

# GEDANKEN ZU EINER GESCHICHTE DER INDISCHEN MYSTIK<sup>1</sup>

von Tilmann Vetter

## Einleitung

Anregung und Voraussetzung für den folgenden Vortrag sind die beiden bisher erschienenen Bände (1990 und 1993) von Kurt Ruhs »Geschichte der abendländischen Mystik«. Die Anregung besteht darin, ein ähnliches Konzept für eine Geschichte der Mystik in Indien zu entwerfen, zumindest für die ältere Zeit, in der mein Forschungsschwerpunkt liegt. Der Begriff Mystik wird also nicht mehr nur, wie schon gebräuchlich, auf einzelne indische Texte oder Textgruppen angewandt. Statt dessen soll ein Überblick geschaffen werden. Mit der Bezeichnung »Geschichte« werden dabei keine allzu großen Ansprüche verbunden. Wie bei Ruhs soll in kondensierter und oft auch wörtlicher Form ein Eindruck von den Quellen vermittelt, nach Möglichkeit ein Bezug auf Früheres und Späteres hergestellt und eine Vermutung über den Erfahrungsgehalt ausgesprochen werden. In der Diskussion wird die wichtigste Forschungsliteratur berücksichtigt und damit den Kennern erneut und einem interessierten Publikum erstmalig vor Augen geführt.

Die Voraussetzung besteht darin, daß ich nicht auf allerlei bis jetzt versuchte Bestimmungen und Einteilungen von Mystik (und sei es auch nur Indiens) eingehe, sondern nur mit einer Art Definition arbeite, die sich aus der Lektüre von Ruhs Geschichte im Hinblick auf indische Texte ergeben hat. Diese lautet:

»Zu behandeln sind Dokumente, die mit abstrakten Begriffen das Umfassen *oder* Übersteigen alles Endlichen andeuten, und *ausdrücklich* oder durch die *Art* des Andeutens, oder auch durch Nennung eines bestimmten *Verhaltens* auf eine Erfahrung hinweisen, die als Vorwegnehmen endgültigen Heils aufgefaßt werden kann.«

Es geht also um Material, das eine gewisse Verwandtschaft mit philosophischen Texten hat, nicht um das altindische Opfer oder eine an konkrete Gestalten gebunden bleibende Bhakti<sup>2</sup> oder andere Dinge, die bisweilen auch das Wort Mystik evozieren. Bei diesen Dokumenten lassen sich gewisse Strukturen und Entwicklungslinien aufzeigen.

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Dezember 1993 am Wiener Institut für Indologie gehalten wurde.

<sup>2</sup> Gottesliebe kann nur dann in eine so umgrenzte Geschichte aufgenommen werden, wenn sie Momente kennt, wo die Konkretheit des Zugangs zum Göttlichen durchbrochen wird. In Ruhs Kapitel über Bernhard von Clairvaux (Band I, VIII) werden solche Momente aufgezeigt. Daß es dieses Durchbrechen auch in Indien gab, wird besser in einer Skizze der Mystik der späteren Zeit behandelt. Im Kern kann so etwas aber wohl schon in Bhagavadgītā XVIII 55 (*bhaktiā mām abhijānāti ... viśate tadanantaram*) gefunden werden, wenigstens in der Deutung der Stelle durch Śāṅkara, der sich selbst aber nicht an Bhakti interessiert zeigt.

## Das Verhältnis zur Geschichte der indischen Philosophie

Zuvor sei aber noch das Verhältnis zur Geschichte der indischen Philosophie geklärt. Dabei ist in erster Linie an Erich Frauwallner zu denken. Ihm verdanken wir bekanntlich das erste historische Konzept einer solchen Geschichte und eine bewundernswerte Verwirklichung bei der älteren Zeit (Frauwallner 1953, 1956).

Frauwallners Ausführung ist aber mit dem Versuch belastet, Texte über Erlösungswege und Mystik einzubeziehen, die dem bei ihm herrschenden Begriff von Philosophie (Orientierung am alten Griechenland) kaum entsprechen. Man sollte meinen, daß dann Mystik und Ähnliches überall berücksichtigt werden. Das ist aber nicht so, sobald ein Text tatsächlich zur Geschichte der Philosophie beiträgt. Dann werden Teile, die zur Mystik beitragen könnten, nicht mehr beachtet.

Ich bin nicht dafür, unter dem Stichwort »Philosophie« soviel wie möglich zu behandeln. Um sich von der Gesamtheit der geistigen und auch für die Philosophie indirekt wichtigen Entwicklungen in Indien ein Bild machen zu können, sollte eher, wie bei den europäischen Entwicklungen, eine Geschichte der Philosophie mit einer Geschichte der ihr verwandten Mystik (wie auch mit anderen Geschichten) ergänzt werden. Die Geschichte der indischen Philosophie verliert dann Texte, die nicht wirklich zu ihr gehören; bei Texten, die sowohl zu ihr als auch zur Mystik beitragen, kommen mystischen Aspekte zu ihrem Recht.

Dies soll kurz an der berühmten Belehrung Śvetaketus in Chāndogya-Upaniṣad VI demonstriert werden. Dieser Text aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends kann zweifellos, wie bei Frauwallner (1953, 80–92), als ein philosophisches, ja sogar naturwissenschaftliches<sup>3</sup> Dokument betrachtet werden.

Es ist aber hinreichend bekannt, daß die darin vorkommenden Worte *tat tvam asi* (aufgefaßt als »du bist das«) seit Śaṅkara (um 700 n. Chr., siehe unten) als Auslöser einer den Unterschied von Individuum und wahren Selbst aufhebenden Erfahrung angesehen wurden. Man könnte dies als oberflächlich anknüpfendes Benutzen erklären. Dies ist aber nicht so, auch wenn nicht alles gleich bleibt.

In der Belehrung Śvetaketus gelten alle Dinge als zusammengestellt aus Glut, Wasser und Nahrung; ihre individuelle Ausformung wird damit erklärt, daß das persönlich gedachte Urseiende (*sat*), auf das auch die genannten Elemente zurückgehen, in sie eingegangen ist.

Das könnte schon als Mystik gelten. So hat Alois Haas, wie Ruh (I 177) erwähnt, von Johannes Eriugena gesagt, er habe ein mystisches Konzept vertreten, daß das Sein des gesamten geschaffenen Kosmos überhaupt nur sei, sofern es Theophanie sei.

In Chāndogya-Upaniṣad VI findet sich aber noch mehr. Es wird auch gesagt, daß man beim Tode, wie schon vorübergehend im tiefen Schlaf, mit dem Urseienden wieder eins wird. Dies Einswerden soll Śvetaketu ganz bewußt vollziehen. Dazu wird er mit dem Satz *tat tvam asi*<sup>4</sup> neunmal aufgefordert. Dies führt zum Ursprung zurück,

<sup>3</sup> Vgl. hierzu E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I, 90; H. BODEWITZ, »Uddālaka's Experiments with Salt (CHU 6,13)«, in: *ABORI* 72/73 (1993) 423–436.

wobei diesem allerdings nicht, wie die spätere Benutzung des *tat tvam asi* will, sein Prinzip-für-die-Welt-Sein genommen wird.

### Eine erste Übersicht

Mit dem Hinweis auf die Belehrung Śvetaketu ist schon ein Teil dessen, was in den älteren Upaniṣaden, d.i. im Vedānta, zum Thema beiträgt, besprochen. Der Anfang der folgenden Skizze bringt dazu mehr. Mit der Upaniṣad-Tradition soll die Skizze auch schließen, und zwar mit den frühen Zeugnissen der Advaita-Auslegung. Dazwischen sind buddhistische Formen von Mystik zu behandeln. Etwas detaillierter:

In den älteren Upaniṣaden (Mitte des ersten Milleniums v. Chr.) haben wir es zunächst mit einer weltumfassenden Mystik zu tun, die in einem monistischen Denken über Selbst und Welt zum Ausdruck kommt. Danach mit einer Mystik des Selbst, welche die Welt nach innen hin transzendiert.<sup>5</sup>

Bei Dokumenten des ältesten Buddhismus (4. Jh. v. Chr.) treten uns drei alte Erscheinungsformen entgegen, die mit den Sanskritworten *Dhyāna* (Meditation), *Prajñā* (unterscheidende Einsicht) und *Nirodha* (Stillegung) angedeutet werden können. Hierbei kann die höchste Stufe des *Dhyāna* als Mystik angesehen werden, wenn ihr nicht allerlei Formen von Wissen zugeschrieben werden.

Problematischer ist die zweite Form, die eine mehr rationale Alternative zu *Dhyāna* ist und mit unterscheidender Einsicht (Pāli: *paññā*, Sanskrit: *prajñā*) alle Gegebenheiten an einem weltenthobenen Selbst mißt und dadurch distanziert. In seiner weiteren Entwicklung, wie sie sich in Buddhaghosas *Visuddhimagga* (um 400 n. Chr.) niedergeschlagen hat, zeigt dieser Weg aber eine eindeutig mystische Komponente; das Messen und Abstandnehmen wird da von einer momentanen Offenbarung des Nirvāṇa gekrönt.

Die Wandlungen der dritten Form, des *Nirodha*, bringt die wichtigsten Zeugnisse der buddhistischen Mystik. Die Stillegung sprachlichen Bewußtseins (*saṃjñā*) ist schon ein vorbuddhistisches Ziel.<sup>6</sup> Eine Fortsetzung dieser alten Tradition dürfte auch am Anfang der *Yogasūtras* vorhanden sein, wo Yoga als Ausschaltung aller psychischen Prozesse definiert ist (*citta-vṛtti-nirodha*).

<sup>4</sup> Ursprünglich wohl, wie J.P. BRERETON in seinem Aufsatz: »Tat Tvam asi« in Context« in *ZDMG* 136 (1986) 98–109, gezeigt hat, nicht: »das bist du« oder »du bist das«, sondern: »in der gleichen Weise (wie in Beispielen sichtbar wurde) bist du (letztlich auch diese Essenz von allem)«. Der größere Satz, in dem *tat tvam asi* erscheint, ist bei Brereton (109) wie folgt übersetzt: »That which is the finest essence, that the whole world has as its self. That is the truth. That is the self. In that way are you, Śvetaketu.« Ich danke Dr. Werba für den Hinweis.

<sup>5</sup> Es sei daran erinnert, daß eine ähnliche Unterscheidung bezüglich dieser Textgruppe schon in *Rudolf Otto: West-östliche Mystik* (1926; 3. Auflage überarbeitet von G. Mensching, München 1971, 43ff) erscheint: Mystik der Einheitsschau und Mystik der Selbstversenkung. Ansonsten geht es in diesem noch immer stimulierenden Buch hauptsächlich um eine Gegenüberstellung von Eckhart und Śaṅkara.

<sup>6</sup> Siehe T. VETTER, »Some Remarks on Older Parts of the Suttanipāta«, in: *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, ed. by D. SEYFORTH RUEGG & L. SCHMITHAUSEN, Leiden 1990, 36–56.

Bei den innerbuddhistischen Wandlungen des *Nirodha* ist zunächst auf eine Konzentration auf sechs Elemente einzugehen, die man sich als unendlich ausgebreitet vorstelle; dann auf eine im Visuddhimagga bezugte Kombination ähnlicher Übungen mit unterscheidender Einsicht, die zu einem länger anhaltenden Erleben der Sphäre des Nirvāṇa führen soll.

Die wohl beeindruckendste dieser Wandlungen ist in der ältesten Prajñāpāramitā Literatur (1. Jh. n. Chr.) und in Nāgārjunas Merkversen (um 200 n. Chr.) zu finden. Da wollte man ausschließlich mit unterscheidender Einsicht – aber in einer radikalisierten, die Essenz und damit auch Existenz der Welt verneinenden Form – das als schon immer erlangt geltende Nirvāṇa offenbar machen.

Schließlich ist noch eine (von den drei genannten Formen zunächst relativ unabhängige) Strömung zu erwähnen, die sich auf das Visualisieren der Gestalt eines Buddha richtete. Im Bhadrāpālasūtra (um 150 n. Chr.) kam es unter Einfluß der Prajñāpāramitā zu der Feststellung, daß nicht nur der zuzeiten wie leibhaft erscheinende Buddha, sondern auch alles andere, was erscheint, ein Produkt des eigenen Geistes sei. Hier liegt die Wurzel des Idealismus der ehemals realistischen Yogācāra-Schule und auch mystischer Wege im späteren Tantrismus.

Damit sind die Voraussetzungen für die dann zu behandelnden Gründertexte der Advaita-Auslegung der Upaniṣaden gegeben, der Māṇḍūkya-Upaniṣad (um 450 n. Chr.) und der dem Gauḍapāda zugeschriebenen Merkverse (um 500 n. Chr.).

In der weiteren Entwicklung des Advaita, sofern er Mystik und nicht theoretisch erstarrte Weltverneinung ist, treten die buddhistischen Elemente zurück; da geht es vor allem wieder, zumindest bei Śāṅkara (um 700 n. Chr.), um einen Weg nach innen, der mit realistischen Konzepten fundiert wird. Auch versuchte man, wie bei Maṇḍanamīśra (um 750 n. Chr.) zu sehen ist, einige Aspekte der weltumfassenden Mystik der alten Upaniṣaden zu integrieren.

Weiter soll diese Skizze der Geschichte der indischen Mystik nicht gehen.

### *Zum Erkennen von Mystik aus sprachlichen Merkmalen*

Was bisher nur angedeutet ist, sei nun näher ausgeführt und mit Stellen belegt. Zur Einleitung soll kurz noch etwas zum Erkennen von Mystik aus sprachlichen Merkmalen gesagt werden.

In Indien sind nicht viele Berichte überliefert, zumindest nicht in Sanskrit, die durch ihre Sprachmerkmale Authentizität mystischen Erlebens vermuten lassen. Man hat meist mit Begriffen zu tun, die in einem klischeeartigen oder, später, scholastischen Text überliefert sind. Eine Art Scholastik scheint, wie Śāṅkara nahelegt, selbst für Autoren mit mystischer Erfahrung ein Mittel des Ausdrucks und der Belehrung gewesen zu sein.

Wo wir aber Dokumente haben, die ein Erleben mitklingen lassen, sind sie eher ontologischer als psychologischer Art. Daß sie Dokumente der Mystik sind, hat man der begeisterten Weise zu entnehmen, in der über die höchste Wirklichkeit als dem eigenen Selbst gesprochen wird.

## *Weltumfassende Mystik in den Upaniṣaden*

Daß ein Erleben mitklinge, wird, um nun damit die Skizze zu beginnen, beim sogenannten Hymnus Śaṅḍilyas allseits anerkannt. In ihm wird zum Nachvollzug der Beschreibung eines weltumfassenden Selbst aufgefordert. Hinweise auf endgültiges Heil umrahmen den Text. Die Beschreibung ist, wenigstens in der zweiten Hälfte, wo der *puruṣa* (wörtlich: Mann) das Subjekt ist, derart, daß man mit Frauwallner sagen kann (1953, 135), es sei kein theoretischer Denker, der so spreche, sondern ein Mystiker, der schildere, was er erlebt und geschaut habe.

Die ältere Version (in Śatapathabrāhmaṇa X 6 3) lautet, wenn man mit einiger Freiheit Hackers Übersetzung (1985, 80) folgt und etwas kürzt:

»Er soll ehrfürchtig über das Selbst nachsinnen: daß es aus Denken besteht, daß ... seine Gestalt Glanz ist, sein Wesen der Weltraum; daß es nach Wunsch Formen annimmt und schnell ist wie das Denken, ... daß es alle Gerüche und Geschmäcke in sich hat, ... die ganze Welt durchdringt ... Wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern, so ist dieser *puruṣa* im Innern des Selbst, golden wie eine Flamme ohne Rauch. Er ist größer als der Himmel, größer als der Weltraum, größer als die Erde hier, größer als alle Wesen ... Er ist mein Selbst. Zu diesem Selbst werde ich, wenn ich von hier scheide ... Also sprach Śaṅḍilya.«<sup>7</sup>

Hacker hat dem Stück in »Grundlagen des indischen Denkens« vier Seiten gewidmet (1985, 80–84). Er sieht es als ein altes Dokument meditativer oder naturmystischer Versenkung, aus welcher das Denken über das Selbst hervorgegangen sei.

Das ist überzeugend und auch auf die Belehrung Śvetaketus zu beziehen. Es dürfte aber auch bereits ein bestimmtes Denken über das Verhältnis von Selbst und Welt voraussetzen sein, wie wir es z.B. in den Identifikationen von Mikro- und Makrokosmos in den Opfertexten finden. Außerdem können nicht alle beeindruckenden Aussagen über das Selbst aus einer solchen Versenkung und einem solchen Denken abgeleitet werden.

## *Welttranszendierende Mystik in den Upaniṣaden*

Es gibt nämlich auch Texte, die hauptsächlich aus Verneinungen bestehen und dabei zum Beispiel leugnen (was Śaṅḍilya behauptet hatte), daß das Selbst alle Gerüche in sich habe. Es geht da nicht um eine weltumfassende, sondern um eine nach innen hin weltübersteigende Erfahrung, die – im Gegensatz zur weltumfassenden Form – einiges Nachdenken über den Unwert aller endlichen Erscheinungen voraussetzen dürfte.

Der diese Texte kennzeichnende Weg nach innen hat Formulierungen erzeugt, die als erste Höhepunkte einer transzendentalen philosophischen Tradition betrachtet werden können, z.B. »du kannst den Seher des Sehens nicht sehen«.

<sup>7</sup> Mit einigen Änderungen (*puruṣa* erscheint nicht mehr, *brahman* kommt herein) findet sich der Hymnus auch in Chandogya-Upaniṣad III 14.

Die Art des Sprechens ist aber derart, daß mehr impliziert scheint als bloße Theorie; es gibt auch Bezüge zum endgültigen Heil und zur Allmacht des Selbst, wobei der letzte Aspekt allerdings nicht festgehalten wird. Dazu zwei Belege aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, wie sie sich in dem von Gerhard Oberhammer und Chlodwig Werba redigierten Frauwallnerschen Nachlaßband finden.

In III 4 heißt es: »Den Seher des Sehens kannst du nicht sehen, den Hörer des Hörens nicht hören, den Denker des Denkens nicht denken, den Erkenner des Erkennens nicht erkennen. Das ist dein Selbst, das allem innewohnt. Was davon verschieden ist, ist leidvoll« (Frauwallner 1992, 54).

Und in III 8: »Es ist das, was die Brahmanen das Unvergängliche nennen; es ist nicht grob, nicht fein, nicht kurz, nicht lang, ohne Blut, ohne Fett, ohne Schatten, ohne Finsternis, ohne Wind, ohne Raum, ohne Haften, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Augen, ohne Gehör, ohne Stimme, ohne Denken, ohne Glut, ohne Atem, ohne Mund, ohne Maß, ohne Inneres, ohne Äußeres; es verzehrt nichts und niemand verzehrt es« (Frauwallner 1992, 56).

Es sei auch noch auf Bṛhadāraṇyaka IV 4 22–23 hingewiesen (Frauwallner 1992, 71–73), wo erstens nach anfänglicher Nennung des Selbst als des Allherrn zu einer Leugnung aller Prädikate übergegangen wird, zweitens von Weltentsagung gesprochen wird (»Weil sie eben dieses als Stätte wünschen, verlassen die Wandermönche ihr Heim«) und drittens, was in den älteren Upaniṣaden selten ist, Auswirkungen der Erkenntnis des Selbst auf das Gemüt genannt werden: »Einer, der solches weiß, wird friedvoll, beherrscht, beruhigt, geduldig und gesammelt (*samāhita*).«

Das letzte gilt übrigens als *Resultat* der Erkenntnis des Selbst und nicht wie bei Späteren (z.B. Śāṅkara zu Brahmasūtra I 1 1: *śamadamādisādhanasampat*) als Vorbereitung. Die im Text genannten Voraussetzungen sind Vedastudium, Opfer, Spenden, Buße und Fasten und eben Weltentsagung.

### *Die wahrscheinlich älteste Form der buddhistischen Dhyāna-Meditation*

Nun zum Buddhismus. Wie ich bereits früher (Vetter 1991) zu zeigen versuchte, trägt er zunächst mit drei Formen zum Thema bei: erstens mit der ursprünglichen *Dhyāna*-Meditation und dem Erwachen des Buddha, wie ich sie aus den überlieferten Texten herausgearbeitet habe, zweitens mit einer Alternative zu dieser Meditation, der unterscheidenden Einsicht, und drittens mit einer Stillelegung des sprachlichen Bewußtseins, wovon die ältesten Spuren auf nichtbuddhistischen Ursprung hinweisen und nur Verneinungen als Mittel zeigen.

Die ursprüngliche *Dhyāna*-Meditation kann etwa wie folgt beschrieben werden: Auf der vierten und letzten Stufe hat man alle Gefühle angenehmer oder unangenehmer Art hinter sich gelassen. Es ist nur noch ein Gefühl reinen Gleichmuts (*upekkhā*) da. Und es herrscht reine Bewußtheit (*sati*), was bedeuten könnte, daß man sich des Gegeben-seins aller objektiven und subjektiven Erscheinungen bewußt ist und dadurch zu einer befreienden Erfahrung der Desidentifikation mit allem, was erscheint, kommt.

Nicht mehr sinnvoll ist der Ausdruck Mystik wohl bei *Dhyāna*, sobald man sich, wie die meisten der dazu überlieferten Stellen behaupten, auf der vierten Stufe an frühere Existenzen erinnern und sehen soll, wie die Wesen ihrem Karma entsprechend wiedergeboren werden, und sich schließlich die vier edlen Wahrheiten zusammen mit den ans Dasein bindenden Fehlern zu Bewußtsein bringen sollen. Es gibt starke philologische Gründe (Schmithausen 1981, 221 n. 75), um diese sogenannten drei Wissen als eine literarische Konstruktion zu sehen; sie haben jedenfalls im Buddhismus keine Tradition begründet.

Außerhalb des Buddhismus ist aber eine ähnliche Vorstellung, d.h. die Vorstellung eines von diskursivem Denken freien Erlebens von Glaubensinhalten, in vielen Texten zu finden, wobei oft noch an eine künstliche Hervorbringung – etwa durch Starren auf ein einfaches Objekt – meditativer Konzentration gedacht wird.

Dieser Erkenntnisyoga (*jñānayoga*) ist im allgemeinen Glaubensintensivierung und hat nur entfernt etwas mit Mystik zu tun; er wird daher besser in einer allgemeinen Geschichte indischer Spiritualität behandelt.

### *Die Tradition der unterscheidenden Einsicht*

Bei der zweiten altbuddhistischen Form, die als Mystik bezeichnet werden könnte, handelt es sich um die zweite Variante<sup>8</sup> des Versuchs, sich auf einem mehr rationalen Wege – durch unterscheidende Einsicht – von allem, was innen und außen erscheint, zu distanzieren.

Hier zergliedert man die Person und was ihr außen gegeben ist in fünf Konstituenten und versucht von jeder einzusehen, daß sie, da veränderlich und darum unbefriedigend, nicht das wahre Selbst sein kann. Dabei wird mit dem Maßstab eines unveränderlichen und leidlosen Selbst gemessen, wie es sich in der weltübersteigenden Mystik der älteren Upanišaden findet.

Dies ist ohne Zweifel eine Art Schlußfolgerung. Es ist aber die Frage, ob es nur das ist. Mir scheint es nicht ausgeschlossen, daß ein von Weltentsagung vorbereitetes Abstandnehmen vom gewöhnlichen Ich, das von einem solchen Maßstab bestimmt ist, zur Übersteigerung begrifflichen Denkens führte. Damit wäre zu erklären, wieso bei diesbezüglichen Predigten des Buddha vermerkt wird, die Herzen von so und soviel Zuhörern hätten sich *während* der Verkündigung von allen an die Welt bindenden Fehlern gelöst.

Wie das auch immer gewesen sein möge, eine Fortsetzung dieser Variante bringt klare Hinweise auf Mystik. Man darf sich dafür allerdings nicht mehr auf einen Reflex des upanišadischen Selbst berufen. Die Abneigung, welche die meisten Buddhisten in der Zwischenzeit gegen die Idee eines persönlichen Selbst entwickelt hatten, erstreckte

<sup>8</sup> Zur Unterscheidung von zwei Varianten siehe T. VETTER, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988, 36–37. Die erste Variante lautet: Die Konstituenten der Person sind nicht das wahre Selbst, da sie eine Quelle von Schmerzen sind, und man nicht bestimmen kann, daß sie so oder so sein sollen.

sich auch auf ein überpersönlich gedachtes Selbst. Was mit dem überpersönlichen Selbst gemeint war, ist aber bei den Theravādins im Begriff des Nirvāṇa trotzdem da, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch an dem Punkt des völligen Abstandnehmens von allen Gegebenheiten, um den es hier geht.

Lambert Schmithausen (1978) hat dies aus Buddhaghosas Visuddhimagga klar herausgearbeitet. Unterscheidende Einsicht befreit da von den Fehlern, die ans Dasein binden. Sie tut dies nicht, weil sie *in* einem höheren *Dhyāna* stattfindet, was nicht möglich ist, noch weil sie *danach* stattfindet, was zwar günstig ist, aber nicht nötig. Vielmehr führt ein durch das Buddhawort inspiriertes Nachdenken über die Vergänglichkeit nach verschiedenen Anläufen dazu, daß sich das Unvergängliche, das Nirvāṇa, blitzartig offenbart, was übrigens zur restlosen Ausrottung der Fehler viermal geschehen sollte.

Für die hier gebrauchte Methode der Vergänglichkeitsbetrachtung hat wohl der Erlösungsweg der Sarvāstivādins Pate gestanden; dieser nennt aber die Offenbarung des Nirvāṇa nicht und nimmt sich insofern wie eine rein philosophische Verlangensabtötung aus. Es ist aber zu bemerken, daß man da einen ebenfalls mehrmals anzustrebenden, *abhisamaya* genannten Gipfel dieses Nachdenkens kennt, der einem höheren *Dhyāna* verglichen wird, jedoch nicht durch Konzentrationsübung erreicht wird.

Wir haben hier eine Struktur, welche dem mittelalterlichen Schema des Aufstiegs von Schriftlesung über Meditation (was Nachdenken über das Gelesene bedeutete) zur Kontemplation vergleichbar ist.

### *Ältere Formen der Stillebung des sprachlichen Bewußtseins*

Nun komme ich zu den Wandlungen der Stillebung des sprachlichen Bewußtseins und anderer psychischer Prozesse, des *Nirodha*, im Buddhismus.

Bei der ersten, noch zur Frühzeit gehörenden Anpassung der offensichtlich nur mit Negationen arbeitenden vorbuddhistischen Form erscheint als Ziel die Reduktion des sprachlichen Bewußtseins (*samjñā*, oft auch einfach mit »Vorstellung« wiedergegeben) und aller Empfindungen (*vedayita*) und als Mittel die Konzentration auf sechs Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raumäther, Perzeption); die Stillebung wird in manchen Texten als Mittel der Erlösung von Fehlern und Wiedergeburt angesehen.

Die Weise, wie der Anspruch auf Erlösung von Fehlern formuliert ist (Schmithausen 1981, 216), läßt an einen theoretischen Zusatz denken; man hat dies auch später nicht mehr ernst genommen. Daß aber der so hervorgerufene *Nirodha* den Namen Mystik verdient, ist insofern zu verteidigen, als man sich hier auf die *Unendlichkeit* der Erde oder eines anderen Elements konzentrierte, und zwar von vornherein und unbedingt.

Schwieriger wird es bei der folgenden Entwicklung, wo man mit einer Konzentration auf ein rundes Stück Erde (von der Größe einer Hand) usw. anfängt und erst nach Vollendung dieser Übung zu den Vorstellungen der Raum- und Perzeptions-Unendlichkeit und des Nichts und zu »Weder-Vorstellung-noch-Nichtvorstellung« übergeht.

Im System des Theravāda, wie im Visuddhimagga (Kap. XXIII) festgelegt, bezweifelt man, daß dies zu einer völligen Ausschaltung allen sprachlichen Bewußtseins und

allen Empfindens führt, und empfiehlt, die verschiedenen Stufen als vergänglich zu betrachten; durch das so geübte Abstandnehmen komme man von selbst über den letzten Rest von Vorstellung, der nicht mehr bewußt eliminiert werden könne, hinaus.

Von diesem so erreichten *Nirodha* wird angenommen, daß er den Zustand der Erlösung, der – wie oben angedeutet – durch unterscheidende Einsicht in einer (einzigsten oder wiederholten) momentanen Erfahrung des Nirvāṇa (beinahe oder völlig) sichergestellt ist, für eine längere Zeit vorwegnimmt. Er ist, obwohl selbst für die Erlösung nicht nötig, nur Personen zugänglich, welche die höchsten Stufen des Erlösungswegs betreten haben. Hier kann man ohne weiteres von Mystik sprechen.

Auch im ersten Buch der Yogasūtras ist ein *Nirodha* überliefert, der als hier und jetzt zu erreichendes Ziel gilt und als Manifestation der Eigennatur des Sehers aufgefaßt wird. Es dürfte sich dabei ursprünglich um eine eigenständige Fortsetzung der vorbuddhistischen *Nirodha*-Tradition handeln. Aber das erste etwas konkretere Mittel, das dafür (in Sūtra 20) genannt wird, eine mit *samādhi* und *prajñā* endende Reihe, weist auf spätere Beeinflussung durch die Theravāda-Auffassung hin.<sup>9</sup>

### Vollkommenheit der unterscheidenden Einsicht und Nāgārjuna

Nun zu der Gestalt der Tradition, welche die Stillelegung zunächst nur durch unterscheidende Einsicht (*prajñā*), die entsprechend radikaler Natur eine »Vollkommenheit« (*pāramitā*) ist, zustandekommen läßt (ziemlich bald kommen fünf andere »Vollkommenheiten« als Hilfsmittel hinzu).

Da wird nun nicht nur die Vergänglichkeit aller Daseinsfaktoren gelehrt, sondern auch ihre Irrealität, ihre »Leerheit« (*śūnyatā*). Bei Nāgārjuna kommt ein Versuch des Beweises der Irrealität durch eine destruierende Analyse der wichtigsten Begriffe und Grundsätze (besonders der Kausalität) hinzu (Vetter 1984). Es geht aber nicht um dieses negative Kennzeichnen aller Objekte, sondern um ihre Eliminierung, ihr Nicht-mehrscheinen, wozu man auch die Kennzeichnungen hinter sich zu lassen hat. Dies führt, wie Nāgārjuna in den Merkversen 25.24 sagt, zu einem heilsamen Aufhören aller Wahrnehmungen und aller Diversität (*sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivah*).

Was hier als Resultat radikaler unterscheidender Einsicht genannt wird, trifft sich mit den ältesten Spuren der Stillelegungstradition. Doch geht man bei der Verneinung von Begriffen nicht so weit wie diese vorbuddhistischen Spuren, wo auch eschatologische Vorstellungen verworfen werden.

Den durch die verschärfte Wirklichkeitsbetrachtung zu erreichenden Zustand sieht die *Prajñāpāramitā* Literatur nämlich als ein Mittel, um für das Heil anderer Lebewesen die Buddhaschaft zu erlangen. Dies nimmt dem Destruieren zeitweise seine Radikalität.

In Nāgārjunas Merkversen gibt es, obwohl sie kein Interesse am Buddhawerden bekunden, ebenfalls eine Grenze der Destruktion. Im 24. Kapitel findet sich eine Verteidi-

<sup>9</sup> Siehe T. VETTER, »Zum ersten Kapitel der Yogasūtras«, in: WZKS 33 (1989) 165.

gung der nun in Frage stehenden Wege und des Ziels, wie sie vom Buddha überliefert sind.

Nāgārjuna sagt da, etwas frei wiedergegeben:<sup>10</sup> Indem man diese Lehren und nicht etwas Beliebigen zerstört, erreicht man den Stand, wo erkannt wird, daß nichts erlangt werden muß; läßt man auch diese Verneinung los, dann ist man da, worauf die alten Lehren mit dem Wort Nirvāṇa hinweisen. Verneinung richtet sich auf relativ Wertvolles und bedeutet keine totale Negation; das Verneinte ist notwendiges Vorstadium und dann in einem hegelschen Sinne »aufgehoben«.

Ob dies Implikationen für eine ansonsten nicht erwähnte *Vorbereitung* auf Mystik hat, ist nicht klar. Ich möchte nicht viel weiter gehen, als mich der Vermutung anzuschließen, daß ein monastisches Milieu vorausgesetzt sei. Die ältere Prajñāpāramitā-Literatur läßt dieses Milieu aber bisweilen als irrelevant erscheinen.

### *Das Medium visualisierender Meditation*

Die hier angedeutete Mystik gab wohl den Mut zu Formulierungen, auf denen dann, wie Schmithausen in ZMR 1973 gezeigt hat, der Idealismus der Yogācāraschule basierte. Es geht um eine im Bhadrāpālasūtra<sup>11</sup> reflektierte Richtung, welche das anhaltende Denken an einen Buddha, besonders Amitābha, pflegte, aber auch die Prajñāpāramitā.

Hier kam man zu der Meinung, der manchmal wie leibhaftig vor dem Übenden sitzende Buddha sei nur ein Produkt des eigenen Geistes; aber auch was sonst erscheine, sei nur ein Produkt des eigenen Geistes.

Um die hinter diesen Produkten stehende wahre Wirklichkeit in Sicht zu bringen, benutzte man in der weiteren Entwicklung nicht nur die Vollkommenheit unterscheidender Einsicht, sondern blieb auch, wie Schmithausen (1978) zeigte, im Bereich visualisierender Meditation.

Doch nicht diese selbst offenbart die hinter allen Erscheinungen stehende wahre Wirklichkeit. Vielmehr geht es darum, daß die selbst geschaffenen und zu wunderbarer Vollendung gebrachten Erscheinungen wieder aufgelöst werden, ohne daß im Moment der Auflösung gleich wieder die gewöhnliche Welt einströmt, oder, wie die Schule denkt, produziert wird. In dieser Stille offenbart sich die wahre Wirklichkeit und damit auch die wahre Natur des Geistes.

Diese Methode des Visualisierens und Zurücknehmens wird im buddhistischen Tantrismus ausgebaut. Wo sie da ist, darf man ihn als Mystik bezeichnen.

<sup>10</sup> Siehe DERS., »Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās«, in: G. OBERHAMMER (Hg.), *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion*, Wien 1982, 87–108.

<sup>11</sup> Ein anderer Name ist Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra. Dieses nur in chinesischen (vom 2. Jh. n. Chr. an) und tibetischen Übersetzungen überlieferte Sūtra ist seit kurzem gut zugänglich: P. HARRISON, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version*, Tokyo 1990.

## Die Māṇḍūkya-Upaniṣad

Zurück nun zur Upaniṣad-Tradition und zwar zunächst zu einem unter Nāgārjunas Einfluß (vielleicht um 450 n. Chr.) entstandenen Versuch der Kondensation älterer Aussagen, zur Māṇḍūkya-Upaniṣad.

Da wird von vier Aspekten des Selbst gesprochen, besser: von drei relativen Teilen und vom Selbst als solchem. Die Silbe OM, welche die Laute A, U und M enthält, gilt als Symbol von allem, auch dessen, was war und sein wird, und was jenseits der drei Zeiten liegt. Dieses Umfassende und Transzendierende trägt den Namen *Brahman*. Damit ist das Selbst identisch; seine vier Aspekte sind Aspekte des *Brahman*.

Welche vier sind das? Der Wachzustand, in dem Grobes erfahren wird; das Träumen, in dem Feines erfahren wird; der tiefe Schlaf, in dem Wonne erfahren wird, der zugleich aber auch Herr, Kenner und Ursprung von allem sein soll; und schließlich der Vierte, der kein Objekt des Sehens, Nennens und Denkens ist, auf den man aber mit dem Begriff Advaita (»ohne Vielheit«<sup>12</sup>) und den von Nāgārjuna bekannten Worten Aufhören aller Diversität (*prapañcopsāma*), friedvoll, heilsam (*śiva*), hinweisen kann.

Der Rest dieser kurzen Upaniṣad zeigt, wie man sich mit Hilfe der drei Teile und des Ganzen der Silbe OM an wichtige Kennzeichen des Wachens, Träumens und tiefen Schlafs und des teillosen Vierten erinnern kann. Beim Vierten wird wieder vom heilsamen Aufhören der Diversität und von Advaita gesprochen. Abschließend heißt es: Wer dies weiß, geht mittels des Selbst ins Selbst ein.

Zur Erläuterung das folgende: In den älteren Upaniṣaden ist die vierfache Struktur des Selbst in Indras Belehrung durch Prajāpati vorbereitet (Chāndogya-U VIII 7–12, ich folge Thieme 1971, 32–39). Indra macht sich da zusammen mit dem König der Dämonen auf die Suche nach dem Selbst, das frei von Alter, Tod und Kummer ist und zugleich seine Wünsche verwirklicht.

Im Gegensatz zum Dämonen gibt sich Indra nicht mit der ersten Belehrung Prajāpatis zufrieden: es sei der Mann, der im Spiegelbild zu sehen und geschmückt sei, wenn man sich geschmückt habe. Dieser kann ja auch blind, lahm und verstümmelt sein. Indra ist auch nicht zufrieden mit dem zweiten Selbst, das Prajāpati lehrt, dem Seelenmann, der sich im Traumschlaf ergötzt. Dieser kann ja auch vom Nachtmahr verfolgt werden. Er sieht auch Nachteile im dritten Selbst, das Prajāpati lehrt: wo man, eingeschlafen, kein Traumgesicht erkennt. Dieses Selbst weiß ja nichts von sich selbst, es hat sich geradezu in ein Nichts aufgelöst.

Die vierte und letzte Belehrung fängt mit einem Satz an, der später (in Śaṅkaras *Brahmasūtrabhāṣya* I 1 4) im Sinne einer schon jetzt zu erlangenden Loslösung von Endlichem zitiert wird: Wer ohne Körper ist, den berührt nicht Liebes noch Unliebes.

Der alte Text vergißt aber nicht, daß Indra und der Dämon das Selbst suchten, das frei von Alter und Tod ist und *zugleich* seine Wünsche erfüllt. Es heißt darum weiter: Dieser höchste Puruṣa wandert »dort« (offensichtlich: außerhalb des Körpers) umher,

<sup>12</sup> Siehe T. VETTER, »Die Gaudapādiya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)dvaita«, in: WZKS 22 (1978) 112ff.

scherzend, spielend, sich ergötzend mit Frauen oder Verwandten, ohne sich an das, was ihm zugewachsen war, zu erinnern. Dieser Abschluß widerspiegelt nun keine Mystik, sondern ein Suchen nach konkreten Erfahrungen, wie sie vielleicht von Schamanen gemacht wurden.

In der Māṇḍūkya-Upaniṣad gehören solche Erfahrungen ebensowenig zum wahren Selbst wie die Aspekte der Macht, des Wissens und des Urgrunds, die in den älteren Upaniṣaden zuweilen dem Selbst zugeschrieben werden. Daß ein Text, welcher zweimal Nāgārjunas heilsames Aufhören aller Diversität zitiert, solche Aspekte einer weltumfassenden Mystik eliminiert, ist konsequent; daß er sie dennoch nennen will und dem dritten Zustand zuweist, wenig überzeugend.

Der Bezug auf Nāgārjuna bedeutet auch, daß es nicht bloß um eine Wiederbelebung der alten weltübersteigenden Mystik geht. Diese entzog dem Endlichen nicht seine Realität, wie hier nun trotz der Kürze der Referenz zu vermuten ist.

### *Gauḍapādas Merkverse*

Ein unmißverständliches Aufzeigen der Nichtigkeit alles Endlichen finden wir in dem Text, mit dem zusammen die Māṇḍūkya-Upaniṣad überliefert wurde, in den aus vier Abhandlungen bestehenden Merkversen, die später einem Gauḍapāda zugeschrieben wurden und vielleicht um 500 n. Chr. entstanden.

Die vierte Abhandlung, welche die älteste sein dürfte, zeigt ein kreatives Verständnis von Argumentation und Intention in Nāgārjunas Merkversen, wie man es innerhalb und außerhalb des Buddhismus kaum ein zweites Mal findet.

Bemerkenswert ist vor allem die Entdeckung, daß man nicht nur die Analyse bestimmter Begriffe und Grundsätze, sondern die Philosophiegeschichte selbst als mystisches Vehikel gebrauchen kann. Auch bei gut durchdachten Lehren über den Ursprung der Dinge können nämlich vom Gegner Fehler entdeckt werden, was dessen eigenen Standpunkt aber nicht der Entdeckung von Fehlern entzieht. In den gegenseitigen Kritiken zeigt sich, daß nichts entstanden sein kann und nichts realiter besteht. Daß dies keine theoretische Feststellung ist, kann man unter anderem dem Ausdruck *Asparśayoga* entnehmen, der am Anfang der vierten Abhandlung steht. *Asparśayoga* heißt wörtlich: ein meditativer Zustand, in dem es keine Eindrücke mehr gibt. Da es auch Yogācāra-Einflüsse in dieser Abhandlung gibt, hat man hierbei auch an die Erklärung zu denken, daß dann die weltschaffende Produktion des Geistes zur Ruhe gekommen sei. An einigen Stellen wird von einer Stätte ohne Gefahr und Verschiedenheit gesprochen.

Wo Vergleichbares in den drei restlichen Abhandlungen vorkommt, werden auch die Worte *Ātman* und *Brahman* verwendet; in der ersten, die sich an die Māṇḍūkya-Upaniṣad anlehnt, »der Vierte«. Es findet sich da stellenweise auch die Idee, daß es die Zauberkraft (*māyā*) des einen *Ātman* sei, welche Subjekte und Objekte schaffe. Dadurch erhält die Vielfalt der Welt eine gewisse Objektivität, aber keine volle Realität.

## Śaṅkara

Damit erscheint der Rahmen, in dem Śaṅkara um 700 n. Chr. wieder einen Weg nach innen, zum einen unveränderlichen Selbst lehrt.

Weltverneinung bleibt bei ihm eine Möglichkeit im Hintergrund (z.B. in Upadeśa-sāhasrī Gadya II 109) und kann auch helfen, kosmologischen Problemen zu entgehen (z.B. in Brahmasūtrabhāṣya II 1 26–27). Die Welt als ein *objektives* Gegenüber gehört aber zum Fundament seiner Wiederbelebung weltübersteigender upaniṣadischer Aussagen (so ganz klar in der Einleitung des Brahmasūtrabhāṣya), deren wichtigsten er eine mystagogische Funktion zuerkennt (die Begründung hierfür liefert Upadeśas. Padya XVIII).

Dabei wird auch die textliche und soziale Umgebung solcher Aussagen in hohem Maße Ernst genommen und dies macht Śaṅkara bisweilen zu einem schwer erträglichen Dogmatiker. So verteidigt der Verkünder des einen Selbst unter anderem, daß Śūdras vom Studium des Veda ausgeschlossen seien (Brahmasūtrabhāṣya I 3 34).

Wo er sich aber auf weltübersteigende Upaniṣadsätze konzentriert, kann man ihn wohl, trotz einer auch hier merkbaren dogmatischen Härte, als Zeugen der Mystik betrachten. Es geht ihm da, simpel gesagt, um die Tatsache, daß man bei sich selbst im Selbst zuhause sein kann, dort einen Zustand erreichen, in dem man alle Beschränkungen hinter sich läßt. Dadurch dürften Denken und Fühlen nachhaltig beeinflußt werden. Daß sie aber, wie er meint, durch eine einmalige Erfahrung unumkehrbar verändert werden, darf man mit seinem kritischen Nachfolger Maṇḍanamīśra bezweifeln.

Śaṅkaras Bedeutung für die Geschichte der indischen Mystik liegt vor allem in der Neugestaltung des Wegs nach innen. Er meint, der Satz: »Das bist du«, aus der Belehrung Śvetaketus könne über das *Denken* der Identität mit dem höchsten Selbst hinaus eine *Wahrnehmung* bewirken.

Voraussetzung dafür ist ein methodisches Nachdenken über die in diesem Zusammenhang gültige Bedeutung der Worte »du« und »das«, welches dem »du« die Beschränkung auf ein einzelnes Individuum und dem »das« sein (Unmittelbarkeit ausschließendes) Weltursprung-Sein nimmt.

Wie dies eine Wahrnehmung hervorrufen soll, sei hier nicht weiter erörtert. An anderer Stelle (Vetter 1978) habe ich beschrieben, wie Śaṅkara sich dafür auf die im vierten Buch der Yogasūtras erstmals ausgesprochene Vorstellung des Widerscheins (*ābhāsa*) des Lichtes des Selbst im Nichtselbst stützt. Daß eine solche Erfahrung im Gegensatz zu anderen Wahrnehmungen einen unauslöschlichen Eindruck hinterläßt und nicht mehr wiederholt zu werden braucht, ist aber nur mit der nie mehr zu übertreffenden Relevanz des Inhalts zu verteidigen.

## *Maṇḍanamīśra*

Daß dabei die Macht von Gewohnheiten unterschätzt werde, war Maṇḍanamīśras Meinung.<sup>13</sup> Er vertrat wieder die alte Lehre, daß eine aus der Schrift entstandene Erkenntnis wiederholt werden müsse, um den Menschen wirklich zu verändern.

Was Maṇḍanas Beitrag, neben einer wohl nur philosophisch interessanten advaitischen Theorie der Wahrnehmung (im Tarkakāṇḍa der Brahmasiddhi), aber noch mehr kennzeichnet, ist das Offenstehen für die weltumfassende Mystik der älteren Upaniṣaden.

Am auffälligsten ist hierbei die prominente Stelle, welche er dem Nachweis, Wonne (*ānanda*) gehöre zur *Natur* des Brahman, gibt. Dies wollte Śaṅkara so nie sagen; er nannte dafür die logischen Probleme, die schon bei der Anerkennung der Seins- und Geistnatur des Brahman bestünden. Demgegenüber führt Maṇḍana den Begriff der Fülle des *Brahman* ein, den er mit dem Hinweis auf die komplexe Beschreibung konkreter Dinge im täglichen Leben rechtfertigt.

Eine ähnliche Tendenz des Einbeziehens sieht man, wo Maṇḍana auch die Sprache als zur Natur des Brahman gehörend bezeichnet, und das *Brahman* überall gegenwärtig sieht, wo Sprache anwendbar ist. Da er das theoretische Prinzip des Advaita, der Weltlosigkeit, nicht wirklich aufgeben will, nimmt er diesen Versuch jedoch gleich wieder zurück, indem er sagt, man könne nur von einer *scheinbaren* Entfaltung (*vivarta*) des *Brahman* in Sprache und Welt sprechen. Im Sinne einer weltumfassenden *Mystik* wird diese Lösung aber erst um die Jahrtausendwende im kaschmirischen Śivaismus überzeugend vorgetragen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß Maṇḍana den vom Veda gebotenen Werken eine unterstützende Rolle bei der Vertiefung der aus der Schrift gewonnenen Selbsterkenntnis gibt; Weltentsagung, die bei Śaṅkara als unumgänglich erscheint, bietet diese Möglichkeit nicht. Auch hier wird Welt integriert.

Dies genüge vorläufig als Übersicht über die ältere Geschichte der indischen Mystik.

---

<sup>13</sup> Zu den im folgenden genannten Punkten siehe die Analyse in T. VETTER, *Maṇḍanamīśra's Brahmasiddhiḥ, Brahmakāṇḍah*, Wien 1969, 25–33. Die Frage des Verhältnisses von Maṇḍanamīśra und Śaṅkara ist noch nicht völlig geklärt. Sicher ist nur, daß sich Maṇḍanamīśra, in vollem Bewußtsein einer Neuerung, wieder einer älteren Methode zuwendet. Der Vortrag geht von der Annahme aus, daß Śaṅkara für diese Neuerung verantwortlich ist. Maṇḍanamīśra nennt aber Śaṅkara nicht. Auch setzt er sich von der Neuerung nicht in einer so spezifischen Weise ab, daß er nur Śaṅkara im Auge gehabt haben könnte. Es ist daher nicht gänzlich auszuschließen, daß sich Maṇḍanamīśra gegen eine jetzt verschollene ältere Version der Neuerung absetzte und daß Śaṅkara nicht ihr Entdecker, sondern nur ihr Wiederentdecker war. Aber auch dafür, daß er sie gegen Maṇḍanamīśra verteidigt hätte, fehlen spezifische Kennzeichen.

### Summary

Stimulated by Kurt Ruh's »Geschichte der abendländischen Mystik« (so far two volumes, 1990 and 1993) the author has tried to outline a history of mysticism in pre-Islamic India. The documents included have been chosen on the basis of the following criteria derived from Ruh's employment of the term mysticism with regard to Christian writers: documents should indicate enclosure of everything or transcendence, in the inner self, of everything, and should explicitly or implicitly, or by mentioning some kind of resulting behaviour, point to an experience that can be conceived of as anticipating final salvation. The outline starts with all-including and all-transcending passages of the ancient Upaniṣads. It continues with four streams of world-transcendence in buddhist texts (and partly also in the Yoga-Sūtras), culminating, in Nāgārjuna, in the negation of essence and existence of the world, and in Yogācāra idealism, in the explanation of its appearance as a creation of the mind. It concludes with early documents of the Advaita-interpretation of the Upaniṣads, first, the Māṇḍūkya-Upaniṣad and the Gauḍapādīyakārikās, which show strong influence of Nāgārjuna and of Yogācāra idealism, and second, central passages in Śaṅkara's and Maṇḍanamīśra's works, in which the ancient upaniṣadic transcendence of the world dominates, and even the idea of enclosing everything returns.

### Ausgewählte Literatur

- FRAUWALLNER, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg 1953 (Band I) und 1956 (Band II).
- FRAUWALLNER, E., *Nachgelassene Werke II: Philosophische Texte des Hinduismus*, hg. von G. OBERHAMMER und C. H. WERBA, Wien 1992.
- HACKER, P., *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens*, aus dem Nachlaß hg. von K. RÜPING, Wien 1985.
- OBERHAMMER, G. (Hg.), *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978.
- OBERHAMMER, G. (Hg.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1991.
- RUH, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1990 (Band I) und 1993 (Band II).
- SCHMITHAUSEN, L., »Spirituelle Praxis und philosophische Theorie«, in: *ZMR* 57 (1973) 161–186.
- DERS., »Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus«, in: OBERHAMMER, G. (Hg.), *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978, 97–119.

- DERS., »On some Aspects of Descriptions or Theories of ›Liberating Insight‹ and ›Enlightenment‹ in Early Buddhism«, in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, hg. von K. BRUHN und A. WEZLER, Wiesbaden 1981.
- THIEME, P., *Upanischaden. Ausgewählte Stücke, aus dem Sanskrit übertragen und erläutert*, Stuttgart 1971.
- VETTER, T., »Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śāṅkara«, in: OBERHAMMER, G. (Hg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978, 45–59.
- DERS., »A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikās of Nāgārjuna«, in: *Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam*, *Acta Indologica* VI (1984) 495–512.
- DERS., »Zur religiösen Hermeneutik buddhistischer Texte«, in: OBERHAMMER, G. (Hg.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1991, 179–192.