

Einheit und Vielfalt – Das Weltmodell des Sāṃkhya



Das theoretische Modell aus dem Sāṃkhya hat der Yoga in die Praxis und somit in die Erfahrung umgesetzt.

Der hinduistische Gott Śiva wird häufig als »König der Tänzer«, als »Śiva natarāja« dargestellt. Dabei folgt die Darstellung seit vielen Jahrhunderten einem komplexen Muster. Die Darstellung des Śiva natarāja ist eine komplexe Allegorie, vergleichbar beispielsweise mit der europäischen »Justitia«, der »Göttin« der Gerechtigkeit mit Waage und Schwert. Dabei symbolisiert Śiva natarāja das komplexe altindische Weltmodell. In der äußeren linken Hand hält der tanzende Śiva eine kleine Trommel. Ihr Klang steht für den Beginn der Schöpfung, die Entstehung der Welt. Die äußere rechte Hand Śivas trägt eine Flammenzunge. Dieses Feuer symbolisiert das Ende, die Vernichtung der Welt. Die beiden äußeren Hände stehen sich wie Waagschalen gegenüber, diese Haltung versinnbildlicht das Gleichgewicht von Schöpfung und Vernichtung im kosmischen Tanz.

Die zweite rechte Hand Śivas streckt dem Betrachter die offene Handfläche entgegen. Die Bedeutung dieser adhaya mudrā genannten Haltung ist »Fürchte dich nicht«. Der zweite linke Arm deutet auf das im Tanz erhobene linke Bein, das für die bevorstehende Erlösung steht. Zugleich befindet sich dieser Arm in einer an einen Elefantenrüssel erinnernden Haltung. Darin kann ein Hinweis auf Śivas Sohn, den »Elefantengott« Ganeśa, der als Beseitiger aller Hindernisse gilt, gesehen werden. Der rechte Fuß Śivas steht auf dem Rücken des Dämons der Vergesslichkeit oder Unachtsamkeit. Der tanzende Śiva ist von einem Ring aus Flammen und

Licht umgeben. Dieser symbolisiert das Werden und Vergehen des Alls und all seiner Geschöpfe, also die Entwicklung der Natur, die durch den Tanz Śivas angetrieben wird. Im auffälligen Kontrast zu all dieser Dynamik steht der Kopf Śivas, der mit unbeteiligter Miene in sich ruht und das unveränderliche Selbst, den Wesenskern symbolisiert.

Die Grundlagen des Sāṃkhya

Der Entwicklungsprozess der Welt, wie ihn Śiva natarāja symbolisiert, ist ein dynamischer und wiederkehrender Prozess aus Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung. Dabei erinnert er in vielen Aspekten an Modelle und Theorien der modernen Naturwissenschaften. Recht detailliert haben aber schon die Philosophen der altindischen Sāṃkhya-Tradition diese Entwicklungsprozesse beschrieben.

Die Philosophie des Sāṃkhya wird auf ihren sagenhaften Begründer Kapila zurückgeführt, der im 7. Jahrhundert v. Chr. in Indien gelebt haben soll. Texte von Kapila sind allerdings nicht überliefert. Im Kanon der Upaniśaden sind einzelne Textzeugnisse der Sāṃkhya-Philosophie erhalten. Eine grundlegende Darstellung des klassischen Sāṃkhya liegt aber erst in der Sāṃkhya-kārikā von Ishvarakṛṣṇa vor. Obwohl die Sāṃkhya-Philosophie der brahmanischen Philosophie des Vedānta zum Teil widerspricht, hat sie doch schon früh das Upaniśad-Denken und dann besonders, in religiöser Ausformulierung, die Bhagavad-Gītā beeinflusst.

Sāṃkhya ist im Gegensatz zum Vedānta und dem daraus entwickelten advaita-vedānta ein dualistisches System. Im Sāṃkhya wird die Welt als real, als wirklich existent angesehen. »Es gibt zwei und wird immer zwei geben«, heißt es. Gemeint sind zwei sich gegenüberstehende Prinzipien, aus denen die gesamte Welt entsteht und die dem Weltaufbau zu Grunde liegen. Puruṣa, der Wesenskern oder das Selbst, und prakṛti, die Materie, stehen sich hier gegenüber. Puruṣa und prakṛti sind zwei verschiedene Prinzipien und haben nichts miteinander gemein.

Puruṣa ist das Innerste, Unvergängliche, Ewige, die Mitte eines jeden Wesens. Er ist ohne Qualität, vollkommen, unbeeindruckbar, ein von Anfang bis Ende bestehendes Instrument der neutralen Erkenntnis, also reines, erleuchtetes Schauen. Mit Hilfe des puruṣas kann sich der Mensch von Identifikationen lösen. Es heißt: »Du bist in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt«.

Puruṣa erkennt die Materie, die Materie jedoch hat keinerlei Einfluss auf den puruṣa. Jedes Wesen hat seinen eigenen puruṣa. Unterscheidungen der einzelnen puruṣas sind nicht möglich, da eine Unterscheidung nur durch das Hinzufügen von Qualitäten erfolgen könnte. Jedes Konzept, jede Idee, jeder Gedanke ist jedoch Materie und somit nicht puruṣa. Puruṣa wird auch als reines Licht oder reine Energie bezeichnet. Aber auch dies ist nur ein Konzept, eine Analogie.

Puruṣa ist eine Existenz ohne Materie und damit ohne Leid. Er wird bei Patañjali auch *ḍṛṣṭa* genannt: nicht wertendes, in sich selbst ruhendes Schauen.

Prakṛti ist die Welt der Materie, sie ist alles, was der Zeit, dem Raum und dem Wandel unterliegt. Dabei bezieht sich dieses Prinzip der Materie nicht nur auf den grobstofflichen Bereich, sondern umfasst auch die Sphäre der geistigen, psychischen Phänomene. Prakṛti ist der Zustand des Verstrickt-seins. Gefühle, Gedanken, Muster, Normen und Werte und auch das Bewusstsein sind Teil der prakṛti und auch alle Lebensspuren bleiben in der prakṛti.

Die prakṛti, also sowohl die grobstoffliche Materie als auch die feinstoffliche Psyche, basiert auf drei Grundeigenschaften, den *guṇas*. *Guṇa* wird übersetzt mit Faden oder Strähne. In der prakṛti sind diese drei *guṇas* gleichmäßig verteilt. Alle Erscheinungen der Welt sind mit den drei Fäden durchsetzt oder aus diesen gewebt. Dabei gibt die stärkste Strähne der Erscheinung ihre augenblickliche Qualität. Die aus dem Sāṃkhya stammende *Guṇa*-Lehre hat ihren Einzug in Tantra, späte Veden, Patañjalis *Yoga-Sūtra* und auch in den *Āyurveda* gefunden.

Wörtlich steht das *guṇa* ›tamas‹ für Finsternis, Verblendung und Unwissenheit. *Tamas* repräsentiert Qualitäten wie Dunkelheit, Trägheit, Festigkeit, Passivität, Schwerfälligkeit, Dumpfheit oder Hartherzigkeit. Im *Āyurveda* entspricht *tamas* dem *kapha-doṣa*. Das genaue Gegenteil zu *tamas* ist das *guṇa* ›rajas‹. *Rajas* von *ranj* ›rot färben‹ bedeutet Leidenschaft und Begierde, aber auch Staub. *Rajas* steht für Eigenschaften wie Aktivität, Transformation, Bewegung, Aggressivität, Triebhaftigkeit oder Ehrgeiz. Seine Entsprechung im *Āyurveda* ist das *pitta-doṣa*.

Die Grundeigenschaft *sattva*, wörtlich von *sat* ›sein‹ und *va* ›nah‹ bedeutet ›Das, was dem Sein nah ist‹. *Sattva* steht für Qualitäten wie Helligkeit, Klar-

heit, Reinheit, Leichtigkeit, Vollkommenheit, Wissen oder Güte. Im *Āyurveda* entspricht *sattva* dem *vata-doṣa*. *Sattva* ist das Ziel der körperlichen wie geistigen Entwicklung insbesondere des Yogis und beinhaltet als Entwicklungsziel Ausgeglichenheit, Gelassenheit, innere Ruhe und letztendlich Vollkommenheit.

Über die drei *gunas* hinaus kennt die Sāṃkhya-Philosophie 23 Elemente der Natur/prakṛti, die quasi kreisförmig den *puruṣa* umgeben. Der Aufbau entspricht dem konzentrischen *kośa*-Modell, das sowohl aus der Vedānta- als auch aus der Sāṃkhya-Philosophie bekannt ist und gewissermaßen den Aufbau des Menschen beschreibt. Im Zentrum befindet sich der *puruṣa*, das eigentliche Selbst. Er ist von ›innen‹ nach ›außen‹, vom Feinstofflichen zum Grobstofflichen umgeben von

- dem Kausal-Körper, *ānandamaya-kośa*,
- dem Mental-Körper, *vijñānamaya-kośa*,
- dem Emotional-Körper, *manomaya-kośa*,
- dem Vital-Körper, *prāṇamaya-kośa* und
- dem physischen Körper, *annamaya-kośa*.

Das Bewusstsein oder die Erkenntnisfähigkeit *buddhi* umgibt auf der ›innersen‹ Ebene des Kausal-Körpers den *puruṣa*. Der *buddhi*-Zustand ist der Tiefschlaf oder die Regenerationsphase. Es ist der Zustand der Glückseligkeit. Hier unterliegt der Mensch nur bedingt den Wirkungen von Zeit und Raum. Tiefe Erkenntnisfähigkeit und spirituelle Fähigkeiten sowie die Intuition werden dieser Ebene zugeschrieben: Die *buddhi*-Ebene enthält alle karmischen Informationen. Diese haften dem *puruṣa* ebenso wie *buddhi* nach dem Tod weiter an.

Auf der Ebene des Mental-Körpers ist *ahaṃkāra*, der Ich-Macher zu finden. Der Ich-Macher beziehungsweise das Ich entwickelt sich über die Erkenntnis-

fähigkeit / das Bewusstsein (*buddhi*). Aus reinem Bewusstsein wird Ich-Bewusstsein. Ein einfaches ›so ham‹ – ›Ich bin‹ ist das Merkmal dieser Ebene. Aus der *ahaṃkāra*-Ebene kommen Anlagen der Sinneswahrnehmung und Handlungsfertigkeiten.

Eine Hülle weiter nach ›außen‹ finden sich auf der Ebene des Emotional-Körpers die Gedanken und Gefühle (*manas*). Patañjali bezeichnet *manas* auch als *citta*. Zu dieser Ebene gehören aber auch alle Muster, Normen und Werte. Sobald eine Verbindung zwischen *ahaṃkāra* und *manas* entsteht, bekommt das Ich ein ›Etikett‹. Ich bin dieses oder jenes. Die Stärke der Anhaftung, die Beziehung zwischen *ahaṃkāra* und *manas*, ist eine Ursache für *dhukha*, das Leid. Im Zustand des Ärgers geraten die Gedanken in einen Strudel. *Citta* ist in Aufruhr geraten. Der Gedanke beherrscht den Menschen. Er hat vergessen, dass Gedanken zur prakṛti gehören, also veränderbar sind. So geht die Macht über die Ebene der Gedanken verloren.

Buddhi, *ahaṃkāra* und *manas* bilden gemeinsam das innere Organ oder die Psyche. Auf der feinstofflichen Ebene des Vital-Körpers liegen die fünf Wahrnehmungssinne (*jñānendriyas*) Hören, Tasten, Sehen, Schmecken und Riechen, die fünf Handlungssinne (*karmendriyas*) Sprechen, Greifen, Gehen, Zeugen und Ausscheiden sowie die fünf feinstofflichen Elemente (*tanmātras*) Laut, Tasterlebnis, Farbe/Form, Geschmack und Geruch.

Von den fünf Wahrnehmungssinnen (*jñānendriyas*) ist das Hören der erste und letzte Sinn, der schon vor der Geburt aktiv ist und den Menschen bis zuletzt begleitet. Ihm zugeordnet sind das Element Äther/Raum, das Hals-*cakra*, (*viśuddha-cakra*) und die Kommunikationsfähigkeit. Dem Tasten entspricht das Element Luft und das Herz-*cakra*, (*anāhata-cakra*). Zum Sehen gehören das Element Feuer und das Bauch-*cakra*, (*maṇipūra-cakra*).

Dem Schmecken zugeordnet sind das Element Wasser und der Unterleibsbereich mit dem svādhiṣṭhāna-cakra. Zum Riechen, dem archaischsten Sinn, gehören das Element Erde sowie das Wurzel-cakra (mūlādhāra-cakra).

Weiterhin unterscheidet die Sāṃkhya-Philosophie zwischen fünf Handlungsanlagen, den karmendriya. Dem Ausscheiden entspricht das mūlādhāra-cakra und das Urvertrauen. Nicht nur der gesamte Körper, auch die kleinste Zelle hat die Fähigkeit des Ausscheidens. Dem Zeugen oder Gebären entspricht das svādhiṣṭhāna-cakra oder Sexual-cakra. Ihm zugeordnet sind Gier, Lust wie auch Sex. Dem Gehen oder generell der Fortbewegung entspricht das maṇipūra-cakra und auch die Aggression. Mit dem Greifen korrespondiert das anāhata- oder Herz-cakra: »etwas ergreift mich«. Und dem Sprechen ist das viśuddha-cakra zugeordnet. Ihm entsprechen Kommunikation wie auch der Atem oder die prāṇa-Kraft.

In den Handlungsanlagen verbirgt sich die Hierarchie der stammesgeschichtlichen Evolution. Ausscheiden kann jeder Einzeller, wie die Amöbe. Zeugen und Gebären sind Fähigkeiten der mehrzelligen Organismen. Gehen und Greifen sind Fähigkeiten höher entwickelter Lebewesen wie der Affen. Das Sprechen wird als höchste Fähigkeit dem Menschen zugeschrieben.

Zur vorstofflichen Stufe im Sāṃkhya-Modell gehören tanmātra und parama-aṇu. Tanmātras sind die sinnlichen Wahrnehmungen Geruch, Laut, Geschmack, Tasterlebnis, Farbe/Form. Sie gehören zwar noch in den feinstofflichen Bereich, sind aber verdichtete Erscheinungsformen der jñānendriyas, der Erkenntnisfähigkeiten. Ihnen entsprechen die parama-aṇus als feinstoffliche Elemente. Dem physischen Körper oder der materiellen Welt entsprechen die grobstofflichen Elemente (stūla-bhūtas). Hierzu gehören Äther/Raum, Luft, Feuer, Wasser und Erde.

Das Entwicklungsmodell des Sāṃkhya

Die gesamte Welt mit all ihren Erscheinungen wie auch die einzelnen Menschen oder andere Lebewesen entstehen aus der prakṛti, die zunächst eine quasi undifferenzierte »Ursuppe« darstellt, und durchlaufen eine Entwicklung. Dabei können weder prakṛti noch puruṣa die Welt der Erscheinungen alleine hervorbringen. Erst durch ihre Wechselwirkung kommen die Entwicklungsprozesse in Gang. Dabei stört die Nähe des puruṣa das Gleichgewicht der prakṛti. Hierdurch beginnt der Entwicklungsprozess, der sich vom Feinstofflichen, »Geistigen« zum Grobstofflichen hin vollzieht.

Am Anfang des Entwicklungsprozesses steht der Erkenntnisprozess, in dem sich buddhi, die Erkenntnisfähigkeit oder das Bewusstsein des individuellen Geistes, beziehungsweise mahat, der feinstofflichste Zustand des Universums, entfalten. Buddhi/māhat umgeben den unveränderten puruṣa als feinstofflichste Hülle, die dem Kausal-Körper, ānandamaya-kośa, entspricht. Als nächstes entwickelt sich ahaṃkāra, der Ich-Macher oder das Identifikationsvermögen.

Ahaṃkāra ermöglicht die Entstehung weiterer getrennter Seinszustände der fein- und grobstofflichen Elemente im Universum. Psychologisch entsteht hier die Trennung zwischen Ich und Du und die Identifikation mit den Elementen, die das Individuum scheinbar ausmachen.

Als nächstes entwickelt sich manas, der Geist mit seinen Gedanken und Gefühlen. Manas entspricht dem Emotional-Körper, manomaya-kośa, des kośa-Modells. Zu manas gesellen sich dann die fünf Wahrnehmungssinne (jñānendriyas), die fünf Handlungsanlagen (karmendriyas), die sinnlichen Wahrnehmungen (tanmātras) und die feinstofflichen Elemente (parama-aṇu). Jñānendriyas, karmendriyas, tanmātras und parama-aṇu entsprechen dem Vital-Körper, prāṇamaya-kośa. Erst dann bildet sich der physische Körper,

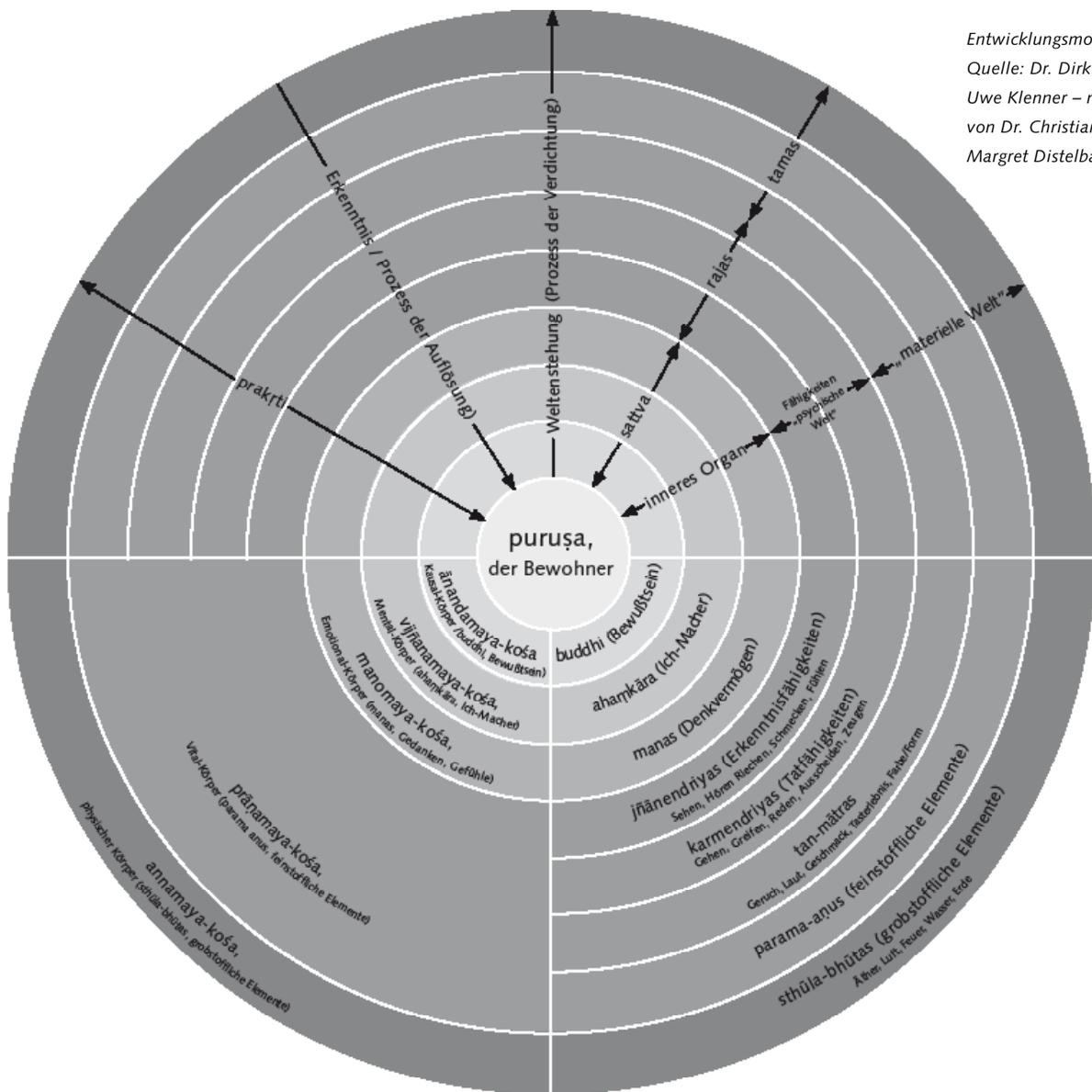
ānadamaya-kośa, aus den grobstofflichen Elementen, die die physikalische Welt bilden.

Der Prozess der Evolution wird häufig in dem Gleichnis von der Tänzerin und dem König dargestellt. Prakṛti ist die Tänzerin, also weiblich und aktiv, die vor dem König, puruṣa, männlich und statisch, tanzt. Sie versucht mit ihrem Tanz den König zu beeindrucken. Dies ist der Erkenntnisprozess auf der buddhi- oder ānandamaya-kośa-Ebene. Das Bewusstsein nimmt sich als getrennt vom puruṣa wahr. Die Tänzerin versucht mit Hilfe ihres verführerischen Tanzes die Vereinigung mit dem König herbeizuführen. Der König ist jedoch nicht zu beeindrucken. Nach einiger Zeit gibt die Tänzerin auf und kehrt in ihren ursprünglichen Zustand zurück.

Alle sich bildenden Formen der prakṛti, die kośas, sind nicht von Dauer. Auf den Prozess der Entwicklung folgt irgendwann auch wieder der Zerfall oder das Sterben. Der Zerfall vollzieht sich in umgekehrter Richtung wie die Entwicklung und beginnt im grobstofflichen Bereich, beim Menschen im physischen Körper. Die aus Nahrung gemachte Hülle, annamaya-kośa vergeht zuerst. Zu diesem Zeitpunkt sind alle anderen Hüllen noch vorhanden. In einem Prozess von sieben Tagen Dauer löst sich der Bereich der prāṇamaya-kośa auf. Die vorstofflichen Atome parama-aṇu zerfallen. Manomaya-kośa, die Hülle der Gedanken und Gefühle, benötigt 21 Tage bis zur Auflösung. In dieser Hülle steckt viel Energie, besonders im Fall von emotionalem Stress zum Todeszeitpunkt. Vijñānamaya-kośa, der mentale Körper, die Hülle des Ich-Bewusstseins, benötigt 49 Tage zum Sterben.

Puruṣa und ānandamaya-kośa oder buddhi finden sich in einer neuen Inkarnation wieder. Die karmischen Informationen liegen auf der buddhi-Ebene. Diese Informationen werden in die neue Entwicklung eines Individuums mitgenommen. Puruṣa bestimmt, wo er wiedergeboren werden möchte. Damit

Entwicklungsmodell im Sāṃkhya
 Quelle: Dr. Dirk R. Glogau,
 Uwe Klenner – nach Entwürfen
 von Dr. Christian Fuchs und
 Margret Distelbarth



beginnt der Aufbau von vijñānamaya-kośa, manomaya-kośa und prāṇamaya-kośa. Erst nach dem Aufbau dieser drei Hüllen verbinden sich Ei und Samenzelle zur annamaya-kośa. Ein »neuer« Mensch kann geboren werden und der ewige Zyklus von Werden und Vergehen ist geschlossen.

Die Welt der Gegenstände, des Geistes wie auch das gesamte Universum, also die gesamte prakṛti, ist vergänglich und ständigen Veränderungen unterworfen. So bedeutet das Sanskrit-Wort jagat für »Erde«, »Welt« aber auch »Menschen« und »Tiere« wörtlich »das, was kommt und geht«. Dieser ständige Prozess der prakṛti von Entwicklung und Zerstörung

ist für die indische Philosophie das wesentlichste Merkmal dieser Welt.

Am Ende des Lebens eines Menschen ist die prakṛti eine andere als zu Anfang des Lebens. Das Bewusstsein ist frei. Prakṛti hat die buddhi-Fähigkeit, die Fähigkeit der Erkenntnis. Das Erkennen vollzieht sich aber immer in der prakṛti, in der Materie. Puruṣa ist frei von Materie. Er stellt bildlich gesehen nur sein Licht zur Verfügung, um den Erkenntnisvorgang zu ermöglichen.

Sāṃkhya und Yoga

Das theoretische Modell aus dem Sāṃkhya hat der Yoga in die Praxis und somit in die Erfahrung umgesetzt. Vor-

dergründig scheint der Yoga reine Körperarbeit zu sein. Eine Wirkung ist auch im körperlichen Bereich recht schnell feststellbar. Die physische Wirkung ist jedoch nur ein Ergebnis. Der Impuls der Veränderung kommt aus den feinstofflichen Ebenen. Diese Vorstellung widerspricht dem westlichen Alltagsdenken. Das Feine soll die Ursache und das Grobe nur die Wirkung sein. Durch prāṇāyāma und Meditation nimmt der Yogi Einfluss auf den feinstofflichen Bereich. Ein Bild aus der Natur verdeutlicht diesen Vorgang. Citta, der Geist, wird als See dargestellt. Es ist ein See voller Gedanken und Gefühle. Vṛtti, die Bewegungen des Geistes, sind die Wellen, die Bewegung des Wassers im See. Die

Wellen werden durch Wind verursacht, also durch äußere Einflüsse wie die Sinneseindrücke.

Im See befinden sich aber auch Strudel, die saṃskāras, die von unten aufsteigen. Saṃskāras sind die Spuren vergangener Gedanken und Handlungen, die von sich aus wieder neue Aktivitäten des Geistes hervorrufen. Dazu gibt es Ablagerungen im See, welche durch Bewegungen, Unruhe zu Trübungen führen, die kleśas. Äußere Einflüsse lassen sich recht schnell verringern.

Unsere Sinneseindrücke, Reizüberflutungen können durch das Aufsuchen ruhiger Orte vermindert werden. Anders ist es mit den Bewegungen, Gedanken und Gefühlen aus dem Inneren kommen. Dies ist die Ebene des Unterbewussten, aus der heraus saṃskāras und kleśas aktiv werden. Saṃskāras, die mitgebrachten und erworbenen Muster, lassen sich verändern und vermindern. Die Unterscheidungskraft, viveka, schafft Klarheit. Kleśas hingegen verhalten sich wie Sediment am Boden des Sees. Sie lagern sich bei ruhigem Wasser ab, sind jedoch immer vorhanden und werden bei bewegtem Wasser zu jeder Zeit wieder aktiv. Das Wasser des Sees trübt sich dann. Puruṣa befindet sich in diesem See. Sind die Gedanken und Gefühle in heftiger Bewegung, entstehen in diesem See Wellen und Trübungen. In dieser Situation ist der puruṣa nicht erkennbar. Der Erkenntnisprozess kann erst dann stattfinden, wenn die Bewegungen des Wassers zur Ruhe gekommen sind. Dann scheint puruṣa bis zur Wasseroberfläche durch.

Für die Trübung des Wassers/Geistes macht Patañjali in den Yoga-Sūtras die kleśas verantwortlich. Kleśa leitet sich ab von klis »qualen« und bedeutet so viel wie »Leid« oder »Leidensursache«. Die Wurzel allen Leidens liegt im »Wurzel«-kleśa avidyā, was »Unwissenheit« oder »Unbewusstheit« bedeutet. Der Mensch erkennt nicht sein wahres Selbst, sondern identifiziert sich mit der im ständigen Prozess des Wer-

dens und Vergehens verhafteten prakṛti und leidet hierdurch. Erst wenn er erkennt, dass sein wahres Selbst puruṣa ist, kann er sich befreien. Avidyā bildet bei Patañjali die Basis für vier weitere kleśas. Asmitā, der Ich-Sinn, sorgt für ein beständiges Streben nach Anerkennung. Rāga, die Begierde oder Zuneigung, ist die Ursache für das ständige Bestreben, Dinge zu besitzen. Dveṣa bedeutet »Hass« oder »Abneigung« und führt ebenso zum Leid. Rāga und dveṣa verhalten sich wie Zwillinge. Die Eier etwas haben zu wollen, wandelt sich durch den Besitz in Ablehnung. Abhiniveśa ist das Am-Leben-Hängen, der Selbsterhaltungstrieb, der als »biologisches« Prinzip allen Lebewesen und sogar den einzelnen Zellen gemein ist. Der Mensch leidet, weil er sterben muss.

Fazit und Ausblick: Das Gottesbild in der indischen Philosophie

Die Philosophie des Vedānta kennt mit der Allseele brahman, die in Wirklichkeit mit dem eigenen Selbst/ātman identisch ist, eine höchste, absolute Realität, die als Gott interpretiert werden kann. Dieser Gott ist allerdings kein persönlich gedachtes Wesen, sondern eher ein philosophisches Konzept, das für ein kosmisches Prinzip steht. Der absoluten Realität von brahman/ātman steht eine Welt der Erscheinungen gegenüber, die lediglich Illusion/māyā ist. Die klassische Sāṃkhya-Philosophie kommt dagegen gänzlich ohne einen Gott aus. Die Impulse für den immer wiederkehrenden Prozess der Schöpfung gehen von den ewig unveränderlichen, unzähligen puruṣas aus. Dabei wirken die puruṣas rein passiv quasi wie ein Katalysator, der zwar die Reaktion ermöglicht, aber selbst unverändert bleibt. Die puruṣas umhüllt die Materie prakṛti mit grob- und feinstofflichen Hüllen, die in einem ständigen Wandel unterlegen sind und die wieder in ihren Urzustand zurück fallen.

Patañjali räumt dagegen in den Yoga-Sūtras als möglichen Bestandteil der Yoga-Praxis die Hingabe an Gott – wört-

lich īśvara – ein. Dieser Gott kann in hinduistischen Erscheinungsformen wie Śiva, aber genauso gut auch als christlicher oder moslemischer Gott verehrt werden. Er ist als ein spezieller puruṣa zu verstehen, der von Ewigkeit her frei und von den kleśas unberührt geblieben ist. Īśvara war im Gegensatz zu den anderen puruṣas nie an den Entwicklungsprozessen der prakṛti beteiligt, ist aber ansonsten mit den puruṣas eng »verwandt«. Im Prozess des Yoga und der Befreiung kommt ihm aber eine rein passive Rolle zu. Die Befreiung kann ausschließlich ein Resultat des Übens selbst sein.

Dr. Dirk R. Glogau

Literatur / Quellen

Der vorliegende Artikel verdankt zahlreiche Anregungen einem Seminar mit Dr. Christian Fuchs.

Berufsverband Deutscher Yogalehrenden (Hrsg.): Der Weg des Yoga, Handbuch für Übende und Lehrende. Verlag Via Nova, 4. Auflage Petersberg 2003

Eliade, Mircea: Yoga. Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 2004

Hinze, Oscar Marcel, Hugentobler, Theodora: Der Lichtweg des Sāṃkhya. Veröffentlichung der Akademie für Phänomenologie und Ganzheitswissenschaft, Moos-Weiler/Bodensee 1996

Mylius, Klaus; Sanskrit – Deutsch Deutsch – Sanskrit Wörterbuch. Harrassowitz Verlag Wiesbaden 2005

Patañjali, Das Yogasutra. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von R. Sriram, Theseus Verlag, Berlin 2006

Wolz-Gottwald, Eckard: Yoga-Philosophie-Atlas. Verlag Via Nova, Petersberg o. J.

Unger, Carsten, Hofmann-Unger, Katrin: Yoga und Psychologie. Verlag ganzheitlich leben, Ahrensburg 2005

Zimmer, Heinrich: Indische Mythen und Symbole. Diederichs Verlag, Düsseldorf, Köln 1972

Zimmer, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004 (Erste Auflage 1973)