

## Vom „Ich-Gegenstand“ zum Subjekt personaler Spiritualität

### Ein hermeneutischer Versuch

Am Beginn dieser rückblickenden Betrachtung sollte zunächst wohl gesagt werden, dass Rāmānuja nicht eine Philosophie des Subjektes im engeren Sinne geschaffen hat. Wohl aber hat er den Ātmā im Rahmen seiner Theologie in einer Weise als Subjekt reflektiert, dass dieser in seiner ontologischen Beziehung zum Paramātmā als Subjekt einer personalen Spiritualität verstanden werden kann. Dazu greift er auf Yāmunamunis Lehre vom Ātmā zurück, der, soweit sich dies aufgrund der unvollständig überlieferten oder unvollendet gebliebenen Ātmasiddhiḥ sagen lässt, den Ātmā – jedenfalls in der Auseinandersetzung mit dem Advaitavedānta – als „Ich-Gegenstand“ (*ahamarthaḥ*) bestimmt hatte. Eine solche Sichtweise des Ātmā ist neu und zunächst wohl nicht aus der philosophischen Tradition Yāmunamunis allein zu erklären. Vielmehr scheint sie sich einem vielleicht allgemein veränderten Verständnis der menschlichen Person und ihrer existenziellen Befindlichkeit zu verdanken. Ist es ein Spiel des Zufalls oder historische Bedingtheit, dass etwa zu gleicher Zeit, im 10. Jh. n. Chr., sowohl in Kaschmir als auch in Südindien begonnen wird, vom Ātmā als Gegenstand der Ich-Erfahrung (*aham, ahamarthaḥ*) zu sprechen, um ihn als solchen zu charakterisieren?

In den Systemen der klassischen Zeit wurde die Ich-Erfahrung, wenn sie reflektiert wurde, als Funktion des psychischen Apparates, konkret des Ahaṃkāra, verstanden. Nunmehr beginnt in Kaschmir in der Frühzeit der Pratyabhijñā-Schule Utpaladeva (ca. Mitte des 10. Jh. n. Chr.) den Ātmā, im eigentlichen Sinne den göttlichen Ātmā, in seinem Wesen als Ich und Prinzip freier Aktivität des Geistes zu bestimmen<sup>340</sup> und in Südindien gibt Yāmunamuni<sup>341</sup> mit seinem Begriff des „Ich“-Gegenstandes (*ahamarthaḥ*)

---

<sup>340</sup> Beispielsweise ĪPKVṛtiḥ 1,4,4: *yaś ca anekakālo 'haṃ vedyo 'rthaḥ ca evātmā*; oder ibid., 3,1,8: *yadā bhāvā bhedenedaṃtayā eva bhāsante 'ham iti pramāṭṛtvena ca dehādiḥ*.

<sup>341</sup> Ca. 2. Hälfte des 10. Jh. n. Chr.

den Anstoß zu einer Reflexion des Ātmā als Subjekt (*jñātā, kartā*) in der frühen Rāmānuja-Schule.<sup>342</sup>

Hat Yāmunamuni Utpaladevas Īśvarapratyabhiññākārikā gekannt? Seiner Lebenszeit nach wäre es möglich, und dass er eine gewisse Vertrautheit mit den religiösen Traditionen Kaschmirs gehabt hat, möchte man aufgrund seiner Bemerkung im Āgamaprāmāṇyam, dass er ein Kāśmīrāgamaprāmāṇyam verfasst hat,<sup>343</sup> annehmen, auch wenn er dort, wie er sagt, die Glaubwürdigkeit der Ekāyanaśākhā des Veda erörtert hat, die eine viṣṇuitische Tradition gewesen ist. Sicher ist jedenfalls, dass das frühestens etwa zur Zeit Yāmunamunis entstandene Lakṣmītantram in seiner monistischen Darstellung der reinen Schöpfung von Gedanken der Pratyabhiññā-Schule beeinflusst sein dürfte. Denn es verwendet zur Bestimmung des (göttlichen) Ātmā und zur philosophischen Reflexion des Evolutionsvorganges als grundlegende Begriffe den Begriff des „Ich“-Gegenstandes (*ahamarthaḥ, aham*) und den der das Ich zum „Ich“ machenden „Ich-heit“ (*ahaṃtā*), die seit Utpaladeva Schlüsselbegriffe jener Schule sind.<sup>344</sup>

Damit scheint aber auch abgesehen von Yāmunamunis Erwähnung seines Kāśmīrāgamaprāmāṇyam eine Kenntnis des kaschmirischen Śivaismus und, wenn es richtig ist, dass die philosophische Reflexion des Wesens Gottes als „Ich“ (*aham*) als jene Wirklichkeit, die letztlich in der Ich-Erfahrung bewusst ist, auf Utpaladeva zurückgeht, eine Kenntnis der frühen Pratyabhiññā-Tradition für die Zeit Yāmunamunis im südindischen Viṣṇuismus mehr als wahrscheinlich. Nicht dass Yāmunamunis Lehre vom Ātmā in irgendeiner Weise durch den Monismus dieser Tradition beeinflusst wäre, dazu ist sein Verständnis des *ahamarthaḥ* zu unterschieden. Aber die Kenntnis dieses Begriffes und die sich durch den Gebrauch dieses Begriffes ergebende Perspektive, das Wesen des Ātmā zu thematisieren, scheint mit

<sup>342</sup> Beispielsweise *tasmā jñātṛtayā siddhyan ahamartha eva pratyagātmā* (ĀS, p. 100,3f. = ĀS, p. 106,3); oder *ataḥ sattayaiva svam ātmānaṃ prati siddhyan ajādo 'hamartha evātmā* (ĀS, p. 111,9). Vgl. oben pp. 29ff.

<sup>343</sup> ĀP, p. 79,9f.: *tathā kāśmīrāgamaprāmāṇye prapañcitam iti neha prastūyate*.

<sup>344</sup> So findet sich im 2. Adhyāya des Lakṣmītantram eine Bestimmung des Ātmā, die fast ein Zitat von ĪPKVṛtīḥ 1,4,4 sein könnte: *ahaṃ nāma smr̥to yo 'rthaḥ, sa ātmā samudīryate* || (3), die dann in Weiterführung des Gedankens auf den höchsten Gott angewendet wird: *ātmā sa sarvabhūtānām ahaṃbhūto hariḥ smr̥taḥ | ahaṃtā sarvabhūtānām aham asmī sanātānī* || (13) *yena bhāvena bhavati vāsudevaḥ sanātanaḥ | bhavatas tasya devasya sa bhāvo 'ham itirītā* || (14) (...) *ahaṃtayā samākrānto hy ahamarthaḥ prasiddhīyati* || (16) *ahamarthasamutthā ca sāhantā parikīrtitā | anyonyenāvinābhāvād anyonyena samanvayāt* || (17).

einiger Wahrscheinlichkeit auf die Vertrautheit mit dem Denken und der Terminologie Utpaladevas hinzuweisen. Denn mit der Entfaltung dieses Begriffes<sup>345</sup> macht er den Ātmā so wie jener zum Prinzip jener „selbstgelichteten Innerlichkeit“, das in der Ich-Erfahrung Grund der Bewusstheit ist, und anders als das subsistierende Erkennen des Advaitavedānta, das ohne Objekt noch Subjekt nur Bewusstheit ist, durch sein Erkennen grundsätzlich zu anderem relational ist, auch wenn Yāmunamuni diese Relationalität noch in einer recht statischen Begrifflichkeit und irgendwie „konstruierend“ zu reflektieren scheint.<sup>346</sup>

Leider kennen wir Yāmunamunis Lehre vom Ātmā nur unzulänglich, weil sein diesbezügliches Werk, die Ātmasiddhiḥ, nur unvollständig überliefert ist. Doch gibt er in einem einleitenden Vers thesenartig einen Aufriss der von ihm zu behandeln beabsichtigten Bestimmungen des Ātmā, sodass man sagen kann, wovon das Werk gehandelt haben muss, und andererseits sieht, worin Rāmānuja, der den Ansatz und wichtige Gedanken von Yāmunamuni übernimmt, über ihn hinausgegangen ist. Der Vers fasst gleichsam stichwortartig Yāmunamunis Lehre von der Seele (*ātmā*) zusammen: „Der Ātmā ist ein anderes als Körper, Sinne, Manas, Lebensatem (*prāṇaḥ*) und Erkennen. Er wird durch nichts anderes [als er selbst] erfasst, er ist ewig, [alles] durchdringend (*vyāpī*), für [jeden] Körper ein eigener (*bhin-*

<sup>345</sup> Auch wenn uns Nāthamunis Lehre vom Ātmā nicht überliefert ist, kann man annehmen, dass es Yāmunamuni war, der diesen Begriff als erster in der Schule verwendet hat. Der Begriff ist zu zentral in Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ und auch zu stark problematisiert und argumentiert, als dass er sekundär übernommen wäre, zumal Yāmunamuni keine Andeutung macht, ihn von Nāthamuni übernommen zu haben, obwohl er in anderem Zusammenhang sehr wohl auf Nāthamunis Werk hinweist und aus ihm zitiert.

<sup>346</sup> Grundsätzlich zu Yāmunamunis Verständnis des *ahamarthaḥ* vgl. beispielsweise: „Wenn der Ātmā nicht der ‘Ich’-Gegenstand ist, gäbe es keine Innerlichkeit des Ātmā. Denn durch die Ich-Erfahrung unterscheidet sich der innere vom äußeren Gegenstand.“ (S. oben, p. 26; Text in Anm. 34). — „Daher ist der Ātmā [jenes] Seiende, dessen man dadurch, dass es der Erkennen ist, [in der Erkenntnis:] ‘Ich’ gewiss ist. Und dieses [Seiende] leuchtet auch in der Emanzipation dem Ātmā als ‘Ich’, weil es für sich selbst leuchtet. Alles, was für sich selbst leuchtet, kommt als ‘Ich’ zur Erscheinung.“ (S. oben pp. 28f.; Text in Anm. 36). — „Daher ist der Ātmā eben [jene] geistige Wirklichkeit des Ich (*ahamarthaḥ*), die allein zufolge ihres Seins hinsichtlich ihrer selbst seiend gewiss ist. Durch die Verbindung mit dieser kommt auch dem Erkennen (scil., das eine von ihr unterschiedene Substanz ist.) ‘Leuchten’ zu. (...) In dieser Weise leuchtet der Ātmā für sich selbst, ohne der Verbindung mit einem anderen Ātmā oder einem anderen Gegenstand zu bedürfen.“ (S. oben, p. 30; Text in Anm. 39). — Zu Yāmunamunis Art begrifflicher Reflexion vgl. oben, pp. 101-103.

nah), und aus sich selbst selig (*sukhī*).“<sup>347</sup> Der überlieferte Text der Ātma-siddhiḥ behandelt, wenn auch recht ausführlich, nur die erste im Vers begegnende Bestimmung des Ātmā, nämlich dass er ein anderer als Körper usw. ist, bietet aber in diesem Zusammenhang eine Fülle wertvoller Gedanken, die Yāmunamunis Ātmā-Lehre, auch soweit sie nicht überliefert ist, andeutungsweise vermitteln.

Wenn die stichwortartige Aufzählung der den Ātmā betreffenden Lehraussagen des Einleitungsverses als annähernd vollständig betrachtet werden darf, wenigstens soweit es die Yāmunamuni wichtig erscheinenden Aspekte der Lehre betrifft, so fällt auf, dass einige Bestimmungen des Ātmā fehlen, die für Rāmānuja entscheidend sind und auch in der Zeit nach ihm integraler Bestandteil der Ātmā-Lehre der Schule waren. Es sind dies jene Bestimmungen des Ātmā, die Rāmānuja aus der Brahmasūtren-Tradition übernimmt und zu seiner Lehre vom Subjekt entfaltet, die relationale Seinseinheit des Ātmā mit dem Paramātmā (*parasyāmsāḥ*) und der Ātmā als bewusstes Subjekt des Handelns (*kartā*) in der Fügung des Paramātmā.<sup>348</sup> Ob Yāmunamuni diese Bestimmungen in seinem Werk tatsächlich nicht behandelt hat, oder im erwähnten Vers nur nicht erwähnt hat, muss beim gegenwärtigen Forschungsstand offenbleiben, bis Yāmunamunis philosophisches Denken besser erschlossen ist. Sie sind in den erhaltenen Texten erstmals von Rāmānuja in seinem Śrībhāṣyam ausführlich behandelt, der dessen Verständnis des Ātmā als Prinzip selbstgelichteter Innerlichkeit übernimmt<sup>349</sup> und dieses durch seine Einfügung in den dynamischen Zusammenhang seiner Brahma-Lehre entscheidend erweitert. Erst in dieser Sicht wird der Ātmā als Subjekt relational zum höchsten Wesen (*paramātmā*) und als von der vedischen Weisung angesprochener „Hörer“ in seiner Möglichkeit grundgelegt.

Der vielleicht wichtigste Text für die Grundlegung des Ātmā als Subjekt religiöser Erörterung findet sich im Kommentar zu BrSū 2,3,33:<sup>350</sup> „Der Ātmā ist [selbst] das tätige Subjekt und nicht die ungeistigen Konstituenten (= Eigenschaften, *guṇāḥ*) [der Urmaterie]. – Warum? – Weil die [geoffenbarte] Lehre einen Sinn hat. Denn die Weisungen (*śāstrāṇi*) ‘Wer den Himmel begehrt, möge opfern’, [und] ‘Wer nach Emanzipation strebt, soll das Brahma [meditierend] verehren’ usw. weisen den, der den Himmel

<sup>347</sup> ĀS, p. 17,3f. Text siehe oben, p. 98.

<sup>348</sup> Siehe oben, pp. 65ff. und pp. 48ff.

<sup>349</sup> Siehe oben, pp. 36ff.

<sup>350</sup> *kartā śāstrārthavattvāt*.

beziehungsweise die Emanzipation genießen will, an, tätig zu sein. Denn wenn ein Ungeistiges das tätige Subjekt wäre, wird nicht das geistige Wesen angewiesen. Die [geoffenbarte] Lehre [heißt] Lehre (*śāstram*) wegen des Unterweisens (*śāsanam*). 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.<sup>351</sup>

Mit diesem Text lässt Rāmānuja die selbstgelichtete Innerlichkeit (*pratyaktvam*) des „Ich“-Gegenstandes, ohne diese aufzugeben, hinter sich und führt als Bedingung der Möglichkeit der Sinnhaftigkeit vedischer Offenbarung den Ātmā als letztes relationales Prinzip ein, das nur als solches von der Offenbarung angesprochen werden kann. Nur weil in diesem Prinzip Erkennen und Handeln aufeinander verwiesen im Ātmā als ihrem gemeinsamen Subjekt grundgelegt sind, kann dieser, selbst wenn er sich in der „Ich“-Erfahrung vom äußeren Gegenstand absetzt, in seiner dynamischen, Erkennen und Handeln verbindenden Relationalität zum verantwortlichen Hörer der Offenbarung werden und sich damit dem Paramātmā öffnen, indem er dessen Weisung befolgt. Dies ist zunächst zwar eine rein theologische Argumentation, die die zwischenmenschliche Relationalität noch nicht im Auge hat, dann aber sehr wohl als Denkmodell auch auf diese angewendet werden kann, selbst wenn Rāmānuja dies nicht thematisiert. Dass diese Spontaneität des Subjektes, in der Erkennen und Handeln in der Intentionalität des Wollens und Strebens vermittelt wird, von Rāmānuja tatsächlich so gemeint ist, wird deutlich, wenn er im gleichen Zusammenhang den Einwand eines Gegners, dass, wenn der Ātmā aus sich handelndes Subjekt wäre, dieser beständig handeln müsste, mit dem Argument zurückweist: „Auch der mit den Sinnesfakultäten wie die [Fähigkeit] zu reden etc. versehene Ātmā handelt [nur] dann, wenn er will, handelt aber nicht, wenn er nicht will, so wie der Zimmermann, dem Werkzeuge wie eine Axt usw. zur Hand sind, [nur] entsprechend seinem Wollen tätig ist, beziehungsweise nicht tätig ist. Hingegen würde das ungeistige Denkkorgan (*buddhiḥ*), wenn dieses das handelnde Subjekt wäre, beständig tätig sein [müssen], weil es keinen Grund hätte, das Begehren von Genuss usw. zu begrenzen.“<sup>352</sup>

<sup>351</sup> ŚrīBh II, p. 372,3-7; siehe oben, pp. 46ff. Text Anm. 84.

<sup>352</sup> ŚrīBh II, p. 373,23-25: *vāgādikaraṇasaṃpanno 'py ātmā yadecchati, tadā karoti; yadā tu necchati, tadā na karoti. yathā takṣā vāsyādikaraṇasaṃnidhāne 'pīcchānugūnyena*

Hier ist die Argumentation ganz allgemein verstanden und bezieht sich nicht auf eine andernfalls in Frage gestellte Sinnhaftigkeit der vedischen Weisungen. Mit seiner theologischen Argumentation weist Rāmānuja aber den Ātmā im Besonderen als letztes Prinzip relationalen Seins aus, indem er zeigt, dass es nur der Ātmā sein kann, der das ihm, entsprechend seiner Berechtigung (*adhikārah*) als den Himmel oder die Emanzipation Begehrender, von Gott in der vedischen Offenbarung Angewiesene in freier Spontaneität verwirklichen will. Mit dieser Argumentation entfaltet Rāmānuja erst eigentlich die relationale Dimension des Ātmā als religiöses Subjekt, indem er das bleibende Heil des Ātmā von dessen Wollen abhängig begründet, das der freien Spontaneität des geistigen Subjektes entspringt, selbst wenn der Mensch dieses der Gnade Gottes zu danken hat.

Wie Rāmānuja dies in seiner Theologie ausführt, zeigt der folgende Text, in welchem Rāmānuja von diesem Wollen als „vorgängige Bereitschaft“ (*udyogaḥ*) zur tätigen Bemühung spricht, durch die der Ātmā das Gefallen beziehungsweise Missfallen des göttlichen Paramātmā hervorruft: „Bei allen Handlungen“, meint er, „bewirkt der Paramātmā als ‘Innerer Lenker’ (*antaryāmī*) das Vor-sich-Gehen der [tätigen] Anstrengung (*prayatnam*) des Menschen durch [seine] Zustimmung [sie auszuführen], indem Er die [vorgängige] Bereitschaft [zu handeln] (*udyogaḥ*) berücksichtigt. Das ist der Sinn des Sūtram.<sup>353</sup> (...) Durch das Wort ‘und so weiter’ (*ādīśabdena*) ist die [göttliche] Gunst (*anugrahaḥ*) beziehungsweise Missgunst (*nigrahaḥ*) usw. gemeint. Wie im Falle eines gemeinsamen Besitzes zweier [Partner] das Sich-zu-eigen-Machen des Anteils des anderen ohne dessen Zustimmung nicht möglich ist, [und] insofern die Zustimmung des anderen von jenem selbst gegeben wurde, dessen Frucht dennoch nur [einem] zu eigen ist. Dass die Zustimmung [des Paramātmā] im Falle schlechten Tuns, auch wenn Er [dieses] verhindern könnte, keine Grausamkeit [des Paramātmā] enthält, wurde [von uns] anlässlich der Besprechung des Sāṃkhya<sup>354</sup> [bereits] dargelegt.“<sup>355</sup>

---

*karoti, na karoti cābuddhes tv acetanāyāḥ karṭṛtve tasyāḥ bhogavāñchādiniyamakāra-  
nābhāvāt sarvadā karṭṛtvam eva syāt.*

<sup>353</sup> BrSū 2,3,40f.: „Dies (scil. Subjekt des Handelns zu sein) aber aufgrund des Höchsten, wegen der Śruti. (40) Er ist aber abhängig von der gemachten Bemühung, damit Weisung und Verbot usw. nicht sinnlos sind. (41).“

<sup>354</sup> Siehe oben, pp. 50ff.

<sup>355</sup> Vgl. oben, pp. 48ff. Text Anm. 89.

In Verbindung mit dem zuvor zitierten Text wird in dieser Kommentierung von BrSū 2,3,41 die für Rāmānujas Theologie vielleicht entscheidendste Dimension des Ātmā als Subjekt sichtbar, wenn letztlich die Zustimmung des Paramātmā zum jeweiligen Handeln von der vorgängigen Bereitschaft des Ātmā in einer bestimmten Weise zu handeln abhängig gemacht wird, sodass nur das tatsächliche Handeln als objektiver Vorgang der Zustimmung des Paramātmā bedarf und nicht die in der freien Entscheidung des Subjektes gründende Intention zu handeln. Dies im Besonderen, wenn man bedenkt, dass das vom Ātmā intendierte Handeln, von dem Rāmānuja spricht, nicht ein triviales Handeln ist, wie das kommentierte Sūtram zeigt, sondern in erster Linie die Pflichten von Abkunft und Stand (*varṇāśramadharmāḥ*), dann aber im Sinne der Vedānta-Tradition Rāmānujas vor allem auch die Erkenntnis und meditative Bejahung der Einheit mit dem Paramātmā im Bhaktiyoga. Indem Rāmānuja den Ātmā so zum Subjekt des aus seiner Spontaneität kommenden Lebensvollzugs macht, versteht er ihn letztlich erst eigentlich als jenes relationale Prinzip, das allein in Selbstgelichtheit unmittelbar zum Paramātmā werden kann, indem es seiner ontologischen Beziehung zu diesem, als dessen „Körper“ oder „Modus“ (*prakāraḥ*), in der Meditation inne werden und den Paramātmā im Handeln als jenen anderen annehmen kann, auf den der Ātmā als dessen „Rest“ (*śeṣaḥ*) ontologisch hingeordnet ist.<sup>356</sup> Hier

---

<sup>356</sup> Vgl. OBERHAMMER 2006, pp. 33-38, im Besonderen p. 37f.: „Die Meditation (*vidyā*) entspricht so einer ontologischen Hingeordnetheit des Subjektes, die ihm als Seienden zukommt, und tut dieser Hindordnung Genüge. Im Sinne der Theologie Rāmānujas ist diese Relation die Beziehung des Körper-und-Seele-Seins (*śarīraśarīribhāvah*), die das Verhältnis von Gott und dem Seienden bestimmt, und die sich als Beziehung von ‘Tragendem-und-Getragenen’, von ‘Lenkendem-und-Gelenktem’ und von ‘Rest-und-Rest-Habendem’ auslegt. Im geistigen Seienden allein wird dann diese ontologische Beziehung durch die Meditation zu einer spirituellen Befindlichkeit des Subjektes gegenüber dem ‘Gott im Inneren’ (*antaryāmī*), die in der Verehrung (*ārādhanam*) ihren existenziellen Ausdruck findet. Und so ist die Meditation nicht nur eine Frömmigkeitsübung, um des Paramātmā zu gedenken, sondern ist als solche Ausdruck der in Liebe bejahten Relationalität des Subjektes zum Paramātmā. (...) Aus dieser Grundbefindlichkeit wird dann weiterhin verständlich, warum die *vidyā*, wie Rāmānuja sie versteht, zur Erlangung des Brahma führt. Sie ist Aktualisierung dieser habituell gewordenen Relationalität des individuellen Selbstes zum Paramātmā, der als ‘Innerer Lenker’ (*antaryāmī*) der Ātmā auch dieses individuellen Selbstes ist. Ihrem Wesen nach ist sie deren Verwirklichung als Verehrung des höchsten Wesens und so Anlass, dass das Missfallen des höchsten Wesens schwindet, das als Wirkkraft (*śaktiḥ*) des Karma das menschliche Subjekt im Samsāra bindet, sodass der individuelle Ātmā, wenn dieses

zeigt sich die eigentliche Dimension des Subjekts im Denken Rāmānujas. Das Subjekt ist dank seiner ontologischen Struktur der Möglichkeitsgrund der religiösen Existenz und ihrer eschatologischen Erwartung in der Emanzipation.

Der Wandel in der Auffassung des Subjektes wird offenkundig, wenn man die jeweiligen Aussagen Yāmunamunis und Rāmānujas über die Befindlichkeit des Ātmā in der Emanzipation heranzieht, die, auch wenn sie in ihrer Diktion kontextbedingt sein mögen, den Unterschied in ihrem Verständnis des Subjektes deutlich machen: „Daher ist der Ātmā [jenes] Seiende (*arthah*), dessen man dadurch, dass es der Erkennende ist, [in der Erkenntnis] ‘Ich’ gewiss ist. Und dieses leuchtet auch in der Emanzipation für den Ātmā als Ich“, heißt es bei Yāmunamuni, „weil es für sich selbst leuchtet. Alles, was für sich selbst leuchtet, so beobachtet man, leuchtet als ‘Ich’. (...) Was jedoch nicht als ‘Ich’ leuchtet, leuchtet nicht für sich selbst wie der Topf usw. Der emanzipierte Ātmā leuchtet für sich selbst, daher leuchtet er als ‘Ich’.“<sup>357</sup> Hier formuliert Yāmunamuni einen logischen Beweis dafür, dass der Ātmā auch in der Emanzipation als Ich zur Erfahrung kommt,<sup>358</sup> in dem sein Verständnis des Subjektes deutlich zum Ausdruck kommt, zumal in der Emanzipation der Ātmā frei von jedem psychischen Apparat als solcher zu sich kommt. Denn wenn es auch möglich ist, dass Yāmunamunis Lehre nur verkürzt zum Ausdruck kommt, ist es ihm jedenfalls wichtig zu zeigen, dass die „Ich“-Erfahrung auch in der Emanzipation erhalten bleibt, offenbar deshalb, weil für ihn die in der „Ich“-Erfahrung zum Ausdruck kommende „selbstgeleuchtete Innerlichkeit“ für das Geist-Sein des Ātmā konstitutiv ist.

Dies erinnert nochmals an die oben erwähnte Möglichkeit einer Vertrautheit Yāmunamunis mit Gedanken Utpaladevas, für den die „Ich“-Erfahrung letztlich das Zur-Erscheinung-Kommen von Śivas Natur im Ātmā war, die im Sinne des Monismus dessen eigentliche Wirklichkeit war. Wenn Yāmunamuni tatsächlich von Utpaladeva beeinflusst gewesen ist, dann hat er die Bestimmung des Ātmā als „Ich“-Gegenstand beibehalten, diese aber nicht mehr monistisch verstanden, sondern zur Wesensbestimmung des ontologisch pluralistisch verstandenen individuellen Ātmā gemacht, indem er ihm selbstgeleuchtete Innerlichkeit zuschrieb, die als

---

geschwunden ist, frei wird zur endgültigen Erfahrung des Paramātmā in der Einigung mit Gott, dem Brahma, in der Emanzipation.“

<sup>357</sup> ĀS, p. 106,3-8; Text in Anm. 36.

<sup>358</sup> Vgl. oben, pp. 28f.

„Ich“ zur Erscheinung kommend auch in der Emanzipation erhalten bleiben musste, weil sie das Wesen des Ātmā ausmacht.

Rāmānuja hat diese „selbstgelichtete Innerlichkeit“ des „Ich“-Gegenstandes (*ahamarthaḥ*) nicht aufgegeben. Doch ist diese für ihn im Kontext seiner Theologie in ihrem Eigenwesen (*svarūpam*) für den Paramātmā geöffnet. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Ist doch der Paramātmā, sofern der Ātmā ontologisch ein eigenständiges Seiendes ist, ein anderes Seiendes, das von diesem unterschieden ist. Als Subjekt (*jñātā, kartā*) ist der „Ich“-Gegenstand für Rāmānuja jedoch in seiner „Innerlichkeit“, anders als bei Yāmunamuni, durch seine Relationalität für den Paramātmā, welcher, ontologisch gesehen, der eigentliche Gegenstand dieser Relationalität ist, geöffnet, mit dem er im Brahma eine Einheit bildet.<sup>359</sup> Es ist wohl kein Zufall, dass Rāmānuja in der Kommentierung der den Zustand des emanzipierten Ātmā betreffenden Brahmasūtren den Terminus des *ahamarthaḥ* nicht mehr verwendet, obwohl man im Sinne Yāmunamunis erwarten würde, dass der Ātmā auch in der Emanzipation (*muktiḥ*) für sich als „Ich“ leuchten müsste. Statt dessen erwähnt Rāmānuja gerade in der Kommentierung von BrSū 4,4,1, welches das Zur-Erscheinung-Kommen des emanzipierten Ātmā in seinem Wesen lehrt,<sup>360</sup> die Vorstellung des „Ich“-Gegenstandes in keiner Weise, sondern interpretiert in seiner Erklärung von BrSū 4,4,4<sup>361</sup> das Wesen des Ātmā im Sinne der Beziehung von Körper und Körper-Habendem (*śarīraśarīribhāvaḥ*) als relationales Eins-Sein von Ātmā und Paramātmā: „Der Emanzipierte erfährt seinen [eigenen] Ātmā in Ununterschiedenheit vom höchsten Ātmā. Warum? (...) Weil der eigene Ātmā, wenn er von der *avidyā*, die bei Erreichen des höchsten Brahma geschwunden ist, nicht mehr verhüllt ist, erfahren wird, wie er ist. Durch die Belehrung [der Śruti] zufolge gemeinsamer Referenz (*sāmānādhikaranyam*) wie ‘Das bist du’ [und] ‘Dieser Ātmā ist Brahma’ usw. (...) und durch [Aussagen] wie ‘Er, der im Ātmā befindlich ein anderer als der Ātmā ist, der den Ātmā im Inneren lenkt, er ist dein Ātmā, der innere Lenker’, usw. wird nämlich vom Wesen des Ātmā gesagt, dass er den höchsten Ātmā zum Selbst hat, und zufolge dessen, dass [dieser] dessen Körper ist,

<sup>359</sup> Vgl. oben, pp. 65ff.

<sup>360</sup> „Zur-Erscheinung-Kommen [des Ātmā in seinem Wesen] beim Erreichen [des höchsten Lichtes], aufgrund des Wortes ‘in seinem eigenen [Wesen]’.“ (*sampadyāvīrbhāvaḥ svenaśabdāt*).

<sup>361</sup> „[Der Ātmā erfährt sich] in Ununterschiedenheit, weil er [so] erfahren wird.“ (*avibhāgena dṛṣṭatvāt*).

ein Modus von ihm ist. (...) Daher hat der Emanzipierte wegen [seiner] Ungeschiedenheit die Erfahrung 'Ich bin Brahma'.<sup>362</sup> Es ist diese Erfahrung, die in der meditativen Spiritualität des Bhaktiyogaḥ vorweg genommen werden soll, wie Rāmānuja in seinem Kommentar zu BrSū 4,1,3 sagt: „[In der Meditation] soll [das Brahma] als der Ātmā des meditierenden Subjekts verehrt werden. Wie der innere Ātmā (*pratyag-ātmā*), der das verehrende Subjekt ist, aus sich der Ātmā seines Körpers ist, ebenso ist das höchste Brahma als der Ātmā des [eigenen] Selbstes [in der Meditation] zu verehren. (...) Daher ist das aufgrund dessen, dass dieser höchste Ātmā das Selbst des inneren Ātmā ist, entstehende Bewusstsein (*anusandhānam*) 'Ich bin [dieser höchste Ātmā]' ebenso richtig wie das Bewusstsein [des inneren Ātmā im Saṃsāra] 'Ich bin ein Gott' [oder] 'Ich bin ein Mensch'.“<sup>363</sup>

Was Rāmānuja in diesem Text tut, ohne dies im einzelnen auszuführen, macht die Distanz seines Subjekt-Verständnisses zu Yāmunamunis Begriff des *ahamarthaḥ* als Bestimmung des Ātmā unübersehbar. Er lässt diesen Begriff in der Erörterung des Ātmā, der in der Emanzipation mit seinem Wesen unverfälscht durch das Nichtwissen (*avidyā*) zur Erscheinung kommt, unerwähnt, reflektiert die Befindlichkeit des emanzipierten Ātmā in der Perspektive seiner Theologie und geht damit weit über den philosophischen Begriff des *ahamarthaḥ* hinaus. Er gibt diesen zwar nicht auf, zeigt aber, indem er ihn auf die relationale Einheit des Brahma hin transparent macht, dass der Ātmā in seiner selbstgelichteten Innerlichkeit dadurch, dass er als „Körper“ und „Modus“ (*prakāraḥ*) des Paramātmā relational für diesen offen ist, sich nur als Brahma erfahren kann, und „dekonstruiert“ so gleichsam die in der „Ich“-Erfahrung (*ahaṃpratyayah*) zum Ausdruck kommende eigenständige „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Ātmā.

Denn die Erfahrung des Emanzipierten „Ich bin das Brahma“, von der Rāmānuja hier spricht, kann wohl nicht so verstanden werden, dass der Ātmā sich als „Ich“ erfährt und in der Selbstreflexion erkennt, dass dieses „Ich“ mit dem Brahma identisch ist. Nicht nur, dass Rāmānuja hier nicht

<sup>362</sup> ŚrīBh II, p. 636,7-14. Text in Anm. 142.

<sup>363</sup> ŚrīBh II, p. 574,3-13: *upāsitur ātmety evopāsyam. upāsītā pratyagātmā svaśarīrasya svayaṃ yathātmā – tathā svātmano 'pi paraṃ brahma ātmety evopāsītety arthaḥ. (...) ato yathā pratyagātmanaḥ svaśarīraṃ praty ātmatvāt devo 'ham manuṣyo 'ham ity anusandhānam; tathā pratyagātmano 'py ātmatvāt paramātmanaḥ tasyāpy ahamity evānusandhānaṃ yuktam iti.*

vom „Erkennen“ (*jñānam*) spricht, sondern das Verbum *anubhāvati* verwendet, das eher das unmittelbare Innewerden und nicht ein reflektierendes oder urteilendes Erkennen bezeichnet, weist darauf hin, sondern auch der aus dem Sūtram übernommene Ausdruck „in Ungeschiedenheit“ (*avibhāgena*), um dessen Erklärung es in dem ganzen Abschnitt geht, legt nahe, dass es sich bei dieser Erfahrung um eine ganzheitliche unmittelbare Erfahrung des Subjektes handeln muss, in der er seines eigenen „Brahma-Seins“ in der gleichen Weise inne wird, wie auch das im Saṃsāra befindliche Subjekt sich nicht reflektierend und urteilend mit seinem Körper identifiziert, sondern sich unmittelbar in einer ganzheitlichen Erfahrung als Mensch oder als Gott usw. erfasst. Diese Erfahrung des emanzipierten Subjektes „Ich bin das Brahma“ scheint für Rāmānuja in der gleichen Weise wie die unmittelbare Bewusstheit des durch das substanzhafte Erkennen vermittelten Gegenstandes im jeweiligen Akt des Erkennens durch den unmittelbaren Kontakt des Ātmā mit diesem Erkennen zustande zu kommen; nämlich durch die unmittelbare Verbindung des emanzipierten Ātmā mit dem Paramātmā. Durch die ontologische Relation des Ātmā zum Paramātmā, der den individuellen Ātmā zum Körper hat, ist der Paramātmā dadurch, dass er als Tragender, Lenkender und Rest-Habender im emanzipierten Ātmā wirkt, diesem nicht wie ein Gegenstand äußerlich, sondern bildet, in dessen selbstgelichteten „Innerlichkeit“ als dessen Ātmā gegenwärtig, mit ihm eine relationale Einheit, der das emanzipierte Subjekt gleichsam in einer synthetischen Erfahrung *a priori* inne wird. Erst in dieser theologischen Sicht des Subjektes ist es Rāmānuja schließlich möglich, den Ātmā als Subjekt begrifflich konsistent so zu denken, dass dieser auch als ontologisch eigenständiges Seiendes aus seiner Natur heraus (*svarūpam*) in seiner selbstgelichteten Innerlichkeit dem ihm innerlichen Paramātmā (*antaryāmi*) geöffnet ist, und dadurch, dass er Subjekt von Erkennen (*jñātā*) und Handeln (*kartā*) in einem ist, sodass sein Handeln aus dem Verstehen der Offenbarung der Śruti hervorgehen kann, seine ontologische Hinordnung auf den Paramātmā annehmen und im Erfüllen der Weisungen des Paramātmā und in der meditativen Spiritualität der Bhakti die Einheit mit diesem vorwegnehmend verwirklichen kann.

---

Die hier vorgelegten Gedanken und Materialien zu Rāmānujas Lehre vom Ātmā als Subjekt sowie zur Rezeption dieser Lehre in der Frühzeit der Schule versuchen zu zeigen, wie Rāmānuja die überlieferte philosophische Betrachtung des Ātmā durch deren Einbindung in seine Onto-Theologie des Brahma dem religiösen und theologischen Denken seiner Tradition geöffnet und damit den Ātmā zu jenem Prinzip im Menschen gemacht hat, in welchem sich „Offenbarung“ als spiritueller Vollzug ereignet. Im Rückblick scheint gerade dies neben den philosophiegeschichtlichen Aspekten seiner Lehre als das vielleicht eigentlichste Anliegen des rāmānujeischen Denkens im Hintergrund seiner Lehre fassbar zu werden. Damit bringt dieser Band der „Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule“ den bisher noch ausstehenden Abschluss der Untersuchung der für das religiöse Denken der Schule charakteristischen Lehren und eröffnet zugleich die bisher weitgehend ausgeklammerte, mit den Bänden zu Parāśarabhaṭṭas Tattvaratnākaraḥ sowie zu Yādavaprakāśas Lehrsystem begonnene philosophiegeschichtliche Betrachtung der Schultradition. Die Rezeption der Lehre Rāmānujas vom Ātmā in der Frühzeit seiner Schule wurde durch die Übersetzung der einschlägigen Abschnitte im Werk Nārāyaṇāryas und Meghanādārisūris materialmäßig dokumentiert; zu einer ausführlichen Untersuchung dieser Texte hofft der Verfasser in Zusammenhang mit einer vollständigen Übersetzung von Nārāyaṇāryas Nītimālā und Meghanādārisūris Darlegung der Erkenntnisgegenstände (*prameyanirūpaṇam*) aus dem Nayadyumaṇiḥ zurückkehren zu können.

Am Ende dieser nachgetragenen Bemerkung zur vorliegenden Studie bleibt der Dank; der Dank vielleicht einen Schritt weitergekommen zu sein im Verständnis von Rāmānujas Denkanliegen und so eine ernsthafte Perspektive eröffnet zu haben, sein Werk geistesgeschichtlich zu „orten“. Aber auch der persönliche Dank an Frau Mag. Judith Starecek für ihre freundliche Hilfe und Unterstützung bei der Bereitung des Manuskriptes für den Druck. Sie hat nicht nur dessen Redaktion übernommen, sondern auch den Sanskrittext der Belegstellen in den Computersatz eingegeben und die undankbare Überprüfung aller Zitate auf sich genommen. Ohne ihre unermüdlige Geduld wäre die Veröffentlichung dieser Arbeit dem Verfasser nur sehr schwer, wenn nicht unmöglich gewesen. — Dass der Druck dieser Arbeit möglich war, verdankt der Verfasser der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die dieses Projekt seit vielen Jahren gefördert und in das Arbeitsprogramm des Institutes für die Kultur- und Geistesgeschichte Asiens aufgenommen hat.