

Kritik des Vergleichs Meister Eckhart und amkarcrya

Autor(en): **Wilke, Annette**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **48 (1994)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147148>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KRITIK DES VERGLEICHS MEISTER ECKHART UND ŚAṂKARĀCĀRYA

Annette Wilke, Bern

Der Thüringer Dominikaner Eckhart, dessen Wirken ins frühe 14. Jh. fällt, und der südindische Wanderasket Śaṅkara, der im 8. Jh. lebte, zwei Denker aus unterschiedlichen Kulturkreisen und Epochen und mit ganz unterschiedlicher Wirkungsgeschichte, sind immer wieder in Zusammenhang gebracht worden (Otto 1926, überarb. Neuaufl. 1929, 1971; Thimme 1938; Heinrich 1954ff, Nachdruck 1985; Evola 1961; Politella 1965; Nityabodhananda 1965; Feuerstein 1971; Brunner 1980; Barzel 1982). In der Tat klingen viele ihrer Aussagen erstaunlich ähnlich. Beide sprechen von einer Losgelöstheit des Geistes, zu der ein Mensch kommen kann und in der er eins mit dem Eigentlichen aller Wirklichkeit ist, bei Eckhart ist es der Sohn, bei Śaṅkara der Ātman, das "höchste Selbst".

"Wenn ich daher dahin komme, dass ich mich in nichts einbilde und (alles) hinauswerfe, was in mir ist, so kann ich in das bloße Sein Gottes versetzt werden, und das ist das reine Sein des Geistes. Da muss alles das ausgetrieben werden, was (irgendwie) Gleichheit ist, auf dass ich in Gott hinübersetzt und eins mit ihm werde und eine Substanz, ein Sein und eine Natur und (damit) der Sohn Gottes."¹

"Da du also in keiner Beziehung zu der Unreinheit der formhaften Eindrücke usw. stehst, bist du nicht verschieden vom höchsten Selbst (*para ātman*), und somit ist es durchaus begründet anzunehmen: 'Ich bin das höchste Selbst'."²

- 1 Eckhart (Meister), Die deutschen Werke III, Stuttgart 1976, 322.4-8: *Dar umbe, swanne ich dar zuo kume, daz ich mich gebilde in niht und niht engebilde in mich und ûztrage und ûwirfe, waz in mir ist, sô mac ich gesast werden in daz blôze wesen des geistes. Dâ muoz alles daz ûzgetriben werden, daz glîcheit ist, daz ich ûbergesast werde in got und werde ein mit im und ein substancie und ein wesen und ein natûre und der sun gotes.* Übersetzung Josef QUINT, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate.* 1979, Lizenzausg. der Erstausgabe München 1963, 320.
- 2 USG 1,37, Sengaku MAYEDA, *Śaṅkara's Upadeśasāharī.* Critical ed. Tokyo 1973, 199: *ato rūpādīsaṃskārādyaśuddhisāṃbandhābhavān na paraśmād ātmano vilakṣaṇas tvam iti (...) para evātmāham iti pratipattum.* Übersetzung in Anlehnung an Paul HACKER, *Upadeśasāhasrī von Meister Shankara.* Bonn 1949, 28.

Sohn wie auch Ātman sind Seins- und Erkenntnisprinzip der Wirklichkeit. Dürfen sie deshalb synonym verstanden werden? Werden die Begriffe Sein und Erkennen univok verwendet? Diesen Fragen wurde in bisherigen Vergleichen wenig Beachtung geschenkt. In der Regel wurden identische Lehren postuliert. Eckharts Rede von der Sohnschaft eines jeden Menschen wurde als abendländische Version von *tat tvam asi* aufgefasst. Wo Unterschiede festgestellt wurden, geschah dies in einer Śaṅkara disqualifizierenden Weise. In beiden Fällen wurde der Äquivalenz der Begrifflichkeit zu wenig Rechnung getragen. Einer kritischen Prüfung derselben und damit auch der Vergleichbarkeit beider Denker ist der zweite Teil meiner Dissertation zur Christologie Meister Eckharts³ gewidmet. Kontextualität ist mein methodisches Postulat, wobei ich im Rahmen dieser Arbeit Kontextualität auf den jeweiligen Textcorpus und den mentalgeschichtlichen Hintergrund beschränke. Ich beziehe dabei die programmatischen Absichtserklärungen mit ein, was bereits zu einer strukturellen Verschiedenheit führt, da die Rolle von Offenbarung und Vernunft je unterschiedlich verstanden wird. Die Untersuchung von Sein und Geist illustriert, dass nur eine oberflächliche Textanalyse und ein Missachten der Kontexte zur Behauptung kommen kann, es handle sich um identische Lehren. Besonders aufschlussreich ist die unterschiedliche Verwendung gleicher Metaphorik. Nur in einer Hinsicht der Geistinterpretation scheint es auch eine sachliche Entsprechung zu geben, die sich aber sogleich verflüchtigt, wird die weitere Ausgestaltung und theologisch-philosophische Einbettung mitbeachtet.

Dies ist im Falle Eckharts eine Christologie, welche aus dem augustisch-thomanischen Axiom des Sohnes als *ratio rerum* oder Idee schlechthin radikale schöpfungstheologische, anthropologische und erkenntnistheoretische Konsequenzen zieht. Zum einen wird der ewige Hervorgang des Sohnes als ständiges Schöpfungsgeschehen verstanden, weshalb jedes Seiende analog oder gnadenhaft Sohn genannt werden kann und der Mensch sogar univok, insofern er sein Eigenes lässt und seinem Menschsein gemäss, d.h. seiner obersten Vernunft gemäss, lebt. Zum anderen erhält begriffliches Denken eine göttliche Dimension. Ein Ding in seiner Wesensbestimmung erfassen, heisst danach, den Sohn im Schosse des Vaters zu erfassen. Mehr noch: in seiner obersten Vernunft ist ein Mensch selbst Logos, da er die göttlichen Urbilder in seinem Geist in Einheit umgreift und sein Seelengrund dem göttlichen Grund entspricht. Zwar

3 *'Ich kann nicht der Sohn Gottes sein, wenn ich nicht dasselbe Sein habe'*. Zur *Christologie und Wirkungsgeschichte Meister Eckharts*. Eingereicht am 9.4.1994 bei der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Bern.

ermöglicht Eckharts Christologie, die Beziehung Mensch-Gott intimer zu fassen, als es in der herkömmlichen Theologie geschieht — ein Umstand, der Eckhart in die Nähe östlicher Lehren zu rücken scheint —, doch sind andererseits in eben dieser Christologie die Unterschiede zum indischen Denker am greifbarsten. Ein Vergleich darf sich nicht nur auf Eckharts Rede von der unpersönlichen Gottheit beschränken, sondern muss die christologisch gedeutete Ideenlehre miteinbeziehen. Geschieht dies, erweisen sich z.T. bis ins Detail übereinstimmend scheinende Grundgedanken oder Thesen bezüglich Ontologie, Schöpfungs- und Ideenlehre, Epistemologie als äquivok, wie ich im folgenden zusammenfassend darlege.

1. Sein ist Geist

Der Seinsbegriff wird bei beiden Denkern streng gefasst und ist nur auf das Absolute anwendbar. Das Absolute ist das uranfängliche Sein, aus dem alles hervorgeht und in welchem alles sein eigentliches Sein hat. Es ist reiner Geist. Das partikuläre Sein wird als Nichts, als Dunkelheit, als bloss sprachliche Form aufgefasst. Die Einheit der Wirklichkeit, insbesondere des Menschen, mit dem Absoluten wird mit der Nichtverschiedenheit von Prinzip und Prinzipiat begründet.

Während jedoch Eckhart das uranfängliche, intelligible Sein, welches das allein Seiende ist, als Formursache auffasst, versteht es Śaṅkara als Materialursache. Formursache der Wirklichkeit ist der Sohn; Materialursache der Ātman. Dies ergibt ein unterschiedliches Verständnis von Nichtverschiedenheit. Bei Eckhart wird Einheit als In-Sein und Korrelationalität aufgefasst, bei Śaṅkara als Identität. Verdeutlicht wird dieser Unterschied durch einen Vergleich des unterschiedlichen Gebrauchs derselben Metaphern Ton (Gold) und Baumeister, die anschaulich illustrieren, dass für Eckhart nur die Form Einheit garantiert, während die Materie Individuationsprinzip ist, während bei Śaṅkara nur die Materie Realsymbol der Nichtverschiedenheit sein kann. Bemerkenswert ist, dass das zentrale Moment des abendländischen Seinsbegriffs, nämlich das Wesen oder die Form, beim indischen Denker als uneigentlich angesehen wird.

2. Die partikuläre Schöpfung entspricht den urbildlichen Ideen

In der Behandlung dieser These kommt zunächst ein wenig bekannter Śaṅkara zum Vorschein. In den Brahmasūtras hat er nämlich ein konkretes Schöpfungsgeschehen verteidigt. Zudem hat er eine Lehre der unentfalteten Namen und Formen vertreten, in welcher Hacker eine auffallende Parallele

zur platonischen Ideenlehre und zu deren mittelalterlichen Rezeption gesehen hat⁴. Die nichtmanifesten Namen und Formen sind nach Śaṅkara die Schöpferkraft Gottes, *īśvaras*, und zugleich Urstoff und Urzustand der manifesten Wirklichkeit. Wie bei Eckhart ist alles vor seinem In-Erscheinung-Treten in seiner Ursache verborgen und ohne definitorische Merkmale eingefaltet, jedoch in seiner Eigentümlichkeit schon potentiell vorhanden. Die Samenmetapher soll dies illustrieren. Bei Śaṅkara heisst es:

"So wie die Bestandteile [eines Baumes] auf Samenart im Samen ihren bestimmten Merkmalen nach vorhanden sind, so bleiben sie auch im Schössling bestehen".⁵

Die Parallele bei Eckhart lautet:

"Denn die Feige würde ebensogut aus dem Weinstock oder dem Birnbaum hervorgehen wie aus dem Feigenbaum, wenn sie nicht gerade in dem Feigenbaum enthalten und vorher in ihm wäre. (...) es ist in ihm enthalten wie der Same in seinem Ursprung".⁶

Eckhart setzt dieses samenhafte oder ideale Sein mit dem göttlichen Logos gleich. Es ist das wahre Sein der Wirklichkeit und ist als solches, durch die Inkarnation konkret vermittelt, in Erscheinung getreten. Die Inkarnation befreit die geschöpfliche Wirklichkeit von ihrer Nichtigkeit, indem Werden als Sein und Veränderung als Zeugung verstanden werden kann. Bei Śaṅkara hingegen sind die Samen die potentiellen Wirkungen aus früherem Tun, die es auszulöschen gilt. Die Samenmetapher wird zwar strukturell genau gleich verwendet, aber ganz unterschiedlich gedeutet. Die nichtmanifesten Namen und Formen haben denselben ontologischen Rang wie die manifesten. Sie gehören letztlich in den Bereich der Unwissenheit. Auch wo von einem konkreten Schöpfungsakt durch den höchsten Herrn

4 Vgl. Paul HACKER, "*Cit and Noūs, or the Concept of Spirit in Vedāntism and in Neoplatonism*" [Vortrag, gehalten vor der intern. Gesellschaft f. Erforschung des Neuplatonismus, 1976], gedruckt in ders., *Kleine Schriften*. Wiesbaden 1978, 320-337.

5 Chāndogyopaniṣadbhāṣya 6.2.2, *Works of Śaṅkarācārya in Original Sanskrit I*, Delhi, Repr. 1992 (originally Delhi 1964), 508: *ye tāvad bijāvayavā bijasaṁsthānaviśiṣṭāḥ te 'ṁkure 'py anuvartanta eva*. Zur Samenmetapher vgl. ferner BSBh 2.1.18; BĀUBh 1.4.7 u.a.

6 Eckhart (Meister), In Iohannem, *Die Lateinischen Werke III*, Stuttgart 1936ff., n.4, 5.10-6.2: *Non enim procederet ficus a ficulnea magis quam a vite sive piro arbore, nisi praeesset et prius esset in ipsa ficulnea*. Übersetzung ebd. 5-6.

die Rede ist, wird das nichtwirkende Wirken betont, das mit dem Scheinen der Sonne verglichen wird. Es gibt im Grunde kein Werden.

3. Erkennen ist Licht

Die menschliche Vernunft wird in ihrer wahren Dimension bei beiden Denkern raumlos, zeitlos, bildlos aufgefasst, und darin stimmt sie mit dem göttlichen Geist überein. In Eckharts Worten heisst es:

"(...) Gott ist eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, so ihn nie etwas berührt hat, denn da ist er allein in seiner Stelle. Gott erkennt im Erkennen seiner Selbst sich selbst in sich selbst."⁷

"Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes."⁸

Diese Aussage erinnert an Śaṅkaras Verständnis der Selbsterkenntnis, als des blossen bei-sich-Seins des unabhängigen Geistes:

"Darum ist gewiss, dass das Selbst das beständige Licht der Geistigkeit ist, ohne auf anderes angewiesen zu sein."⁹

Beide haben den Geist als reine Rezeptivität aufgefasst. Eckhart spricht in Anlehnung an Aristoteles von einer leeren Tafel, die alle Formen aufnehmen kann. Śaṅkara hat das Bild des reinen Kristalls, der alle Farben annimmt, verwendet.

Genau dieser Umstand des "alles werden" wird jedoch bei Śaṅkara negativ — als unselige Vermischung von Geistigem und Nichtgeistem — und bei Eckhart positiv gedeutet, da er den Akt des begrifflichen Erkennens als Erfassen des ewigen Logos versteht. Erkennen und Selbsterkenntnis ist prozessual und urbildlich. Nach Śaṅkara hingegen darf begriffliches Erkennen oder die Erkenntnistätigkeit nur metaphorisch Erkennen genannt

7 Eckhart (Meister), *Die Deutschen Werke I*, Stuttgart 1958, 150.3-7: (...) *got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekanntnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekanntnisse bekennet sich selben in im selben.* Übersetzung QUINT, op.cit. 197.

8 Eckhart (Meister), *DW I*, op.cit., 162.-3: *Daz selbe bekanntnisse, dâ sich got selben inne bekennet daz ist eines ieglîchen abegscheidenen geistes bekanntnisse und kein anderz.* Übersetzung QUINT, op.cit. 201.

9 USG 2,101, MAYEDA, op.cit. 213: *tasmād ātmano 'nyanirapekṣam eva nityacaitanyajyotiṣṭvaṃ siddham.* Übersetzung HACKER, US, op.cit. 46.

werden, da sie blosser nicht-geistiger Widerschein des Ātman ist. Erkennen im eigentlichen Sinne ist nur der selbstleuchtende Ātman. Selbsterkenntnis ist gegenstandslose Bewusstheit. Die Verschiedenheit des Erkenntnisbegriffs entspricht der äquivoken Seinsauffassung.

Die unterschiedliche Auffassung von Erkennen wird durch den Gebrauch der Lichtmetapher verdeutlicht, welche in beiden Fällen Realsymbol des Erkenntnisprinzips ist. Eckhart hat "Licht" in der Regel für die Idee oder Wesensbestimmung, welche er mit dem Sohn identifiziert, verwendet; Śaṅkara für den selbstleuchtenden, selbstevidenten Geist, den Ātman. Dort, wo es eine unmittelbarere Entsprechung zu Śaṅkaras Verständnis gibt, gebraucht Eckhart eher die Metaphern der Dunkelheit und Verborgtheit und spricht sogar vom Nichtwissen. Zwei unterschiedliche Metaphern scheinen hier dasselbe auszusagen. Bei Eckhart heisst es:

"Gott hat alle Dinge auf verborgene Weise in sich selbst, jedoch nicht dies oder das in Verschiedenheit, sondern eins in der Einheit."¹⁰

"Hier sind alle Grasblättlein und Holz und Stein und alle Dinge Eines. Das ist das Allerbeste, und ich habe mich darin vernarrt."¹¹

Diese ursprüngliche Eingefaltetheit kann ein Mensch auch in seinem eigenen Geist entdecken, da der Seelengrund dem (überpersönlichen) göttlichen Grund entspricht. Eine Parallele dazu fehlt auch bei Śaṅkara nicht:

"(...) und durch diese Erkenntnis wirst du restlos [alle] Wesen, angefangen von Brahmā bis zu den Grashalmen, unmittelbar in dir selbst, im inneren Selbst, wahrnehmen. [Du wirst erkennen]: 'Diese Wesen existieren in mir'. [Wenn dies geschieht], dann wirst du sie wahrnehmen, wie sie auch in mir, Vāsudeva [Kṛṣṇa], dem höchsten Gott (*parameśvara*) sind."¹²

10 Eckhart (Meister), *Die Deutschen Werke II*, Stuttgart 1971, 471.6-472.1: *Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit diss noch das nach vnderscheide, sunder ein nach der einigkeit*. Übersetzung QUINT, op.cit., 264.

11 Eckhart (Meister), *DW II*, op.cit., 470.6-7: *Hie seind alle grass bletlein vnd holtz vnd stein vnd alle ding ein. Diss ist das aller best, vnd ich han mich darinn vertoeret*. Übersetzung QUINT, op.cit., 264.

12 Bhagavadgītābhāṣya, *Works of Śaṅkarācārya in Original Sanskrit II*, Delhi, Repr. 1992 (originally Poona 1929), 79: *kiṃ ca yena jñānena bhūtāny aśeṣeṇa brahmā-dīni stambaparyantāni draṅsyasi sāṅśād ātmani pratyagātmani matsaṃsthānīmāni bhūtāni iti, atho api mayi vāsudeve parameśvare cemāni iti*.

Doch hat Śaṁkara von dieser Einheitsschau weniger gesprochen als vom einheitlichen Grund der Schau. Diesen hat er Licht genannt, Eckhart nennt ihn vornehmlich Verborgene, zuweilen aber ebenfalls Licht, wenn er etwa von einer Vernunft jenseits des Ausbrechens der Gedanken spricht, welche "in sich selbst lauter Licht" ist und unberührt von allen Dingen bleibt. Während aber Eckharts Interesse dem "alles sein" des Geistes galt, war Śaṁkara am "nichts von allem sein" interessiert, sozusagen an der leeren Tafel als leere Tafel.

Fazit: Ontologie, Schöpfungs- und Ideenlehre und Erkenntnistheorie werden verschieden verstanden. Die Begriffe "Sohn" und "Ātman" sind äquivok. Die nicht vergleichbaren Knackpunkte, die sozusagen in einer phasenverschobenen Analogie zueinander stehen, sind Śaṁkaras Lehre der Unwissenheit und Eckharts Christologie. Zwar kommt ein Moment der Eckhart'schen Erkenntnistheorie jener Śaṁkara's sehr nahe und meint möglicherweise tatsächlich dasselbe, nämlich die Aussagen zum Seelengrund und zur überpersönlichen Gottheit, doch wird mit solch einer Feststellung unzulässig abstrahiert, da der göttliche Grund nicht von den drei Personen getrennt werden darf.

