśyata' ity arthaḥ. evaṁ ubhayavyapadeśamukhyatvasiddhaye jīvo 'yaṁ brahmaṇomśa ity abhyupagantavyaḥ.*

Nach dieser textexegetischen Argumentation weist Rāmānuja mit begrifflich-logischen Überlegungen die anderen drei von ihm im Kommentar zu diesem Sūtram (BrSū 2,3,42) genannten Möglichkeiten, das Verhältnis von Ātmā und Paramātmā zu bestimmen, zurück und erläutert dann in seiner Erklärung von BrSū 2,3,45¹⁰¹ seine eigene Auffassung: „Der *jīvaḥ*, der ein Teil des Paramātmā ist, ist wie das Leuchten usw. (*prakāśādivat*). Wie das Licht in Form des Leuchtens ein Teil der leuchtenden [Wesenheiten] wie Feuer, Sonne usw. ist, wie die Bestimmungen (*viśeṣaṇāṇi*) ‘Kuhtum’ usw. der durch Kuhtum usw. näher bestimmten Seienden wie Kuh, Pferd, hellfarbig, dunkelfarbig usw. Teile [dieser Seienden] sind, [oder] wie der Körper von Göttern, Menschen usw. Teil des verkörperten [Ātmā] ist, so [ist er]. Denn Teil-Sein (*aṃśatvam*) [bedeutet] etwas sein, das an einem [bestimmten] Gegenstand (*ekavastu*) befindlich gegeben ist (*ekadeśatvam*). Die Bestimmung (*viśeṣaṇam*) eines Dinges, das [durch sie] bestimmt ist, ist [dessen] Teil. So weisen Leute, die [gelernt haben] zu unterscheiden (*vivecakāḥ*) im Falle eines Dinges, das [durch etwas konkret] bestimmt ist, darauf hin, dass dieses der Bestimmungsteil (*viśeṣāṃśaḥ*) und jenes der [durch ihn] zu bestimmende Teil (*viśeṣyāṃśaḥ*) ist. Wenn auch Bestimmendes und zu Bestimmendes Teil und Teil-Habendes sind, stellt man [doch] fest, dass sie in ihrer Eigenwirklichkeit unterschieden sind. [Und] so ergibt sich, dass der *jīvaḥ* und das höchste [Wesen], die Bestimmendes und zu Bestimmendes sind, Teil und Teil-Habendes sind und dass [sie] in ihrer Eigenwirklichkeit unterschieden sind. [Genau] dies sagt [der Sūtrenverfasser mit den Worten]: ‘Der Höchste ist aber nicht so.’ (*naivam paraḥ*). Das höchste [Wesen] ist [in seinem Sein] nicht so, wie es der *jīvaḥ* ist. Wie nämlich die Leuchte (*prabhāvān*) [in ihrem Sein] anders ist als das Leuchten (*prabhāvyāḥ*), ebenso ist auch das höchste [Wesen], welches das Teil-Habende (*aṃśī*) ist, etwas anderes als der dem Leuchten entsprechende (*prabhāsthānīyāt*) *jīvaḥ*. So verhält es sich. [Und] so sind die Hinweise auf ein Unterschiedensein (*bhedanirdeśaḥ*) in ihrer Verwendung [berechtigt], indem sie sich auf das Unterschiedensein (*vailakṣaṇyam*) stützen, das durch das Bestimmung- und Zu-Bestimmendes-Sein von *jīvaḥ* und höchstem [Wesen] bewirkt ist. Die Hinweise auf das Ununterschiedensein (*abhedanirdeśaḥ*) aber sind in ihrer eigentlichen [Bedeutung] möglich, insofern sie sich [darauf] stützen, dass Bestimmungen (*viśeṣaṇāḥ*), die

¹⁰¹ „Wie Licht usw.; der Höchste ist aber nicht so.“

getrennt [vom zu Bestimmenden] nicht vorkommen können, letztlich das zu Bestimmende (*viśeṣyam*) vermitteln.“¹⁰²

Der Text ist in seiner Komplexität nicht unmittelbar hilfreich zum Verständnis des Verhältnisses von *jīvaḥ* und Paramātmā. Rāmānuja fasst dieses Verhältnis zunächst als das von *aṃśaḥ* und *aṃśī* auf, was befremdet. Denn weder ist der Körper ein „Teil“ (*aṃśaḥ*) des *jīvaḥ*, wie der von ihm angeführte Vergleich nahelegt, noch ist der *jīvaḥ* ein „Teil“ des Paramātmā, wenn man „Teil“ im landläufigen Sinne versteht. Rāmānuja verwendet die beiden Begriffe *aṃśaḥ* und *aṃśī* offenbar genötigt durch BrSū 2,3,42, das den *jīvaḥ* als *aṃśaḥ* bezeichnet. Was meint er aber mit diesen? Letztlich ist es der Begriff des *aṃśī*, der einer Klärung bedarf. Bedeutet er das aus Teilen bestehende Ganze oder – wie die übliche lexikographische Entsprechung „Mit-Erbe“, „Teilhhaber“ nahelegen würde – das, was mit dem „Teil“ gemeinsam ein Ganzes bildet? Rāmānuja scheint sich dieser Ambivalenz bewusst zu sein. Denn er fügt, offenbar zur Klärung, eine Art Definition des *aṃśaḥ* bei: „*aṃśaḥ* ist [etwas], das an einem [bestimmten] Gegenstand befindlich gegeben ist“,¹⁰³ und erklärt diese noch näher mit den Worten „*aṃśaḥ* ist die Bestimmung eines [durch sie] bestimmten Gegenstandes“,¹⁰⁴ wodurch klar wird, dass der *aṃśī* eben das die Bestimmung als hinzukommenden „Teil“ (*aṃśaḥ*) Habende ist, und Rāmānuja sein Verständnis des Verhältnisses von *jīvaḥ* und Paramātmā als „Bestimmung“ und „zu Bestimmendes“ in diesem Sinne einführt – „Bestimmung“ und „zu Bestimmendes“ nicht als Elemente einer Erkenntnis gemeint, sondern wie das Beispiel von Körper und *jīvaḥ* zeigt, konkret im Sinne ontisch aufeinander bezogener Seiender.

¹⁰² ŚrīBh II, pp. 382,9-383,1: *prakāśādivat jīvaḥ paramātmanomaṃśaḥ. yathā 'gnyādityāder bhāsvato bhārūpaḥ prakāśaḥ aṃśo bhavati, yathā gavāśvaśuklakṛṣṇādīnāṃ gotvādi-viśiṣṭānāṃ vastūnāṃ gotvādīni viśeṣaṇāny aṃśāḥ; yathā vā dehino devamānuṣyāder dehomāḥ; tadvat. ekavastvekaśatvam hy aṃśatvam. viśiṣṭasyaikaśya vastuno viśeṣaṇam aṃśa eva. tathā ca vivecakāḥ viśiṣṭe vastuṇi viśeṣaṇāṃśo 'yaṃ viśeṣyāṃśo 'yam iti vyapadiśanti. viśeṣaṇaviśeṣyayor aṃśāṃśītvē 'pi svabhāvavailakṣaṇyaṃ dr̥śyate; evaṃ jīvaparaḥ viśeṣaṇaviśeṣyayor aṃśāṃśītvam svabhāvabhedaś copapadyate. tad idam ucyate, naivaṃ para iti. yathābhūto jīvaḥ, na tathābhūtaḥ paraḥ. yathaiva hi prabhāyāḥ prabhāvān anyathābhūtaḥ; tathā prabhāsthānīyāt svāṃśāt jīvād aṃśī paro 'py arthāntarabhūta ity arthaḥ. evaṃ jīvaparaḥ viśeṣaṇaviśeṣyatvakṛtaṃ svabhāvavailakṣaṇyam āśṛitya bhedanirdeśāḥ pravartante. abhedanirdeśāś tu pṛthaksiddhyanarhaviśeṣaṇānāṃ viśeṣyaparyantam āśṛitya mukhyatvenopapadyante.*

¹⁰³ *ekavastvekaśatvam hy aṃśatvam.*

¹⁰⁴ *viśiṣṭasyaikaśya vastuno viśeṣaṇam aṃśa eva.*

Damit greift Rāmānuja andeutungsweise Gedanken auf, die er in seinem Vedārthasaṃgrahaḥ differenzierter dargelegt hat,¹⁰⁵ wo er im gleichen Sinne wie hier argumentiert, dass auch ein Anders-Seiendes „Bestimmung“ eines anderen sein könne und es so verständlich wird, wie es ihm möglich ist, den Begriff des *aṃśaḥ* als „Bestimmung“ (*viśeṣaṇam*) zu verstehen: „Es geht hier¹⁰⁶ nicht um Gattung, Eigenschaft oder Substanz. [Alles], was bezüglich einer bestimmten Substanz als Bestimmung (*viśeṣaṇatayaiva*) gegeben ist, als deren [Seins-]Weise (*prakāraḥ*) mittels Gemeinsame-Referenz-Habens (*sāmānādhikāraṇyam*) [einer Aussage] zu lehren, weil es erkanntermaßen getrennt von ihr nicht vorkommt, ist zutreffend. Hingegen ist bei einer Substanz, die erkanntermaßen getrennt vorkommen [kann] und nur gelegentlich für eine bestimmte andere Substanz als Art und Weise [ihres Vorkommens] (*prakāratvam*) angenommen wird, [in einer Aussage] das Possessivsuffix [zu verwenden]. Das ist der Unterschied.“¹⁰⁷

Rāmānuja erörtert hier die Frage, wann in einer Aussage über das Durch-etwas-bestimmt-Sein einer Substanz diese mit Hilfe des syntaktischen Gemeinsame-Referenz-Habens von Subjekt und Prädikat gemacht werden kann, und wo im Unterschied dazu eine Aussage über das Bestimmtsein mit Hilfe eines Possessivsuffixes vorzunehmen ist. In diesem Zusammenhang verdeutlicht Rāmānuja seine Auffassung einer Substanz als „Bestimmung“ durch das Kriterium, dass diese getrennt von der durch sie bestimmten Substanz nicht vorkommen darf. Es ist genau in diesem Sinne, dass Rāmānuja an der zuvor zitierten Stelle aus dem Śrībhāṣyam sagen kann, dass der individuelle Ātmā trotz seines Substanz-Seins eine Bestimmung (*viśeṣaṇam*) des Paramātmā sein kann, durch die er den im Sūtram verwendeten Begriff des *aṃśaḥ* kommentiert. Damit wird aber auch der Ansatz sichtbar, die Beziehung von „Teil“ (*aṃśaḥ*) und „Teil-Habendem“ (*aṃśī*), wie Rāmānuja sie verstanden hat, zu erschließen, nämlich im Sinne seiner Aussage im Vedārthasaṃgrahaḥ als „Bestimmung“ und „zu Bestimmendes“, die durch die Beziehung des *śarīraśarīribhāvaḥ* verbunden sind. Sind doch für ihn Bestimmungen, die vom zu Bestimmenden un-

¹⁰⁵ VedS, p. 110,5-10.

¹⁰⁶ D.h. im Falle des Bestimmung-Seins.

¹⁰⁷ VedS, p. 110,5-8: *ayam arthaḥ – jātir va guṇo vā dravyaṃ vā na tatrādarāḥ. kaṃcana dravyaviśeṣaṃ prati viśeṣaṇatayaiva yasya sadbhāvas tasya tadprthaksiddhes tatprakārataya tatsāmānādhikāraṇyena pratipādanaṃ yuktam. yasya punar dravyasya prthaksiddhasyaiva kadācit kvacid dravyāntaraprakāratvam iṣyate tatra matvarthīyapratyaya iti viśeṣaḥ.*

trennbar verbunden sind, Weisen des Seins (*prakāraḥ*), die, wenn sie eigene Substanzen sind, als „Körper“ (*śarīraḥ*) und „Körper-Habendes“ (*śarīrī*) miteinander eine ontologische, relationale Einheit bilden. In diesem Sinne muss sich daher die Einheit von Ātmā und Paramātmā in der Wirklichkeit des Brahma¹⁰⁸ auch im Subjekt-Sein tätigen Handelns (*karṭṛtvam*) ausdrücken, indem der *jīvaḥ* in seinem Handeln vom Paramātmā abhängt. Hier zeichnet sich eine nicht unwichtige Differenzierung im Subjektverständnis Rāmānujas ab: Trotz der relationalen Einheit von Ātmā und Paramātmā ist der *jīvaḥ* nur als handelndes Subjekt vom Paramātmā abhängig, nicht aber als Subjekt des Erkennens. Subjekt des Erkennens ist der Ātmā dank seiner Natur als geistiges Wesen, die gerade in seinem Selbstgeleitet-Sein besteht, das von keiner anderen Ursache abhängt, und gerade seiner Relationalität zum Paramātmā als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt. Nur dank seines Erkennen-Seins kann er sich als geistiges Wesen relational dem Paramātmā öffnen. Als handelndes Subjekt hingegen steht der Ātmā notwendig in jener realen Einheit mit dem Paramātmā, die ihn zu dessen *prakāraḥ* macht. In diesem Sinne ist dann die ethisch relevante Intention (*udyogaḥ*) des Subjektes,¹⁰⁹ die dem Handeln vorausgeht und die Bedingung für die Zustimmung des Paramātmā zum Handeln ist, allein in die Spontaneität des erkennenden Subjekts verlegt. Dies scheint sich in anderem Kontext zu bestätigen, in welchem Rāmānuja in anderem Zusammenhang mit seiner Unterscheidung von *prakāraḥ-amśaḥ* und *prakāri-amśaḥ* des Brahma sagt: „Daher kommt, insofern, als der Paramātmā mit der Urmaterie, seinem *prakāraḥ*, eine Einheit bildet (*saṁsthite*), eine Modifikation (*vikāraḥ*) dem Teil der Urmaterie zu, die dessen *prakāraḥ* ist, und ist der Teil des *prakāri* ohne [jede] Modifikation. Ebenso kommen auch alle [Veränderungen], die den Zwecken des Menschen entgegen stehen (*apuruṣārthāḥ*), insofern, als der Paramātmā mit der [verkörperten] Seele (*jīvaḥ*), die [ebenfalls sein] *prakāraḥ* ist, eine Einheit bildet, [nur] der [verkörperten] Seele, dessen *prakāraḥ*, zu. (...)“¹¹⁰ Das hier mit *apuru-*

¹⁰⁸ Siehe oben, p. 17.

¹⁰⁹ Vgl. oben, pp. 46ff. und 48ff.

¹¹⁰ VedS, p. 113,3-5: *ataḥ prakṛtiprakārasaṁsthite paramātmāni prakārabhūtaprakṛtyaṁśe vikāraḥ prakāryaṁśe cāvīkāraḥ. evaṁ eva jīvaparakārasaṁsthite paramātmāni ca prakārabhūtajīvaṁśe sarve cāpuruṣārthāḥ prakāryaṁśo niyantā niravadyaḥ sarvakal-yānagunākaraḥ satyasamkalpa eva*. Denselben Gedanken drückt Rāmānuja auch im ŚrīBh II, pp. 170,13-171,4 aus: *evaṁ paramātmācidacitsaṁghātārūpajagadākārapari-ṇāme paramātmāśarīrabhūtaacidamśagatāḥ sarva evāpuruṣārthāḥ; tathābhūtaacidamśa-*

ṣārthāḥ Gemeinte können wohl nur Handlungen sein, die gegen den Dharma von Herkunft und Stand (*varṇāśramadharmāḥ*) verstoßen oder das Erlangen der Emanzipation verhindern. Wie kommt aber dann, wenn der Ātmā als Subjekt des Erkennens (*jñātā*) in seiner Selbstgelichtheit nur auf sich allein verwiesen Urheber seines Strebens ist, darin seine relationale Einheit mit dem Paramātmā, wie man erwarten würde, zum Ausdruck?

(d) Das Subjekt als transzendental-ontologische Wirklichkeit

Kehren wir zurück zum Begriff des *ahamarthaḥ*, den Rāmānuja von Yāmunamuni übernimmt. Wenn es richtig ist, dass dieser Begriff nicht das Ich-Bewusstsein als psychisches Phänomen meint, sondern die diesem Bewusstsein als Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegende Wirklichkeit, dann wird schon in diesem Begriff bei aller ontologischen Betrachtung das darin sich ausdrückende Verständnis des Subjektes auch in einer transzendentalen Perspektive fassbar. Diese Betrachtungsweise legt Rāmānuja nahe, wenn er unter Verwendung von Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ einen advaitischen Einwand gegen die Bestimmung des Ātmā als *ahamarthaḥ* zurückweist, den er mit folgenden Worten referiert:

„Dem Ātmā, der ohne Veränderung ist (*avikriyasya*), kommt das Erkenner-Sein (*jñātṛtvam*), das darin besteht, Akte der Erkenntnis hervorzubringen, nicht zu. Daher ist der Ātmā, insofern, als das Erkenner-Sein, das veränderlich [und] ungeistig ist [und] das im Ahaṃkāra-Knoten lokalisiert ist, der der Veränderung unterworfen und ein Umwandlung[sprodukt] der Urmaterie ist, nicht der Erkenner. [Das] ist vielmehr das psychische Organ (*antaḥkaraṇam*) des Ahaṃkāra. Denn das Subjekt-Sein usw. ist wie Farbe usw. eine Beschaffenheit, die wie Farbe usw. Gegenstand der Erkenntnis ist (*drśyadharmāḥ*). Würde man nämlich annehmen, dass der Ātmā Subjekt und Gegenstand der Ich-Vorstellung ist, würde folgen, dass er wie der Körper nicht der Ātmā, ein äußerer [Gegenstand] und ungeistig wäre.“¹¹¹

*gatāś ca sarve vikārāḥ; paramātmāni kāryatvam; tadavasthayos tayoṛ niyantr-
tvenātmavām; paramātmā tu tayoḥ svaśarīrabhūtayoṛ niyantrtayātmabhūtaḥ tadgatā-
puruṣārthair vikāraiś ca na spr̥śyate; aparicchinnajñānānamāyāḥ sarvadaikarūpa
eva jagatparivartanalīlayāvatiṣṭhate.*

¹¹¹ ŚrīBh I (a), p. 158,1-4: *avikriyasyātmāno jñānakriyākartṛvarūpaṃ jñātṛtvam na sam-
bhavati. ato jñātṛtvam vikriyātmakam jaḍam vikārāspadāvyaktaparīṇāmāhaṅkāra-
granthistham iti na jñātṛtvam ātmanāḥ; api tv antaḥkaraṇarūpasyāhaṅkārasya. kartṛ-*

Im vorliegenden Zusammenhang ist dieser Einwand des Gegners bemerkenswert, weil er offenbar gegen die Auffassung gerichtet ist, dass der Ātmā im Ich-Bewusstsein (*aḥampratyayaḥ*) als Subjekt erfahren werden kann. Eine solche Erfahrung wäre im Sinne des Monismus des Advaita immer nur als eine Selbstreflexion möglich und der Ātmā damit Gegenstand einer Erkenntnis und gerade nicht Subjekt. Er wäre dann dem Erkennen äußerlich (*parāktvam*), ungeistig (*ajāḍatvam*) und so nicht der Ātmā. Das Ich-Bewusstsein als ein objekthaftes Phänomen im Bewusstsein kann für ihn daher nur Produkt des psychischen Apparates (*antaḥkaraṇam*), konkret des Ahaṁkāra, sein. Rāmānuja geht auf diesen Einwand ein und widerlegt ihn:

„Dieser [Einwand] ist nicht möglich, weil dem Ahaṁkāra, der die Form eines psychischen Organs hat, so wie dem Körper Ungeistigkeit, [das Sein] einer Umwandlung der Urmaterie, eines Gegenstands der Erkenntnis (*drśyatvam*), Äußerlichkeit (*parāktvam*), das Dem-Zweck-eines-anderen-Dienen usw. zukommt, während dem Subjekt-der-Erkenntnis-Sein ein Sein eigen ist, das nur einem geistigen [Seienden] zukommt. Damit ist [folgendes] gesagt: Wie Körper usw. durch den Grund, dass er der Gegenstand der Erkenntnis und äußerlich ist usw., von dem dazu im Gegensatz stehenden Erkennen-Sein, Innerlich-Sein usw. unterschieden wird, ebenso wird auch der Ahaṁkāra, weil er Objekt der Erkenntnis ist (corr. *drśyatvād*), aus eben diesen Gründen vom [Erkennen] unterschieden. Daher ist wegen dieses Widerspruches der Ahaṁkāra ebensowenig der Erkennen, wie er nicht das erkennende Bewusstsein (*drśitvam*) ist. Wie man [nämlich] nicht annimmt, dass der Ahaṁkāra das erkennende Bewusstsein ist, insofern er dessen Objekt ist, ebenso kann man auch nicht annehmen, dass er der Erkennen ist, ist er [doch] dessen Objekt.“¹¹²

Wenn Rāmānuja hier die Vorstellung zurückweist, dass das als „Ich“ zur Erscheinung kommende Subjekt ein Phänomen des Ahaṁkāra ist, dann

tvādir hi rūpādivat drśyadharmāḥ. kartṛtve 'hampratyayagocaratve cātmano 'bhyupagamyamāne, dehasyevānātmavaparāktvajaḍavādiprasamgaś ceti.

¹¹² ŚrīBh I (a), pp. 158,4-159,2: *naitad upapadyate; dehasyevācetanavaprakṛtipariṇāmatvadrśyatvaparāktvaparārthatvādiyogāt antaḥkaraṇarūpāhaṁkārasya cetanāsādhāraṇasvabhāvatvāc ca jñāṭṛtvasya. etad uktaṁ bhavati – yathā dehādiḥ drśyatvaparāktvādihetubhiḥ tatpratyanīkadraṣṭṛtvparyaktvāder vivicyate, evam antaḥkaraṇarūpāhaṁkāro 'pi taddrśyatvād (var. lect. [Poonaedition, p. 69,8]) eva tair eva hetubhiḥ tasmād vivicyate iti. ato virodhād eva na jñāṭṛtvaṁ ahaṁkārasya, drśitvatat – yathā drśitvaṁ tatkarmaṇo 'haṁkārasya nābhyupagamyate, tathā jñāṭṛtvaṁ api na tatkarmaṇo 'bhyupaganta-vyam.*

sagt er damit nicht schon, dass das Subjekt nicht als „Ich“ erfahren wird, wohl aber, dass das Subjekt-Sein (*jñātṛtā*) des Ātmā sich für ihn nicht auf das objekthafte Phänomen des „Ich“ in der Selbstreflexion reduzieren lässt und daher nicht ein Produkt des „Knotens“ des Ahaṁkāra sein kann. Für ihn ist das Subjekt-Sein des Ātmā so wie das subsistierende Bewusstsein des Advaitavedānta¹¹³ von jedem objekthaften Phänomen im Bewusstsein als dessen Möglichkeitsgrund unterschieden. Es ist seinem Wesen nach jedem Objekthaften entgegengesetzt und kann nicht mit dem im Bewusstsein erscheinenden konkreten Phänomen eines „Ich“ identisch sein. Es ist seinem Wesen nach der Grund der selbstgelichteten „Innerlichkeit“ des Ātmā und als solcher auch nicht der Veränderlichkeit psychischer Phänomene unterworfen, wie der Gegner meint. Der Art und Weise, wie Rāmānuja dies argumentiert, ist einer der entscheidenden Texte zu seiner Lehre vom Subjekt gewidmet:

„Auch ist das Erkennen-Sein (*jñātṛtvam*) nicht veränderlichen Wesens. Denn Erkennen-Sein [besteht darin], Substrat der Eigenschaft Erkennen zu sein. Das Erkennen des ewigen [Erkenners] ist zufolge dessen, dass es zu [dessen] Eigenwirklichkeit gehört, ewig. (...) Die Auffassung, dass dieser, dessen Eigenwesen eben Erkennen ist, auch Substrat (*āśrayam*) des Erkennens ist, so wie Edelsteine usw. Substrat [ihres] Leuchtens sind, ist kein Widerspruch. So wurde [von uns] gesagt. Wir werden [weilers] darlegen, dass das Erkennen an sich unbegrenzt ist, [dass] das Erkennen [aber] der Verengung und der Ausweitung fähig ist. Daher ist es im Zustand des *kṣetrajñah*¹¹⁴ in seinem Wesen durch das Karma in einer dem jeweiligen Karma angemessenen Abgestuftheit verengt. Dieses ist durch die Sinnesorgane bedingt. Mit Rücksicht auf das Hervorgehen der Erkenntnis durch die Sinnesorgane ergibt sich die Rede vom Eintreten bzw. Aufhören [der Erkenntnis]. Im Falle [dieses] Hervorgehens der Erkenntnis kommt es zum Urheber-Sein [des Erkenners]. Dieses [Urheber-Sein] gehört aber nicht zu dessen Eigenwirklichkeit, sondern ist durch das Karma bedingt. [Und] so ist der Ātmā selbst ohne Veränderung (*avikriyasvarūpaḥ*). Nur das Erkennen-Sein, das in Form solcher Unveränderlichkeit gegeben ist, kommt dem Ātmā zu, dessen Wesen Erkennen ist, [und] so ist der Ahaṁkāra, dessen Wesen ungeistig ist, niemals Erkennen.“¹¹⁵

¹¹³ Vgl. Rāmānujas Vergleich *drśitvavat*.

¹¹⁴ D.h. im Zustand des im Saṁsāra befangenen Ātmā.

¹¹⁵ ŚrīBh I (a), pp. 159,3-160,7: *na ca jñātṛtvam vikriyātmakam. jñātṛtvam hi jñānaguṇāśrayatvam. jñānam cāśya nityasya svābhāvikadharmatvena nityam. (...) asya jñāna-*

Der Text ist, wenn man die Gedanken, die er enthält, im Kontext von Rāmānujas philosophischen Gedanken zu verstehen sucht, einer der zentralen Stellen für Rāmānujas Reflexion des menschlichen Subjekts: Zunächst unterscheidet er im Erkennen des Menschen den Ātmā, den Erkenner (*jñātā*), als Subjekt des Erkennens von der psychischen Wirklichkeit des Erkennens (*jñānam*), das dessen „Eigenschaft“ ist. In ontologischer Sicht ist diese Eigenschaft jedoch eine eigene Substanz (*dravyam*). Rāmānuja erwähnt diese Auffassung meines Wissens nur an einer einzigen Stelle,¹¹⁶ die aber so eindeutig ist, dass kein Zweifel möglich ist. Zur „Eigenschaft“ des Erkenners wird diese insofern, als diese Substanz eine sich durchhaltende „Beschaffenheit“ (*dharmah*) dieses Erkenners ist, und so weder in einem bestimmten Zeitpunkt entsteht noch vergeht. Sie ist die ontologische „Dimension“, in der der atomkleine Ātmā¹¹⁷ Subjekt des Erkennens von Objekten sein kann. Denn die Substanz des Erkennens ist als solche unbegrenzt (*svayam aparicchinnam*). Im Zustand karmabedingter Existenz (*kṣetrajñāvasthāyām*) jedoch wird dieses Erkennen verengt (*saṃkocitam*) und hängt von der Vermittlung der Sinnesorgane ab, sodass bedingt durch das vermittle der Sinne Hinaustreten des Erkennens vom Entstehen und Auftreten des Erkennens geredet werden kann.

In diesem Sinne ist der Erkenner, dessen Wesen Erkennen ist, selbstgelichtete Innerlichkeit, in der das Erkennen und dessen jeweiliger Gegenstand Bewusstheit erlangen, in seinem Eigenwesen keiner Veränderung unterworfen (*avikriyasvarūpaḥ*). Wenn hier Rāmānuja dem Erkenner eine Veränderung abspricht, so ist Veränderung in der Weise einer Modifikation (*vikārah*) gedacht, wie sie beispielsweise von der Urmaterie gesagt werden kann, nicht aber so, dass das erkennende Subjekt in seiner von jeder Bedingung unabhängigen Selbstgelichtetheit nicht jeweils zu anderen Gegenständen des Erkennens relational sein könnte.

svarūpasyaiva, maṇiprabhṛtīnām prabhāśrayatvam iva, jñānāśrayatvam apy aviruddham ity uktam. svayam aparicchinnam eva jñānam saṃkocavikāsārham ity upapādayiṣyāmaḥ. ataḥ kṣetrajñāvasthāyām karmaṇā saṃkucitasvarūpaṃ tattatkarmānugunātaratamabhāvena vartate. tac cendriyadvāreṇa vyavasthitam. tam imam indriyadvārā jñānaprasaram apekṣya udayāstamayavyapadeśaḥ pravartate. jñānaprasare tu kartṛtvam asty eva. tac ca na svābhāvikam; api tu karmakṛtam ity avikriyasvarūpa evātmā. evamrūpāvikriyātmakaṃ (corr. für vikriyātmakaṃ) jñātrtvam jñānasvarūpasyātmana eveti na kadācid api jaḍasyāhamkārasya jñātrtvasaṃbhavaḥ.

¹¹⁶ ŚrīBh II, p. 103, 10-12.

¹¹⁷ Vgl. ŚrīBh II, p. 383, 19.

Wenn dies richtig ist, dann bilden letztlich der Erkennen (*jñātā*) und das Erkennen (*jñānam*), das Substanz ist, eine ontologische Einheit, deren transzendente Bedingung der Möglichkeit der Ātmā als Subjekt des Erkennens ist. Denn wenn Rāmānuja dies auch nicht ausdrücklich thematisiert, versteht er die Beziehung des erkennenden Subjektes und der Substanz des Erkennens im Grunde nach dem Vorbild von Ātmā und Körper (*śarīraśarīribhāvaḥ*) als Beziehung von Modus und Modus-Habendem (*prakāraprakāribhāvaḥ*). Der Ātmā als Subjekt des Erkennens (*jñātā*) ist Substrat (*āśrayaḥ*) des Erkennens und die Substanz des Erkennens ist dessen „Eigenschaft“ (*guṇaḥ*) oder „Beschaffenheit“ (*dharmāḥ*).¹¹⁸ Bemerkenswert ist, dass diese „Substanz“ des Erkennens als Beschaffenheit des Subjektes ewig (*nityaḥ*) ist, weil dieses ewig ist. Dies kann wohl nur bedeuten, dass der Umstand, dass die Substanz des Erkennens bleibende „Beschaffenheit“ des erkennenden Subjektes ist, für deren Funktion als Erkennen konstitutiv ist und sie nur in der Einheit mit dem Subjekt eine sinnvolle Wirklichkeit ist. Diese Funktion ist außer in dieser Einheit nicht möglich.

Wenn man Rāmānujas Erörterung dieser Beziehung anhand des Beispiels von Flamme und Licht berücksichtigt, wird auch deutlich, warum. Von der Substanz des Lichtes (*prabhā*) kann als „Eigenschaft“ der leuchtenden Flamme (*dīpaḥ*) gesprochen werden, meint Rāmānuja, weil sie jene beständig zum Substrat hat und deren „Rest“ (*śeṣaḥ*) und damit auf jene final hingeordnet ist.¹¹⁹ Wenn das Beispiel, an dem Rāmānuja das Verhältnis von Erkennen und Erkennen erläutert, ernst zu nehmen ist, muss man annehmen, dass dieses Verhältnis im selben Sinne verstanden werden muss wie im Beispiel. Wenn dies richtig ist, dann hat Rāmānuja den Ansatz Yāmunas, dass das Erkennen nicht für sich leuchtet, sondern für den Erkennen, letztlich im Sinne seines Denkmodells vom *śarīraśarīribhāvaḥ* ausgedrückt, auch wenn das Für-den-Erkennen-Leuchten hier lediglich durch das „Rest“-Sein (*śeṣatvam*) des Erkennens ausgedrückt ist. Das würde dann weiter bedeuten, dass die Sinnhaftigkeit des Erkennens auch als Seiendes nur in dieser Hinordnung auf das Erkenntnissubjekt (*jñātā*) möglich ist und das Erkennen ohne diese Hinordnung keinen Sinn hätte,

¹¹⁸ Schon der Umstand, dass der Begriff *guṇaḥ* durch den Begriff eines *dharmāḥ* ersetzt werden kann, zeigt, dass *guṇaḥ* hier nicht im kategorial technischen Sinne beispielsweise des Vaiśeṣika zu verstehen ist.

¹¹⁹ Vgl. ŚrīBh I (a), p. 150,6: *asyās tu guṇatvavyavahāro nityatadāśrayatvatatccheṣatvanibandhanaḥ*.

selbst wenn es eine eigenständige Substanz ist. Von dieser Substanz kann man so sinnvoll immer nur von einer „Beschaffenheit“ ihres Substrates, dem Erkenner, sprechen.

Es ist das erkennende Subjekt, der Erkenner, welcher der Substanz des Erkennens und damit allen Akten des Erkennens als Bedingung ihrer Möglichkeit die „Gelichtetheit“ (*prakāśatā*) des Geistes erschließt und so jener „Rest-Habende“ (*śeṣī*) ist, für den das Erkennen leuchtet, und es dem Subjekt ermöglicht, relational zu anderem als es selbst zu werden. Das ist es, was Rāmānuja in seinem Śrībhāṣyam mit den Worten Yāmunamunis sagt:

„Leuchtet [etwa] das Erkennen für sich selbst? Auch dieses scheint [in der Form] ‘Ich erkenne’ für einen anderen, den Erkenner, den Ich-Gegenstand, so wie die [Erfahrung:] ‘Ich bin glücklich’. (...) Daher ist das Geist-Sein in dieser Weise als Für-sich-Leuchten (*svasmai*) im [subjektlosen] Bewusstsein nicht gegeben. Deshalb ist der geistige Ich-Gegenstand, der dank seines Seins hinsichtlich seiner selbst seiend gewiss ist, eben der Ātmā. Und abhängig von der Verbindung mit ihm kommt auch dem Erkennen ‘Leuchten’ (*prakāśatā*) zu. Dadurch bedingt ist die ‘Gelichtetheit’ (*prakaṣatvam*) des Erkennens so wie die der Lust etc. [nur] hinsichtlich des eigenen geistigen Substrates gegeben, hinsichtlich eines anderen aber nicht. Daher ist der Ātmā nicht bloßes [subjektloses] Erkennen, sondern der Erkenner (*jñātā*), der ‘Ich-Gegenstand’.“¹²⁰

Wenn dieser Text sich auch der Argumentation verdankt, dass der Ātmā nicht subjektloses Erkennen sein kann, entfaltet er dennoch auch Rāmānujas Vorstellung vom Ātmā als Subjekt des Erkennens in der Konkretheit, die ihr Rāmānuja gegeben hat, wenn er zuvor das Verhältnis von Erkenntnissubjekt und Erkennen am Beispiel der Flamme (*dīpaḥ*) und deren Leuchten (*prabhā*) im Sinne der Relation zweier Substanzen erklärt hatte.¹²¹ Erst im Horizont dieser Relation wird deutlich, dass Rāmānuja

¹²⁰ ŚrīBh I (a), p. 156,4-7: *jñānaṃ vā kiṃ svasmai prakāśate? tad api hy anyasyaivāhamarthasya jñātur avabhāṣate, ahaṃ sukhīvat, jñāmy aham iti. ataḥ svasmaiprakāśamānatvarūpam ajadātvaṃ saṃvidi asiddham. tasmāt svātmānaṃ prati svasattayaiva sidhyaṇ ajado 'hamartha evātmā. jñanasyāpi prakāśatā tatsaṃbandhāyattā. tatkr̥tam eva hi jñānasya sukhāder iva svāśrayaṃ prati prakaṣatvam, itaraṃ prati aprakaṣatvaṃ ca. ato na jñaptimātram ātmā, api tu jñātaivāhamarthaḥ*. Vgl. ĀS, pp. 111,6-112,2. Rāmānuja lässt lediglich den letzten Satz aus, in dem Yāmunamuni seine Argumentation auch auf die Unabhängigkeit des Ātmā in seinem Selbstleuchten bezieht.

¹²¹ ŚrīBh I (a), pp. 150,4-153,3.

letztlich das Subjekt-Sein des menschlichen Geistes als eine Einheit betrachtet, die sich aus dem ontologischen Zueinander dieser beiden Substanzen erklärt. Schon Yāmunaṃuni hat diese Einheit zum Ausdruck gebracht, wenn er vom Ātmā als jenem Gegenstand spricht, der als „Ich“ seiend gewiss ist¹²² und damit den „Ich-Gegenstand“ meint, den er an anderer Stelle deutlicher mit den Worten umschreibt: „Denn alles, was leuchtet, leuchtet für den Erkenner, der als ‘Ich’ erscheint, und [in diesem Sinne] ist die Erfahrung für jeden Ātmā [in der Form] ‘Ich erkenne’, ‘Es leuchtet für mich’ gegeben.“¹²³ Hier wird deutlich, dass auch für Yāmuna die Ich-Erfahrung in der Form „Ich erkenne“, selbst wenn sie eine einheitliche Erfahrung ausdrückt, in der begrifflichen Analyse nicht nur eine Selbsterfahrung ausdrückt, sondern in gleicher Weise auch, dass das Erkennen im Erleuchten eines Gegenstandes diesen für das als „Ich“ erfahrene Subjekt sichtbar macht.

Rāmānuja übernimmt dieses Verständnis des Subjektes. Wenn aber in dieser Weise das Subjekt-Sein des menschlichen Geistes durch die funktionelle Verbindung zweier Entitäten ontologisch erklärt wird, kann dennoch nicht übersehen werden, dass eine von ihnen, der Erkenner (*jñātā*), die Bedingung der Möglichkeit ist, dass die andere, die Substanz des Erkennens, ihre ontologische Funktion erfüllen kann: „Auch dem Erkennen kommt Leuchten (*prakāśatā*) zu, [aber nur] abhängig von der Verbindung mit diesem (= *jñātā*)“, sagt Rāmānuja mit den Worten Yāmunaṃunis. Damit gewinnt der Ātmā als Erkenner gleichsam eine transzendente Bedeutung, insofern sein Eigenwesen als Bedingung der Möglichkeit jedes Bewusstseinsaktes in dessen Zustandekommen mit eingeht, auch wenn Rāmānuja dies nicht ausdrücklich thematisiert. Dies bedeutet letztlich, dass die Subjektivität des menschlichen Geistes durch die jeweiligen konkreten Erfahrungen der von der Erkenntnis substanz hervorgebrachten Wirkungen in eine konkrete Relationalität zur Wirklichkeit vermittelt wird, und andererseits, dass in die konkrete Relationalität des menschlichen Subjekt-Seins die transzendente Wirklichkeit des Subjektes (*jñātā*) mit der in ihr sich ereignenden Dynamik der ontologischen Dimension des *śarīraśarīribhāvaḥ* von Ātmā und Paramātmā prägend miteingehen kann.

¹²² Vgl. ĀS, pp. 106,3 und 100,3f.: *ato jñātrtayāham iti siddhyan artha evātmā*.

¹²³ ĀS, p. 92,2ff.: *sarvaṃ ca prakāśamānaṃ jñātre 'ham iti cakāśate prakāśata iti praty-ātmasiddho 'yam anubhavaḥ – ahaṃ jānami, mahyaṃ prakāśata iti*.

3. Das Subjekt in theologischer Perspektive

Versucht man Rāmānujas Reflexion des Subjektes im Zusammenhang seiner onto-theologischen Brahma-Lehre zu deuten, so zeigt sich eine gleichsam theologische Wendung seines philosophischen Gedankens, von der Rāmānuja nicht ausdrücklich spricht, die jedoch seiner Philosophie des Subjektes erst die entscheidende Dimension verleiht, die ihr in seinem Denken zukommt, wenn er das Subjekt in die relationale Einheit des göttlichen Seins einbindet, sodass es mit der ihm eigenen Relationalität auch zum Subjekt der Hingabe (*bhaktiḥ*) an den göttlichen Ātmā wird.

In dieser Sichtweise ist der *ahamārthaḥ* nicht mehr nur Prinzip der „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) und „Selbstgelichtheit“ (*svayamprakāśatā*), sondern als solches immer schon und seinem Wesen nach überformt von seiner ontologischen Struktur als Modus (*prakāraḥ*) des Paramātmā, durch die der Ātmā für Rāmānuja erst sinnvoller Gegenstand sprachlicher Reflexion als „Körper“ (*śarīraḥ*) des Paramātmā wird.¹²⁴ Diese „Überformung“ prägt das Subjekt-Sein des Ātmā in einer Weise, dass dieser in transzendental-ontologischer Sicht für eine mögliche Erfahrung des Paramātmā grundsätzlich offen ist. Diese „Offenheit“ des Subjektes für eine Erfahrung des Paramātmā wird insofern fassbar, als der Ātmā als substanzhaft subsistierender „Modus“ (*prakāraḥ*) Gottes mit diesem in einer in seinem Wesen gründenden Beziehung (*saṃyogaḥ*, *aprthaksiddhiḥ*) untrennbar verbunden ist. Wie ist dies zu denken?

Rāmānuja bestimmt diese Beziehung vor allem als ein „Getrennt-nicht-seiend-gewiss-Sein“ (*aprthaksiddhiḥ*), und man sollte diese Umschreibung der Beziehung nicht mit „Getrennt-nicht-Vorkommen“ (*avinābhāvaḥ*) verwechseln. Sie ist auch nicht die eines dauernd gegebenen zwischenraumlosen „Kontaktes“ und erst recht nicht die einer „Inhärenz“ (*samāvāyaḥ*) im Sinne des Vaiśeṣika. Sie ist eine dynamische Relation, welche ein eigenständig Seiendes ontologisch als *prakāraḥ* eines anderen Seienden ausweist. In seinem Vedāntasaṃgrahaḥ erläutert Rāmānuja diese Beziehung am Beispiel des Ātmā und seiner Beziehung zu seinem Körper:

„Und dies ist die Beziehung des Ātmā zu [seinem] Körper (*ātmaśarīrabhāvaḥ*): Das ist das getrennt nicht erweisbare Tragendes-und-zu-Tragendes-Sein, Lenkendes-und-zu-Lenkendes-Sein und ‘Rest’-und-‘Rest’-Habendes-Sein: Ātmā ist er insofern, als er seinem ganzen Wesen nach als Tragender, Lenkender und ‘Rest’-Habender Besitz ergreift (*āpnoti*). Und

¹²⁴ Vgl. oben, p. 22 und Anm. 17.

das, was eine Weise des Seins ist (*prakāraḥ*) und seinem ganzen Wesen nach [dessen] zu Tragendes, zu Lenkendes und 'Rest'-Seiendes getrennt [von jenem] nicht erweisbar ist, wird [seinerseits] 'Körper' genannt."¹²⁵

Der Text nimmt Rāmānujas Körperdefinition aus seinem *Śrībhāṣyam*¹²⁶ vorweg, die er der Sache nach voraussetzt, zeigt aber in seiner komplementären Verwiesenheit des Ātmā und seines Körpers die ihrer gegenseitigen Beziehung inhärente Dynamik, die jede begriffliche Statik ihrer Erklärung ausschließt. Diese Dynamik besteht durch die den *śarīraśarīribhāvaḥ* konstituierende dreifache Beziehung, letztlich in einem ontologisch verstandenem „Besitzergreifen“ und „Einflussnehmen“ des Ātmā, durch das dessen Körper erst eigentlich zum „Körper“ wird. Dieser vom Ātmā ausgehenden Dynamik entspricht in der Wirklichkeit des Körpers gegenläufig die Bedürftigkeit, dieser „Besitznahme“ und „Einflussnahme“ in ihrer dreifachen Differenzierung, diese annehmend, zu entsprechen, sodass diese Dynamik von Seiten des Ātmā nicht ein gewaltsames Besitzergreifen ist, sondern letztlich zur Sinnerfüllung des Körpers wird. Es ist diese dynamische Wechselbeziehung von „Modus“ (*prakāraḥ*) und „Modus-Habendem“ (*prakāri*), die Rāmānuja gleichsam phänomenologisch als ein „Getrennt-nicht-seiend-gewiss-Sein“ (*aprthaksiddhiḥ*) bestimmt, und die es ihm erlaubt, von der relationalen Einheit allen Seins zu sprechen, die Rāmānuja mit dem alten vedāntischen Begriff des Brahma bezeichnet. In seiner theologischen Sprache wird diese dynamische Einheit durch die Relation von „Körper“ und „Seele“ (*śarīraśarīribhāvaḥ*) begründet, die den Paramātmā mit dem geistigen und ungeistigen Seienden verbindet.¹²⁷

In Zusammenhang mit diesem Theologem, dass das geistige und ungeistige Seiende Körper des Paramātmā ist, muss eine kurze ideengeschichtliche Bewertung nachgetragen werden. Auch hier könnte Rāmānuja auf Yāmunamuni zurückgegriffen haben. Leider sind uns die entscheidenden diesbezüglichen Abschnitte seiner drei Siddhis, vor allem der

¹²⁵ VedS, p. 114,1-4: *ayam eva cātmaśarīrabhāvaḥ prthaksiddhyanarhādharādheyabhāvo niyantrīnyāmyabhāvaḥ śeṣaśeṣibhāvaś ca. sarvātmanādharatayā niyantrītayā śeṣītayā ca – āpnotīyātmā, sarvātmanādheyatayā niyāmyatayā śeṣatayā ca – aprthaksiddham prakārabhūtam ityākāraḥ śarīram iti cocyate.*

¹²⁶ ŚrīBh II, pp. 222,11-223,1: *ataḥ, yasya cetanasya yad dravyaṃ sarvātmanā svārthe niyantum dhārayitum ca śakyaṃ taccheṣataikasarūpaṃ ca, tat tasya śarīram iti śarīra-lakṣaṇam āstheyam.*

¹²⁷ Dies wird unter anderem darin deutlich, dass das „Modus“-Sein des einzelnen Seienden immer wieder als Begründung des Körper-des-Paramātmā-Seins begegnet.

Ātmasiddhiḥ, nicht überliefert, sodass wir keine begrifflich relevanten Aussagen zu dieser Frage von ihm selbst haben. Fest steht ohne Zweifel, dass es gewisse entscheidende Begriffe, die Rāmānuja verwendet, in der Tradition schon vor ihm gegeben hat; so beispielsweise die Vorstellung, dass die Wirklichkeit der Welt und die geistig Seienden „Körper“ Nārāyaṇas sind, in der Subala-Upaniṣad, die Umschreibung der Beziehung von Ātmā und Brahma als Beziehung von Teil und Teil-Habendem (*aṁśāṁśibhavaḥ*) in den Brahmasūtren oder die formalen Begriffe von „Rest“ und „Rest“-Habendem (*śeṣaśeṣī*) in den Mīmāṃsā-Sūtren, die schon Yāmuna auf den Ātmā und den Paramātmā zur Charakterisierung ihrer gegenseitigen Beziehung angewendet haben muss. VAN BUITENEN erwähnt eine diesbezügliche Aussage Yāmunamunis in seiner Einleitung zu Rāmānujas Vedārthasaṁgrahaḥ,¹²⁸ die kurz besprochen werden muss: „Bei aller Vielfalt ist die Beziehung [zwischen dem geistigen und ungeistigen Seienden und dem Paramātmā dennoch] Ungeschiedenheit (*abhedaḥ*), nämlich die Beziehung (*anvayaḥ*) von Teil und Teil-Habendem (*aṁśāṁśibhāvaḥ*), das Zusammengehören (*samavāyaḥ*) in Form von ‘Rest’ (*śeṣaḥ*) und ‘Rest-Habendem’ (*śeṣī*), charakterisiert als das Dem-Zweck-eines-anderen-Dienens (*paratantratā*) [beziehungsweise] als das ‘Besitz- und Besitzer-Sein’ (*svasvāmibhāvaḥ*), das im Diener- und Herr-Sein besteht (*bhṛtyasvāmilakṣaṇaḥ*).¹²⁹

Der Text dürfte, wie VAN BUITENEN und auch AṆṆAṆGARĀCĀRYA in seinem Kommentar¹³⁰ zurecht meinen, Yāmunamunis eigene Position ausdrücken, und ist als solcher vielleicht die einzige begrifflich systematische Aussage Yāmunas zu dieser Frage, die erhalten ist. Denn die in seinen Stotren begegnenden Begriffe darf man im Hinblick auf seine philosophische Lehre wohl nicht überbewerten. Der Text selbst scheint klar, bedarf aber der Interpretation. Bemerkenswert ist, dass Yāmuna hier im Grunde zwei Aussagen von der Beziehung von Ātmā und Paramātmā macht, die er als Ungeschiedenheit (*abhedaḥ*) versteht; nämlich, dass es sich um eine Verbindung von Teil und Teil-Habendem, beziehungsweise um die Beziehung von Besitz und Besitz-Habendem handelt. Er erwähnt weder die Beziehung von *prakāraḥ* und *prakārī*, noch die Beziehung von Körper und Seele (*śarīraśarīribhāvaḥ*), was nicht unwesentlich ist, wenn es sich tatsächlich um die Charakterisierung seiner eigenen Position handelt. Dazu

¹²⁸ VedS, p. 44f.

¹²⁹ ĀS, p. 13,2-4: *nānāṭve saty evābhedo nāmānvayaḥ aṁśāṁśibhāvalakṣaṇaḥ, samavāyaḥ paratantratālakṣaṇaḥ, śeṣaśeṣīvarūpaḥ, svasvāmibhāvaḥ, bhṛtyasvāmilakṣaṇaḥ*.

¹³⁰ ĀS, p. 13,11.

kommt die un-terminologische Verwendung des Terminus *samavāyah*, die trotz der im alltäglichen Sinne gemeinten Bedeutung des Wortes gerade mit seinem an das Vaiśeṣika erinnernden Sinne recht gut zu der Charakterisierung als Teil und Teil-Habendes passt, sodass sich Yāmunamuni genötigt sieht, diese Beziehung durch den Zusatz „das Zusammengehören in Form von ‘Rest’ und ‘Rest’-Habendem“ (*śeṣaśeṣitvarūpaḥ*) näher zu bestimmen, den er im Sinne der Mīmāṃsā als ein „Den-Zwecken-eines-anderen-Dienen“ verstanden wissen will. Ähnlich ist auch die zweite Bestimmung dieses Verhältnisses eher ambivalent, nämlich die Charakterisierung als Verbindung von „Besitz“ und „Besitzer“, die er durch das Verhältnis von Diener und Herr (*bhṛtyasvāmibhāvaḥ*) erklärt, ohne vermeiden zu können, dass dieses Verhältnis in Verbindung mit jenem von Besitz und Besitzer letztlich als das „Besitzen“ des Sklaven durch den Herren verstanden wird, und so die Dimension des „Habens“ nicht übersteigt.

Rāmānujas Verständnis dieser Beziehung des Seienden der Welt zum Paramātmā setzt alle diese Begriffe und Reflexionen der Tradition,¹³¹ wie sie auch Yāmunamuni verwendet, voraus, geht aber in der endgültigen Systematisierung und in dem diese bedingenden Verständnis deutlich über die bei Yāmunamuni fassbare Reflexionsstufe hinaus. Die endgültige Form dieser Definition, die vor allem das Verständnis der Schule geprägt hat, steht im Śrībhāṣyam: „Welche Substanz für welches geistige Wesen ihrem ganzen Wesen nach zu ihrem eigenen Zwecke zu lenken und zu erhalten ist, und [welche] das ‘Rest-dessen-Sein’ als ihre einzige Eigenform hat, die ist dessen Körper.“¹³²

Die entscheidende Dynamik erhält diese Definition durch Rāmānujas Begriff des „Rest-Seins“ (*śeṣatā*), von dem er sagt, dass es allein für sich

¹³¹ Vgl. dazu auch die beiden von Rāmānuja ŚrīBh II, p. 220,11f. und p. 220,15f. zurückgewiesenen Körperdefinitionen, die seiner eigenen recht nahe kommen. „Abhängig von wessen Wollen etwas Eigenform, Bestehen und Tätigkeit besitzt, das ist dessen Körper; [daher] ist es möglich, dass alles, sofern es in Abhängigkeit vom Wollen Gottes Eigenform, Bestehen und Tätigkeit besitzt, Körper Gottes ist.“ (ŚrīBh II, p. 220,11f.: *yad icchādhīnasvarūpasthitipravṛttiḥ yat tat tasya śarīram iti – sarvasyaśvarecchādhīnasvarūpasthitipravṛttiḥ venesvaraśarīratvaṃ saṃbhavatīti*) und „Was immer von einem einzigen gelenkt wird, was von [diesem] einen erhalten wird und zu [diesem] einen ‘Rest’ ist, das ist dessen Körper.“ (ŚrīBh II, p. 220,15: *yat yad ekanīyāmyam, yadeka-dhāryam, yasyaikaśeṣabhūtam, tat tasya śarīram.*)

¹³² ŚrīBh II, pp. 222,11-223,1: *ataḥ, yasya cetanasya yad dravyaṃ sarvātmanā svārthe niyanuṃ dhārayituṃ ca śakyaṃ taccheṣataikaśvarūpaṃ ca, tat tasya śarīram iti śarīra-lakṣaṇam āstheyam.*

das spezifische Wesen (*svarūpam*) des Körpers ausmache, und das er in seinem Vedārthasaṃgrahaḥ folgendermaßen erläutert: „Denn dies ist überall das Verhältnis von ‘Rest’ und ‘Rest’-Habendem: ‘Rest’ ist derjenige, dessen Eigenwesen es ist, dass er zufolge [seines] Verlangens der einem anderen zukommenden Überlegenheit dienlich zu sein, gebraucht wird. Der andere ist der ‘Rest-Habende’. Zuzufolge des Verlangens nach dem Eintreten der Frucht ergibt sich das Zu-gebrauchen-Sein des Opfers und die Anstrengung dazu. Alles andere[, das der Verwirklichung des Opfers dient,] ist wegen des Verlangens durch das Opfer usw., [die Frucht des Opfers] zu erlangen, das zu Gebrauchende. In diesem Sinne ist auch die Eigenform der als Sklaven Geborenen usw., das zufolge [ihres] Verlangens, der Überlegenheit eines bestimmten Menschen dienlich zu sein[, der ihr Herr ist], Gebrauchtwerden: In der gleichen Weise ist die Eigenform jedes Seienden [in der Welt], sei es geistig oder ungeistig, ewig oder nicht ewig, dass es zufolge des Verlangens, der Gott zukommenden Überlegenheit dienlich zu sein, gebraucht wird; und daher ist alles ‘Rest’ Gottes, und ist Gott der Alles-zum-‘Rest’-Habende.“¹³³

Mit dieser Definition des „Körper-Seins“, durch die Rāmānuja dieses zu einem neu definierten philosophischen Begriff macht, fügt er das Subjekt als geistiges Seiendes in die Relationalität des *śarīraśarīribhāvaḥ* ein und öffnet so die selbstgelichtete „Innerlichkeit“ des „Ich-Gegenstands“ (*aham-artahaḥ*) der neuen theologischen Dimension des „Rest-Seins“ (*śeṣatā*).

Denn wenn wir auch beim augenblicklichen Forschungsstand über die Theologie Yāmunamunis und anderer Vorgänger Rāmānujas wenig wissen, muss man wohl annehmen, dass es Rāmānuja war, der letztendlich den *śeṣa*-Begriff von dem apersonalen *śeṣa*-Verständnis der Mīmāṃsā bzw. dem eher statischen Verständnis Yāmunamunis als Relation von Besitz und Besitzer (*svasvāmibhāvaḥ*, *bhṛtyasvāmibhāvaḥ*) befreit hat, und diesen zu einem personal-dynamischen Begriff gemacht hat. Ist es doch unverkennbar, dass Rāmānuja in der Erklärung des *śeṣabhāvaḥ* in seinem Vedārthasaṃgrahaḥ zunächst zwar an das Verständnis der Mīmāṃsā anknüpft, dann aber in der Anwendung auf das Beispiel des geborenen Sklaven (*garbha-*

¹³³ VedS, p. 151,1-6: *ayam eva hi sarvatra śeṣaśeṣibhāvaḥ. paragatātīśayādhāneccchayopādeyatvam eva yasya svarūpam sa śeṣaḥ paraḥ śeṣī. phaloṭpattīcchayā yāgādes tatpratyatmasya copādeyatvam yāgādisiddhicchayān yat sarvam upādeyam. evaṃ garbhadaśādīnāṃ api puruṣaviśeṣātīśayādhāneccchayopādeyatvam eva svarūpam. evaṃ īśvāragatātīśayādhāneccchayopādeyatvam eva cetanācetanātmakasya nityasyānityasya ca sarvasya vastunaḥ svarūpam iti sarvam īśvaraśeṣabhūtam sarvasya ceśvaraḥ śeṣīti.*

dāsaḥ) genau diese Wandlung des Verständnisses vollzieht. Durch die Einführung des „Verlangens“ (*icchā*), der Überlegenheit eines anderen, nämlich des Herrn, dienlich zu sein (*puruṣaviśeṣātīśayādhānecchā*) in die Definition eines *śeṣaḥ* zeigt er, dass er das „Rest-Sein“ des Körpers, dessen theologische Anwendung vorwegnehmend, primär mit Blick auf das geistige Seiende bestimmt, auch wenn er es dann auch auf das ungeistige Seiende anwendet und damit den Begriff des „Verlangens“ (*icchā*) notwendig analog verstehen muss. Im Falle des geistigen Seienden und damit des Ātmā als Subjekt kann dieser aber nur im ursprünglichen, personalen Sinne verstanden werden. Damit wird dessen *śeṣa*-Sein aber notwendig zu einer Wesensbestimmung, die den Ātmā auch zum spontanen Subjekt der Beziehung seiner existenziell finalen Hinordnung auf den Paramātmā macht.

Denn die im *prakāraḥ*-Sein des Ātmā grundlegende Relation des „Rest-Seins“ nötigt das Subjekt in seiner „Selbstgelichtheit“ nicht nur erkennend sondern auch intentional in seiner je eigenen Existenz Prinzip der Subjektivität zu sein, indem in dieser seiner „Selbstgelichtheit“ auch sein Wesen (*svarūpam*) als „Rest“ des Paramātmā „zu sich“ kommt. Diese intentionale Relationalität des Ātmā als Subjekt wird von Rāmānuja zwar kaum als solche thematisiert, kommt aber implizit in der Definition des „Rest-Seins“ (*śeṣatā*) unmissverständlich zum Ausdruck. Der Ātmā ist so nicht mehr nur unveränderlicher (*avikriyaḥ*) Erkenner (*jñātā*), sondern intentional sich öffnendes Subjekt, das aus der Distanziertheit des Erkenners heraustreten muss, um dem in seinem Eigenwesen ontologisch grundgelegten Hingeordnetsein auf den Paramātmā im Leben entsprechen zu können.

Fragt man sich, wie dies für Rāmānuja denkbar ist, kann die Antwort nur in der ontologisch-transzendentalen Struktur des Ātmā gefunden werden. Anders als das ungeistige Seiende, das ebenfalls Körper des Paramātmā ist, ist sich der Ātmā als Subjekt der im „Rest-Sein“ grundgelegten Strebebeziehung (*icchā*) ohne einen Akt der Selbstreflexion, nur zufolge seiner „Selbstgelichtheit“ bewusst, und könnte sich dieser nur bewusst verschließen. In der Annahme und Bejahung dieser Strebebeziehung wird der Ātmā zum Subjekt, das sich begehend dem Paramātmā zuwenden kann, in der Sprache Rāmānujas zum Subjekt der Hingabe (*bhaktiḥ*) und der Verehrung (*ārādhanam*). Insofern der Ātmā selbst so zum Subjekt spontaner Hingeordnetheit und bewusster Verehrung wird, kann er dann letztlich auch in der Emanzipation die relationale Einheit mit dem Paramātmā einholen. Rāmānuja deutet dies an, wenn er von der Wirksamkeit der Karma-tilgenden Kraft spiritueller Einsicht (*vidyā*) spricht: „Die Kraft (*śaktiḥ*) [des Karma] ist nichts anderes als das Missfallen (*apṛītiḥ*) des

höchsten Wesens. Folglich lässt die *vidyā*, indem sie dem Wissenden (*vedituh*) dadurch, dass [ihm] das Objekt der *vidyā* (*vedyaḥ*) überaus lieb ist, eben selbst überaus lieb ist, [und] deren Wesen (*svarūpam*) die [versöhnende] Verehrung (*ārādhanam*) des höchsten Wesens (*paramapuruṣaḥ*) ist, welches Gegenstand der *vidyā* ist, das durch die Anhäufung zuvor verübten bösen [Tuns] hervorgebrachte Missfallen des höchsten Wesens schwinden. Eben diese *vidyā* hemmt auch das Entstehen des Missfallens des höchsten Wesens, welches durch das nach ihrem Entstehen verübte Böse entstehen [würde].“¹³⁴

In unserem Zusammenhang ist zunächst das Wort *vidyā*, das im Text gebraucht wird, wichtig. Auch wenn es sprachlich einfach „Wissen“ bedeutet, kann es hier weder ein distanzierendes Erkennen noch ein objektives Wissen meinen, sondern bezeichnet hier einen meditativen Zustand, der im vorliegenden Kontext dem der Mystik entspricht oder doch einer solchen nahe kommt.¹³⁵ Die *vidyā*, von der hier die Rede ist, ist darüber hinaus, wie Rāmānuja sagt, ihrem Eigenwesen nach (*svarūpam*) „versöhnende Verehrung“ (*ārādhanam*) des höchsten Wesens und so ein existenzielles Sich-Verhalten des Subjektes zum Paramātmā. Als meditativer Vorgang ist sie dem Subjekt daher „überaus lieb“ (*niratiśayapriyā*); und zwar deshalb, weil sie das Subjekt in eine unmittelbare Beziehung zum höchsten Wesen vermittelt.¹³⁶

Der Gedanke ist Rāmānuja wichtig. Denn er bringt ihn noch an anderer Stelle seines Śrībhāṣyam mit nahezu den gleichen Worten vor, wenn er KathU 1,2,23¹³⁷ in seinem Sinne erklärt: „(...) Wen dieser Ātmā erwählt, von dem wird Er erlangt. So wurde gesagt. Denn wer [Ihm] überaus lieb ist, wird erwählt. Wem dieser [Ātmā] überaus lieb ist, der ist Ihm besonders lieb. Wie dieser besonders Liebe den Ātmā erlangt, ebenso wendet sich der Erhabene selbst [ihm] zu. So ist es vom Erhabenen selbst gesagt. (...) Wem daher [dieses] Gedenken (*smṛtiḥ*) in Form unmittelbarer Erfahrung (*sākṣātkārarūpā*) zukommt, das, weil [ihm] der Gegenstand des Gedenkens

¹³⁴ ŚrīBh II, p. 584,3-6: *śaktir api paramapuruṣāprītir eva. tad evaṃ vidyā veditur vedyātyarthapriyatvena svayam api niratiśayapriyā satī vedyabhūtaparamapuruṣārādhanasvarūpā pūrvakṛtāghasañcayajaniṭaparamapuruṣāprītiṃ vināśayati; saiva vidyā svotpattyuttarakālabhāvyaḥanimittaparamapuruṣāprītyutpattiṃ ca pratibadhnāti.*

¹³⁵ Vgl. OBERHAMMER 2006, pp. 13ff. und OBERHAMMER 2004, pp. 23-28.

¹³⁶ Vgl. *vidyā veditur vedyātyarthapriyatvena svayam api niratiśayapriyā satī.*

¹³⁷ *nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bhahunā śrutena. yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūṃ svām.*

(*smāryamāṇa-*) überaus lieb ist, auch selbst überaus lieb ist, der wird vom höchsten Ātmā erwählt. Damit ist gesagt, dass von diesem der höchste Ātmā erlangt wird. [Dieses] feste Gedenken in solcher Form wird mit dem Wort *bhaktiḥ* bezeichnet, weil das Wort *bhaktiḥ* ein Synonym von ‘verehrendem Nachdenken’ (*upāsanam*) ist.¹³⁸

Das spirituelle Gedenken (*smṛtiḥ*, *anusmṛtiḥ*), von dem hier die Rede ist, entspricht genau jenem Phänomen, von dem Rāmānuja in seinem Śrībhāṣyam als *vidyā* spricht, und so ergänzen und verdeutlichen sich beide Texte gegenseitig. Auch beim zweiten Text ist der zentrale Gedanke der, dass dem Subjekt die „Verehrung“ (*ārāadhanam*, *upāsanam*) des höchsten Ātmā, nämlich der spirituelle Zustand der *vidyā*, das „Gedenken“, das nichts anderes als *bhaktiḥ* ist, überaus lieb ist, und der Ātmā als Subjekt deshalb dem höchsten Ātmā überaus lieb ist und ihn erlangt, weil er von ihm erwählt wird.

Rāmānujas Begründung dafür ist nicht recht einleuchtend und bedarf einer sie hinterfragenden Erklärung.¹³⁹ Jedenfalls erlangt das Subjekt in der Spiritualität der *vidyā*, diese praktizierend, dem zweiten Text gemäß den Paramātmā deswegen, weil ihn dieser „erwählt“ und sich ihm, wie die Upaniṣad sagt, in seinem konkreten „Selbst“ (*tanūṃ svām*) zeigt (*vivṛṇute*), was von Rāmānuja, auf Gott (*bhagavān*) bezogen, als ein „Sich-Zuwenden“ (*prayatate*) erklärt wird. „Erwählt“ wird der Wissende vom Paramātmā, wie Rāmānuja weiter sagt, aber, weil ihm die *vidyā* „überaus lieb“ ist und er so selbst dem Paramātmā „überaus lieb“ ist. Die Argumentation scheint in einer Art Zirkel zu enden, der von Rāmānuja nur durchbrochen werden kann, wenn er nicht ein kausales nacheinander beschreibt, sondern von einer transzendental-ontologischen Entsprechung der Relationalität von Ātmā und Paramātmā in der *vidyā* spricht. In der *vidyā* bejaht das Subjekt, sofern ihm diese mehr und mehr „lieb“ wird, seine transzendental-ontologische Bezogenheit als „Rest“ (*śeṣaḥ*) auf den Paramātmā. Dadurch

¹³⁸ ŚrīBh I (a), pp. 60,3-61,1: *yam evaiṣa ātmā vṛṇute tenaiṣa labhyaḥ ity uktam. priyatama eva hi varaṇīyo bhavati. yasyāyaṃ niratiśayapriyaḥ sa evāśya priyatamo bhavati. yathāyaṃ priyatama ātmānaṃ prāpnoti, tathā svayam eva bhagavān prayatata iti bhagavataivoktam (...). ataḥ sāṅskātikārārūpā smṛtiḥ smāryamāṇātyarthapriyatvena svayam apy atyarthapriyā yasya, sa eva pareṇātmanā varaṇīyo bhavati itī tenaiṣa labhyate para ātmety uktam bhavati. evaṃrūpā dhravānusmṛtir eva bhaktiśabdenābhidhīyate, upāsanaparyāyatvād bhaktiśabdasya.*

¹³⁹ Vgl. zum folgenden auch das in OBERHAMMER 2006, pp. 18ff. Gesagte, das hier nicht wiederholt werden soll.

versöhnt er den Paramātmā verehrend. Durch die Verwirklichung der *vidyā*, die „Verehrung“ (*ārādhanam*) des Paramātmā ist, vollzieht das Subjekt in spontanem Tun spiritueller Meditation willentlich sein auf den Paramātmā als „Rest-Habenden“ (*śeṣī*) Hingeordnetsein und entspricht so seiner Seinsweise als *prakāraḥ* des Paramātmā. Indem aber das Subjekt im Vollzug der *vidyā* mehr und mehr des Paramātmā als jene Wirklichkeit inne wird, auf die es seinem Sein nach hingeordnet ist, und dieses Hingeordnetsein (*śeṣatvam*) willentlich annimmt,¹⁴⁰ wird ihm die meditative Praxis der *vidyā* zunehmend lieb, und wird er selbst dem Paramātmā „überaus lieb“, sodass dieser sich ihm mehr und mehr zuwendet (*prayatate*). Es ist diese „Zuwendung“ oder, wie die Upaniṣad sagt, die „Offenbarung der eigenen Wirklichkeit“ (*tanūm svām vivṛṇute*), die ein je intensiveres „Inne-Werden“ des Paramātmā meint. Wie ist ein solches aber zu denken, da es sich offenkundig nicht um einen Akt gegenständlicher Erkenntnis (*jñānam*) handeln kann? Ein solcher wäre bereits durch das Verstehen der Offenbarungsaussagen möglich, und würde nicht der *vidyā* bedürfen.

Dieses „Des-Paramātmā-Inne-Werden“, das Rāmānuja hier meint, kann letztlich nur so verstanden werden, dass der Ātmā sein selbstgelichtetes Subjekt-Sein (*jñātrtvam*) gleichsam in die transzendental-ontologische Struktur seiner selbst zurücknimmt, die so in dieser Selbstgelichtheit, ohne objekthaft reflektiert zu werden, in der Unmittelbarkeit einer Erfahrung bewusst wird. Auch wenn Rāmānuja es nicht ausdrücklich thematisiert, ist dies implizit vorausgesetzt, wenn er von der meditativen Praxis der *vidyā*, nachdem er sich in seinem Kommentar zu BrSū 4,1,3 die Frage gestellt hat: „Ist das Brahma, das zu verehren ist, als etwas anderes als das Verehrende zu verehren (*upāśyam*), oder als der Ātmā des Verehrenden (*upāśitaḥ*)? Was ist richtig?“, sagt: „Es ist als der Ātmā des Verehrenden zu verehren. Wie [nämlich] der Verehrende, der innere Ātmā, selbst der Ātmā seines eigenen Körpers ist, so ist eben auch das höchste Brahma als der Ātmā des eigenen Selbstes (*svātmanaḥ*) zu verehren. (...) Weil alles, das geistige und ungeistige Seiende durch Ihn entsteht, durch Ihn vergeht, durch Ihn lebt und von Ihm gelenkt wird, ist dieser der Ātmā von allem. Daher ist Er der Ātmā. Daher ist es richtig, in der gleichen Weise, wie [der Ātmā], weil der innere Ātmā bezüglich seines Körpers der Ātmā ist, denkt ‘Ich bin ein Gott’, ‘Ich bin ein Mensch’, ebenso auch von dem [Paramātmā] als ‘Ich’ zu denken, weil auch der Paramātmā für den inneren Ātmā der

¹⁴⁰ *īśvaragatātīśayādhānecchayā*.

Ātmā ist.¹⁴¹ Es kann kein Zweifel sein, dass Rāmānuja hier zur Erklärung des meditativen Vorganges und der durch diesen hervorzurufenden Erfahrung die transzendental-ontologische Sturkur des *śarīraśarīribhāvaḥ* heranzieht.

Dass dies nicht als psychologische Hilfsvorstellung gemeint ist, sondern als eine durch diese Struktur ermöglichte Erfahrung, wird deutlich, wenn er den Bewusstseinszustand des emanzierten Ātmā in genau derselben Weise erklärt. Auch hier stellt er sich die Frage: „Erfährt der innere Ātmā, wenn er das höchste Licht erreicht hat und aller Bindungen ledig ist, sich selbst (*svātmānam*) als vom Paramātmā getrennt oder zufolge seines *prakāra*-Seins als von diesem ungetrennt (*avibhāgena*)?“ und antwortet: „Der Emanzierte erfährt (*anubhavati*) seinen Ātmā als vom höchsten Brahma ungetrennt (*avibhāgena*). Wieso? Weil es [so] erkannt wird; [nämlich] weil der eigene Ātmā, dessen Verblendung durch die *avidyā* zufolge der Erlangung des Brahma aufgehört hat, erkannt wird, wie er [wirklich] ist. Denn durch Lehraussagen[, deren Subjekt und Prädikat] gemeinsame Referenz haben, wie ‘Das bist du’, ‘Dieser [dein] Ātmā ist das Brahma’ (...) und durch [folgende Aussagen der Śruti] wie ‘Er, der im Ātmā befindlich dem Ātmā innerlich ist, den der Ātmā nicht kennt, dessen Körper der Ātmā ist, der den Ātmā im Inneren lenkt, der ist dein Ātmā, der unsterbliche innere Lenker’ usw. wird gelehrt, dass das Eigenwesen (*svarūpam*) des eigenen Ātmā den Paramātmā zum Selbst hat und zufolge des Körper-des-Paramātmā-Seins dessen *prakāraḥ* ist. (...) Daher macht [der Emanzierte] zufolge [seiner] Ungeschiedenheit die Erfahrung ‘Ich bin das Brahma’.“¹⁴²

¹⁴¹ ŚrīBh II, pp. 573,3-574,13: *idam idānūṃ cintyate – kim upāśyaṃ brahma upāśitur anyatvenopāśyam, utopāśitur ātmatveneti. kim yuktaṃ. (...) upāśitur ātmety evopāśyam. upāśitā pratyagātmā svaśarīrasya svayaṃ yathātmā – tathā svātmāno ‘pi paraṃ brahma ātmety evopāśītety arthaḥ. (...) sarvasya cidacidvastunaḥ tajjativāt tallativāt tadanativāt tan-niyāmyativāt taccharīrativāc ca sarvasyāyam ātmā; ataḥ sa te ātmā; ato yathā pratyag-ātmānaḥ svaśarīraṃ praty ātmativāt devo ‘haṃ manuṣyo ‘haṃ ity anusandhānam; tathā pratyagātmāno ‘py ātmativāt paramātmānaḥ, tasyāpy ahaṃ ity evānusandhānam yuktaṃ iti.*

¹⁴² ŚrīBh II, p. 636,3-15: *kim ayaṃ paraṃ jyotir upasaṃpannaḥ sarvabandhavinirmuktaḥ pratyagātmā svātmānaṃ paramātmānaḥ pṛthagbhūtaṃ anubhavati uta tatprakāratayā tadavibhaktam iti. (...) paramātmā brahmaṇaḥ svātmānam avibhāgenānubhavati muktaḥ. kutaḥ. dr̥ṣṭatvāt parabrahmopasaṃpattyaṃ nivr̥ttāvidyātirodhānasya yāthātathyena svātmāno dr̥ṣṭatvāt. svātmānaḥ svarūpam hi ‘tat tvam asi’, ‘ayaṃ ātmā brahma’, (...) ‘ya ātmāni tiṣṭhaṇ ātmāno ‘ntaro yaṃ ātmā na veda yasyātmā śarīraṃ ya ātmānam antaro yamayati sa ta ātmā ‘ntaryāmyamṛtaḥ’ (...) ityādibhiḥ ca paramātmātmakam tac-charīratayā tatprakārabhūtaṃ iti pratipāditam (...). ato ‘vibhāgena ahaṃ brahmāsmiṃ evānubhavati.*

Beide Texte vermitteln durch die in ihnen erfolgte Gleichsetzung der Erfahrung des Brahma mit der *samsāra*-haften Selbsterfahrung des Subjektes zunächst den Eindruck einer eher undifferenzierten, dem Problem nicht eigentlich gerecht werdenden Aussage. In ihrer Art sind sie jedoch ein gutes Beispiel für Rāmānujas philosophische Diktion, die gelegentlich komplizierte Gedankengänge auch in einer fast alltäglich einfachen Sprache ausdrücken kann, auch wenn dies auf Kosten einer ausführlicheren Erörterung geht. Wie komplex die Aussage beider Texte in Wirklichkeit ist, wird unmittelbar deutlich, wenn man fragt, was denn Rāmānuja dazu berechtigt, diese Gleichsetzung vorzunehmen. Rāmānuja spricht davon, wenn auch nur in einem kurzen Hinweis, wenn er sagt: „Die sich durchhaltende Sicht (*anusandhānam*) [des inneren Ātmā] ‘Ich [bin dieser]’, ist, da der Paramātmā der Ātmā des ‘Inneren Ātmā’ [des Menschen] ist, in der gleichen Weise gültig, wie der ‘Innere Ātmā’ die sich durchhaltende Sicht [seiner selbst] hat: ‘Ich bin ein Gott’, ‘Ich bin ein Mensch’, da er mit Bezug auf seinen Körper der Ātmā ist.“¹⁴³

In dieser knappen Bemerkung mit ihrem fast „gegenständlichen“ Inhalt ist letztlich die ganze *prakāra*-Theologie Rāmānujas angesprochen wie auch seine Philosophie des Subjektes. Sowohl der Ātmā wie auch der Paramātmā sind durch einen Modus (*prakārah*), der mit ihnen als „Körper“ verbunden ist, als solche bestimmt. Doch verschiebt sich Rāmānujas Perspektive, insofern der „Innere Ātmā“ des Menschen zunächst das den „Körper“ besitzende, dann hingegen das als „Körper“ den Paramātmā bestimmende Subjekt ist, da es Rāmānuja in beiden Fällen um den individuellen Ātmā als Subjekt der Erfahrung geht. Dadurch wird die ontologische Struktur des *śarīraśarīribhāvaḥ* als transzendentaler Möglichkeitsgrund des Subjekt-Seins des Ātmā auch in der Selbsterfahrung des Ātmā in der Emanzipation sichtbar. Von ihm bestimmt kann der Ātmā als Subjekt in seiner selbstgelichteten „Innerlichkeit“ die apriorische Synthese seiner Selbsterfahrung „Ich bin ein Mensch“, „Ich bin das Brahma“ vollziehen, deren alleiniges Subjekt der Ātmā ist.

Kann man nämlich vielleicht noch annehmen, dass der Inhalt der Meditation, von der an der ersten Textstelle die Rede ist, eine urteilende Erkenntnis *a posteriori* ist, so ist dies beim emanzipierten Ātmā nicht mehr möglich; es muss sich um eine sein Eigenwesen (*svarūpam*) unmittelbar erfassende Erfahrung handeln, da Rāmānuja im Anschluss an BrSū 4,4,1

¹⁴³ ŚrīBh II, p. 574,12f.

sagt, dass er Ātmā in der Emanzipation in seiner ihm eigenen Form zur Erscheinung kommt.¹⁴⁴ In der Emanzipation wird sich der Ātmā der sein Wesen bildenden relationalen Einheit mit dem Paramātmā als dessen Modus (*prakāraḥ*) oder „Körper“ unmittelbar bewusst, und zwar sofern er von ihm getragen und gelenkt ist, und auf ihn als „Rest“ (*śeṣaḥ*) in seinem Sein final hingeordnet ist.

Durch diese onto-theologische Sicht des Ātmā in seiner Einheit mit dem Paramātmā wird der Ātmā letztlich erst endgültig in seinem Subjekt-Sein bestimmt und verändert sich gleichsam seine Befindlichkeit. Es muss offen bleiben, ob Rāmānuja sich dessen formal und ausdrücklich bewusst war. Der Sache nach kann daran kaum ein Zweifel bestehen. Diese Änderung der Befindlichkeit des Subjektes deutet bereits Rāmānujas Vergleich der Brahma-Erfahrung mit der Selbst-Erfahrung des Menschen als Einheit mit seinem Körper, von der er in der ersten Textstelle spricht, an. So wie der Ātmā als Subjekt sich, wenn auch irrtümlich, als *samsāra*-hafte, körperbehaftete Wirklichkeit erfährt, mit all den damit verbundenen Empfindungen usw., und nicht nur urteilend *a posteriori* erkennt, dass er aus Ātmā und Körper besteht, ebenso erfährt sich auch der Ātmā in der Emanzipation in einer realen Einheit mit dem Brahma, und so auch mit der dieser Einheit entsprechenden Befindlichkeit, weil die gleiche Relation des *śarīraśarīribhāvaḥ* gegeben ist. So möchte man jedenfalls Rāmānujas Vergleich verstehen. Damit wird der Ātmā als Subjekt nicht nur des Brahma, wie es ist und in seiner Vibhūtiḥ, inne, sondern ebenso der mit diesem „Innewerden“ verbundenen Seligkeit (*ānandaḥ*). In Rāmānujas Reflexion des Ātmā entspricht daher dem Zustand des *prakāraḥ*-Seins in der selbstgelichteten relational geöffneten „Innerlichkeit“ des Subjekt-Seins die volle Erfahrungsdichte dieser Relationalität.

Das deutet Rāmānuja selbst vor allem in seiner Diskussion der Emanzipation im Śrībhāṣyam an mehreren Stellen an. So beendet er seinen Kommentar zu BrSū 4,4,4, die Einwände des Gegners zurückweisend: „Daher hat der [emanzipierte Ātmā] ununterschieden die Erfahrung ‘Ich bin das Brahma’. Der Hinweis auf die Gleichheit (*sāmyam*) und das [Besitzen] gleicher Beschaffenheiten (*sādharmyam*) des Inneren Ātmā [mit diesem],¹⁴⁵ lässt, sofern [dieser] nichts anderes als ein Modus des Brahma ist, eine

¹⁴⁴ Vgl. ŚrīBh II, p. 633,7f.: *ayaṃ pratyagātmārcirādinā paraṃ jyotir upasampadya yaṃ daśāviśeṣaṃ āpadyate, sa svarūpāvīrbhāvarūpaḥ*.

¹⁴⁵ Wovon in MuṇḍU 3,1,3 und BhG 14,2 die Rede ist, die der Gegner als Begründung der Unterschiedenheit angeführt hat.

Reinheit gleich dem Brahma erkennt, ist [doch] das Wesen [des Inneren Ātmā mit dem Brahma] gleich, wenn er die urmaterielle Form eines Gottes usw. aufgegeben hat. [Und] die Śruti[-Aussage] vom zusammen [Genießen]¹⁴⁶ lehrt, dass der Innere Ātmā, der so ist, [gleichzeitig] mit dem Brahma, das ihn zum Modus hat (*prakāriṇā*), dessen Eigenschaften erfährt.¹⁴⁷

Der Text bietet einen ersten Ansatz zur Interpretation durch seinen Hinweis auf Taittirīya-Upaniṣad 2,1,1¹⁴⁸ und Rāmānujas implizite Erklärung dieses Verses. Man fragt sich, was Rāmānuja meint, wenn er sagt, dass der Innere Ātmā in der Emanzipation die Eigenschaften des Brahma gleichzeitig mit dem Brahma erfährt, das ihn zum Modus hat. Hier scheint Rāmānuja die innere Erfahrung des Brahma als Paramātmā des Subjektes von der Erfahrung seiner Eigenschaften zu unterscheiden und zu sagen, dass mit der Erfahrung des Brahma in der Konkretheit seiner Eigenschaften die Erfüllung allen Begehrens des Subjektes eintritt.

Dies bestätigt eine kurze Erklärung Rāmānujas desselben Verses an anderer Stelle: „Die Aussage ‘Er genießt [die Erfüllung] aller [seiner] Wünsche zusammen mit dem geisterleuchteten Brahma’, welche die Frucht der Meditation über das Brahma erkennen lässt, spricht von der Unendlichkeit der Eigenschaften des höchsten geisterleuchteten Brahma. Gemeinsam mit dem geisterleuchteten Brahma genießt er alle [seine] Wünsche. Wünsche sind das, was ersehnt wird, nämlich die heilvollen Eigenschaften. Alle diese Eigenschaften genießt er in einem mit dem Brahma. So verhält es sich.“¹⁴⁹ Rāmānujas Gedanke umfasst, wenn man ihn verstehen will, ein doppeltes. Zunächst ist gemeint, dass alles Wünschen des Ātmā erfüllt ist, wenn das Brahma erfahren wird, dann aber auch, dass diese Erfahrung des

¹⁴⁶ Scil. TaitU 2,1,1: *so 'śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipaścitā*, das der Gegner ebenfalls als Gegenargument vorgebracht hat.

¹⁴⁷ ŚrīBh II, pp. 636,14-637,1: *ato 'vibhagena – ahaṃ brahmāsmīty evānubhavati. sām-yaśādharmyavyapadeśo brahmaprakārabhūtasyaiva pratyagātmanaḥ svarūpaṃ tat-samam iti devādīprākṛtarūpaprāhāṇena brahmasamānuśuddhiṃ pratipādayati. saha-śrūtiḥ tv evāmbhūtasya pratyagātmanaḥ prakāriṇā brahmaṇā saha tadguṇānubhavaṃ pratipādayatīti na kaścid virodhaḥ.*

¹⁴⁸ „Er genießt alle [seine] Wünsche mit dem geisterleuchteten Brahma.“ (*so 'śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipaścitā.*)

¹⁴⁹ ŚrīBh I (b), pp. 198,2-199,2: *'so 'śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipaścitā' iti brahmavedanaphalam avagamayat vākyaṃ parasya vipaścito brahmaṇo guṇānantyaṃ bravīti. vipaścitā brahmaṇā saha sarvān kāmān samaśnute. kāmānta iti kāmāḥ kal-yānaguṇāḥ. brahmaṇā saha tadguṇān sarvān aśnuta ity arthaḥ.*

Brahma die Erfahrung aller seiner Eigenschaften impliziert, in denen seine Wirklichkeit konkret ist. Für die Lehre vom Subjekt zeichnet sich hier bereits der Gedanke ab, dass das Subjekt in der Emanzipation und, da in dieser jede Konditionierung durch Karma und *avidyā* geschwunden ist und so das *Wesen* des Subjektes zur Erscheinung kommt, seinem Wesen nach Subjekt der Erfahrung des Paramātmā ist, auf den es hingeordnet ist.

In Zusammenhang mit dem Einwand eines Gegners, dass das Erfahren des Emanzipierten von Wonne, sofern dieses so wie jenes des im Samsāra Gebundenen zu den veränderlichen Modifikationen gehöre, zu Ende gehen müsse und daher unbefriedigend sei, äußert Rāmānuja einen das bisher zum Erfahren des Subjektes in der Emanzipation Gesagte präzisierenden Gedanken: „Der Emanzipierte erfährt das höchste Brahma, das frei von jeder Modifikation, allem zu Meidenden feind, [lediglich] Heil bedeutet, unüberbietbare Wonne ist, alle beglückenden Eigenschaften besitzt und mit seiner Vibhūtiḥ (*savibhūtikam*) versehen ist. Insofern die Welten, die Modifikation [der Urmaterie] sind, zu dieser Vibhūtiḥ gehören, sind auch [diese] Gegenstand der Erfahrung des Emanzipierten. Lehrt doch die Śruti in diesem Sinne, dass der Emanzipierte als Subjekt [dieser] Erfahrung (*anubhāvitr̥tvam*) bleibend im höchsten Brahma ist, das frei von jeder Modifikation grenzenlose, höchste Wonne ist.“¹⁵⁰

Der Text ist recht knapp, aber trotz seiner theologisch-pragmatischen Art aufschlussreich, wenn man die fast gegenständliche Diktion auf das in ihm Angesprochene hinterfragt. Der zunächst im Vordergrund stehende Gedanke und eigentliche Grund, aus dem Rāmānuja den Einwand des Gegners zurückweist, ist die Aussage, dass der Ātmā als Subjekt der Erfahrung in der Emanzipation bleibend im höchsten Brahma ist (*parasmin brahmaṇi sthitiḥ*), und daher offenbar auch die Erfahrung selbst bleibend ist. Was ist aber letztlich damit angesprochen, wenn Rāmānuja hier von *sthitiḥ* „verweilen“ oder „sich befinden in“ spricht? Jedenfalls kann damit nicht ein vom Wollen des Subjektes abhängiges Gerichtetsein der Aufmerksamkeit wie in der Meditation gemeint sein. Die *sthitiḥ*, von der Rāmānuja hier spricht, muss, um Sinn zu machen, unabhängig von jeder akzidentellen Bedingtheit im ontologischen Wesen des Ātmā und seiner Beziehung zum

¹⁵⁰ ŚrīBh II, p. 651,4-7: *vikāre janmādike na vartate iti vikārāvartī; nirdhūtanikhilavikāraṇ nikhilāheyapratyanīkakalyāṇaikatānaṃ niratiśayānandaṃ param brahma savibhūtikam sakalakalyāṇaguṇam anubhavati muktaḥ. tadvibhūtyantargatatvena vikāravartinām lokānām api muktabhogyatvam. tathā hi parasmin brahmaṇi nirvikāre 'navadhikātiśayānande muktasyānubhavitr̥tvam sthitiṃ āha śrutiḥ.*

Paramātmā gründen. Wenn dies richtig ist, dann ist das mit *sthitiḥ* Gemeinte nichts anderes als die Relation des *prakāraprakāribhāvaḥ*, durch die der Ātmā seinem Wesen nach mit dem Paramātmā verbunden ist und mit ihm die relationale Seinseinheit des Brahma bildet. Dies bedeutet, dass das Modus-Sein (*prakāratvam*) des Ātmā und sein Subjekt-Sein der Erfahrung des Brahma als Paramātmā zwei Erscheinungsweisen ein und derselben ontologischen Relation sind: Schon bezüglich des Gelichtetseins (*prakāśatvam*) der Substanz des Erkennens, die, so wie der Ātmā selbst Modus (*prakārah*) des Paramātmā ist, ihrerseits Modus des Ātmā ist, hatte Rāmānuja gelehrt, dass dieses Gelichtetsein durch die Verbindung des Erkennens mit dem Ātmā als dessen Subjekt eintritt, und so der Ātmā den durch das Erkennen erfassten Gegenstand erkennt. In analoger Weise lehrt Rāmānuja hier ebenfalls, dass der Ātmā das Brahma und seine Eigenschaften dadurch erkennt, dass er als seinem Wesen nach selbstgelichtetes Subjekt mit dem Paramātmā als Modus-Habendem (*prakāri*) bleibend (*sthitiḥ*) eine relationale, selbstgelichtete Einheit bildet. Dies bedeutet für den Ātmā als geistiges Subjekt, dass er dadurch, dass er in der Emanzipation nicht mehr durch Karma und *avidyā* „verengt“ (*saṃkucita-*) den ihm wesenseigenen, durch die Seinsweise des Saṃsāra nicht mehr beschränkten Horizont möglicher Erkenntnis gewinnt, der ihm durch die Einheit mit dem Paramātmā auch aktuell in der Konkretheit einer Erfahrung eröffnet ist.

Dadurch ist für Rāmānuja letztlich, d.h. im Zustand der Emanzipation, das Subjekt aufgrund seiner Wesensstruktur nicht nur in der Innerlichkeit des Ich-Gegenstandes „bei sich“ – diese Innerlichkeit bleibt insofern erhalten als er der Ātmā ist, der die Erfahrung des Brahma (= Paramātmā) macht –, sondern auch als relationale „Seinseinheit mit dem Brahma“, in der es ungeschieden vom Brahma für sich selbst zur Erscheinung kommt.¹⁵¹ Als Erfahrung dieser Einheit wird diese Selbstgelichtetheit des Subjekts dann wesentlich und bleibend Erfahrung unüberbietbarer, grenzenloser Seligkeit (*ānandaḥ*). Dies führt Rāmānuja schon in seinem Vedārthasaṃgrahaḥ näher aus, wenn er die Seligkeit der Erkenntnis zuordnet: „Jene Erkenntnis, bei der man fühlt (*abhimatam*), dass sie, durch einen bestimmten Gegenstand geprägt, Seligkeit (*sukham*) hervorbringt, ist eben als Erkenntnis dieses Gegenstandes (*tadviṣayam jñānam*) selbst die Seligkeit (*sukham*); es wird kein davon unterschiedener Sinn des Wortes festgestellt. (...) Das vom Brahma unterschiedene Seiende [kann] die Erkenntnis derart, in Form der

¹⁵¹ Vgl. BrSū 4,4,1 und Rāmānujas Kommentar.

Seligkeit (*sukharūpajñāna-*), nicht bleibend und nur in beschränktem Maße bestimmen. Das Brahma [seinerseits aber tut dies] in unüberbietbarer Weise und bleibend. Ist doch [in der Śruti] gesagt, dass das Brahma Seligkeit (*ānandaḥ*) ist. Das Brahma ist Seligkeit (*sukham*) zufolge dessen, dass [sein] Erkennen, da es von [seinem] Gegenstand (scil. das Brahma selbst) abhängt, die Form der Seligkeit besitzt. Genau das sagt [die Śruti]: ‘Er ist der [beglückende] Gegenstand (*rasaḥ*). Wer nämlich den Gegenstand erlangt hat, ist selig (*ānandī*)’.¹⁵² [Mit anderen Worten:] Das Brahma [selbst] ist Seligkeit (*sukham*). Das Brahma erlangt habend, ist [man selig]. Dies ist der Sinn. Das höchste Wesen (*paramapurusaḥ*), das aus sich selbst unbegrenzt und in höchstem Maße selig ist, ist auch für einen anderen Seligkeit, weil die Form der Seligkeit (*sukharūpa-*) ununterschieden ist. Wer [nämlich] das Brahma zum Gegenstand seines Erkennens hat, ist selig (*sukhī*).“¹⁵³

In diesem Text analysiert Rāmānuja das Phänomen der Seligkeit und fragt sich, wie es zu denken ist, dass das Brahma und seine Erkenntnis in der Meditation oder Bhakti¹⁵⁴ Seligkeit sein könne. In diesem Zusammenhang macht er terminologisch keinen Unterschied zwischen *sukham*, *prītiḥ* und, wie der zitierte Text zeigt, *ānandaḥ*, einem Begriff, den er im Śrībhāṣyam vor allem zur Kennzeichnung der Seligkeit des Emanzipierten in dessen Brahma-Erfahrung verwendet. Für diese Analyse grundlegend ist Rāmānujas Überzeugung, dass Seligkeit (*sukham*, *ānandaḥ*) ein Phänomen ist, für das Erkennen (*jñānam*) konstitutiv ist und das selbst Erkennen ist.¹⁵⁵

¹⁵² TaitU 2,7.

¹⁵³ VedS, pp. 170,16-171,5: *yena ca viṣayaviśeṣeṇa viśeṣitaṃ jñānaṃ sukhasya janakam ity abhimataṃ tadviṣayaṃ jñānam eva sukhaṃ, tadatireki padārthāntaraṃ nopalabhyate. tenaiva sukhitvavyavahārōpapatteś ca. evaṃvidhasukharūpajñānasya viśeṣakatvaṃ brahmavyatiriktasya vastunaḥ sātīṣayam asthiraṃ ca. brahmaṇas tv anavadhikātiśayaṃ sthiraṃ ceti. ānando brahmety ucyate. viṣayāyattatvāj jñānasya sukhārūpatayā brahmaiva sukham. tad idam āha – raso vai saḥ – rasaṃ hy evāyaṃ labdhvānandī bhavatīti brahmaiva sukham iti brahma labdhvā sukhī bhavatīty arthaḥ. paramapurusaḥ svenaiva svayamanavadhikātiśayasukhaḥ sanparasyāpi sukhaṃ bhavati. sukhārūpatvāviśeṣāt. brahma yasya jñānaviśayo bhavati sa sukhī bhavatīty arthaḥ.*

¹⁵⁴ Vgl. VedS, p. 170,10ff.

¹⁵⁵ Vgl. VedS, p. 170,11-14: „Das Wort ‘Hingabe’ (*bhaktiḥ*) bezieht sich auf einen besonderen [Zustand des] Gefallenfindens (*prītiviśeṣaḥ*), und dieser Zustand des Gefallenfindens ist [selbst] ein spezifischer [Akt des] Erkennens. – [Meinen] aber die Leute nicht, dass lustvolle Empfindung (*sukham*) und der [Zustand des] Gefallenfindens (*prītiḥ*) nicht unterschieden sind, dass aber die Seligkeit (*sukham*), die durch einen besonderen [Akt des] Erkennens realisiert wird, etwas anderes ist? – Dem ist nicht so.

In diesem Sinne erschließt sich ihm zunächst die Seligkeit (*ānandaḥ*) des Brahma, von der die Śruti spricht. Das Brahma ist Seligkeit, weil sein Erkennen in Abhängigkeit von seinem Gegenstand (scil.: Es selbst) Seligkeit bedeutet. Auch wenn Rāmānuja aus der Śruti weiß, dass das Brahma Seligkeit ist, kann man sich schwer vorstellen, dass die Seligkeit des Brahma für Rāmānuja in einer Erkenntnis seiner selbst als Objekt dieser Erkenntnis besteht, auch wenn dieses alle heilbringenden Eigenschaften zur Perfektion besitzt.¹⁵⁶ Wenn er sagt, dass das höchste Wesen selbst durch sich selbst selig ist,¹⁵⁷ kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier nicht eine gegenständliche „Selbsterkenntnis“ gemeint ist, sondern eine „Erkenntnis“ (*jñānam*) jenseits jeder Reflexivität und Gegenständlichkeit, die im geistigen Sein des Brahma gründet, wenn dieses selbst in der Fülle und Vollkommenheit seiner Wirklichkeit und in der un-bedingten Freiheit seines Wirkens¹⁵⁸ „bei sich“ ist.

Die Seligkeit des Ātmā in der Emanzipation, wenn er als Subjekt in seinem Eigenwesen (*svarūpam*) zur Erscheinung kommt,¹⁵⁹ ist ihrerseits strukturell gleich, in ihrem Vorhandensein jedoch vom Brahma als Bedingung ihrer Möglichkeit abhängig. Denn im vorliegenden Kontext kann Rāmānujas Bemerkung, dass die Form der Seligkeit des Emanzipierten von der des Brahma ununterschieden ist¹⁶⁰ nur bedeuten, dass der Ātmā selig ist, weil er, so wie das Brahma, das sich selbst zum „Gegenstand“ seines Erkennens hat, auch seinerseits das Brahma zum „Gegenstand“ seines Erkennens hat, das dadurch Seligkeit zur Folge hat.

[Denn] zufolge welches spezifischen [Aktes] des Erkennens gesagt wird, dass [Seligkeit] realisiert wird, [eben] dieser besondere [Akt] des Erkennens ist [selbst] Seligkeit (*sukham*).“ (*bhaktiśabdaś ca prītiśeṣe vartate. prītiś ca jñānaviśeṣa eva. nanu ca sukhaṃ prītir ity anarthāntaram. sukhaṃ ca jñānaviśeṣasādhyam padārthāntaram iti hi laukikāḥ. naivam. yena jñānaviśeṣeṇa tatsādhyam ity ucyate sa eva jñānaviśeṣaḥ sukham.*)

¹⁵⁶ Vgl. VedS, p. 171,6-9: *tad evaṃ parasya brahmaṇo 'navadhikātiśayāsaṃkhyeyakalyāṇagunaḥ prakāśasya niravadyasyānantamahāvibhūter anavadhikātiśayasauśīlyasaundaryavātsalyajaladeḥ sarvaśeṣitvād ātmanaḥ śeṣatvāt pratisambandhitayānusaṃdhiyāmānam anavadhikātiśayaprītiśayam satparam brahmaivainam ātmānam prāpayatīti.*

¹⁵⁷ VedS, p. 171,4: *paramapurusaḥ svenaiva svayam anavadhikātiśayasukhaḥ san.*

¹⁵⁸ Als Tragendes und Lenkendes alles Seienden, vor allem aber als Rest-Habendes, und in seiner Līlā-Vibhūti als Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Welt.

¹⁵⁹ Vgl. ŚrīBh II, p. 633,7f.: *ayaṃ pratyagātmā (...) yaṃ daśāviśeṣam āpadyate, sa svarūpāvirbhāvārūpaḥ.*

¹⁶⁰ Vgl. *sukharūpatāviśeṣāt.*