

fastigkeit, in der auch wir als individuelle Wesen bestehen, ist darauf zurückzuführen, daß Brahman mit einer gewissen Kraft māyā (Täuschung) oder avidyā (Unwissenheit) verbunden ist. Diese Kraft kann nicht „seiend“ (sat) genannt werden; denn „seiend“ ist nur Brahman. Sie kann aber auch nicht als „nicht-seiend“ (asat) bezeichnet werden; denn sie bringt ein Etwas hervor. Sie ist sat und asat zugleich, sie ist der undefinierbare Grund der sichtbaren Welt mit ihren individuellen Erscheinungsformen. Wenn sich Brahman mit dieser Kraft verbindet, so ist er im Stande, die „Erscheinung“ der Welt zu projectiren, ähnlich wie der Zauberer vermöge seiner Zauberkraft im Stande ist, täuschende Bilder lebender und lebloser Wesen entstehen zu lassen. Māyā bildet so die materielle Ursache der Welt (upādāna), oder wenn wir māyā als Kraft (śakti) auffassen, ist Brahman diese Ursache, insofern er mit māyā verbunden ist. In letzterer Eigenschaft wird Brahman Īvara, persönlicher Gott, Herr der Welt. Diese Personifikation des Brahman als Īvara (Herr), welchem die Welt als das zu Beherrschende gegenübersteht, besteht indessen, wie ausdrücklich bemerkt wird, nur auf dem im Nichtwissen wurzelnden Standpunkt des Erfahrungswissens, welchem in Wirklichkeit keine Realität entspricht. Die māyā entfaltet sich unter der Leitung des Īvara in fortschreitender Entwicklung zu den individuellen Seinsformen (bheda), welche sich durch ihre besonderen Namen und Gestalten von einander unterscheiden. Aus der māyā gehen auch die einzelnen körperlichen Elemente und der ganze körperliche Organismus der lebenden Wesen hervor. In allen diesen scheinbar individuellen Seinsformen ist das Eine, untheilbare Brahman gegenwärtig; aber in Folge der Theilung der māyā in ihre Sonderformen ist dasselbe selbst in eine Vielheit denkender und fühlender Wesen, der sogen. jīva oder individuellen Seelen, gebrochen und getheilt. Was die einzelnen jīva an Realität besitzen, ist nichts Anderes als das universelle Brahman. Das ganze Aggregat individualisirender körperlicher Organe und geistiger Vermögen, die in unserem Erfahrungswissen die einzelnen jīva trennen und unterscheiden, ist, wie diese Trennung selbst, nur eine Wirkung der māyā und als solche nicht wirklich. Die durch die Erfahrung vermittelte Welt (vyavahāra) besteht demnach einerseits in einer Anzahl individueller Seelen, welche mit einer spezifischen Verstandes- und Willensthätigkeit ausgerüstet sind, und andererseits in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten, welche Gegenstand des Erkennens und Wollens sind. Weder die „spezifische“ (individualisirende) Erkenntniß noch die individuellen Gegenstände selbst besitzen ein eigentliches Sein oder Realität. Beide sind nur die Wirkungen der māyā. Sich diesen Wirkungen der māyā (Täuschung) entziehen, heißt sich in der Einheit des höchsten Brahman wiederfinden. Die nicht erleuchtete Seele ist indessen unfähig, die māyā zu durchdringen; denn durch

letztere wird ihr ihre eigene wahre Natur wie durch einen Schleier verhüllt. Anstatt sich als Brahman wieder zu erkennen, identificirt sie sich mit dem äußern Schein (upādhi), der Wirkung der māyā, und sucht ihr Selbst (ātman) im Körper, in den Sinnesorganen, bezw. in dem Organ des innern Sinnes (manas). Das wahre Selbst, welches in Wirklichkeit „reines“ Erkennen, unbeweglich und unendlich ist, wird auf diese Weise eingeengt, in Kenntniß und Macht beschränkt. Es geht zur Thätigkeit und zum Genuß über. Durch seine Handlungen erwirbt es sich Verdienst und Mißverdienst, deren Folgen es in einer Reihe körperlicher Existenzen zu tragen hat. Der persönliche Brahman Īvara theilt jeder Seele jene Form körperlicher Existenz zu, die ihrem Verdienste entspricht. Am Ende einer jeden der großen Weltperioden kehrt die ganze körperliche Welt wieder in die allgemeine, unbestimmte māyā zurück, von der sie ausgegangen ist. Die individuellen Seelen werden unterdessen für eine Zeit aus ihrer Verbindung mit den upādhi oder körperlichen Bedingungen gelöst und gerathen in einen tiefen Schlummer. Sobald aber Īvara, der persönliche Brahman, eine neue Welt hervorzaubert, müssen sie, solange die Folgen ihrer früheren Handlungen noch nicht völlig abgetragen sind, wieder in das körperliche Sein zurückkehren. So beginnt der alte Kreislauf von Geburt und Tod von Neuem, um ewig fortzubauern, wie er von Ewigkeit her besteht. Das Mittel, sich diesem ewigen Wechsel (samsāra) zu entziehen bietet das Wissen des Veda (jñāna-kanda). Der „fromme Verehrer“ gelangt an der Hand der darauf bezüglichen Veda-Texte zunächst in die Welt des niedern, persönlichen Brahman, des Īvara, und setzt dort seine Existenz als individuelle Seele fort, bis er, wieder im Anschlusse an die Veda, die höhere Erkenntniß erreicht, welche das unpersönliche Brahman zum Gegenstande hat. „Unmittelbar“ zur „Erlösung“ (moksha), zur „erlösenden Einheit“ führen nur jene Veda-Texte, welche das höhere Wissen von der Identität Brahman-ātma vermitteln, welche lehren, daß zwischen dem eigenen Selbst und dem höchsten Selbst kein Unterschied ist. Diese erlösende Einheit erschließt sich in dem Satze: Aham asmi brahma — „Ich bin Brahma.“ Eine poetisch-philosophische Darstellung der pantheistischen Vedānta-Lehre bietet die Bhagavadgītā. — Ein in mehrfacher Hinsicht von dem eben skizzirten Vedānta-System abweichender pantheistischer Idealismus wird im Rāmānuja (vgl. G. Thibaut, The Vedānta-sūtras [f. u.] p. XXVII ff.) vorgetragen. Nach Rāmānuja ist die Einheit mit Brahma (advaita) eine modificirte (viśiṣṭa), Brahma besitzt keine absolute Homogenität, sondern nur eine relative. Er tritt in einer wirklichen Vielheit von Elementen in die Erscheinung. Die Welt ist ein wirklicher Theil von Brahma's Natur. Ferner ist Rāmānuja's höchstes Brahman ein durchaus persönlicher Gott. Die Seelen besitzen