

Leerheit gleich Gelassenheit

Zu einem Wesenszug radikaler Mystik

Hans P. Sturm

»Mystik, der wollüstige *Genuss* der ewigen Leere.«¹ Mit diesen Worten ist genau das ausgesprochen, was die Mystiker vom Schlage eines Meister Eckhart gelehrt zu haben scheinen. Mehr. Der philosophische Schriftsteller, der diese Einsicht festhielt, erkannte zudem, dass es sich derart nicht nur mit der abendländischen Mystik verhält, sondern dass auch die morgenländische, d. h. in diesem Falle die indische, derselben Leidenschaft frönt. »*Nichts* (oder Gott – das Verlangen nach einer unio mystica mit Gott ist das Verlangen des Buddhisten in's Nichts, Nirvāna – und nicht mehr!)«.² Und an anderer Stelle nennt er dies »eine gesamt-indische Auffassung (...) ebenso brahmanisch als buddhistisch.«³ Leider ist sowohl Friedrich Nietzsche, dessen Tiefsinnigkeiten wir hier wiedergaben, als auch ihren zahlreichen Nachbetern entgangen, dass die Vertreter der radikalen Mystik mit solchen und ähnlichen Formulierungen einen ganz anderen Sinn verknüpft(en) als sie selbst. Das zu demonstrieren ist der Zweck meiner kleinen Studie. Am Beispiel je eines herausragenden Vertreters der buddhistischen sowie der christlichen und hinduistischen »Mystik« wird nachgewiesen, dass es sich bei deren Lehren nicht um eine »Gesamt-Hypnotisierung«⁴, eine Weltflucht auf der Basis eines theoretischen Nihilismus handelt. Sie weist als Pervertierung zurück und deckt als Projektion auf, was der Messias des unersättlichen Willens zur Macht den wahrhaft Heiligen aller Himmelsrichtungen unterstellte:

Was bedeuten asketische Ideale? (...) bei Heiligen endlich einen Vorwand zum Winterschlaf, ihre novissima gloriae cupido [letzte Ruhmsucht], ihre Ruhe im Nichts (»Gott«), ihre Form des Irrsinns. *Dass* aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: *er braucht ein Ziel*, – und eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen.⁵

Der Vorwurf des Nihilismus gegen Lehren, die entweder als Resultat dialektischer Widerlegung, Intuition oder Übernahmen traditioneller Lehrgehalte das Wesen der Wirklichkeit, des Seins, als unbestimmt und unbestimmbar, d. h. »leer« bestimmten und aufgrund dessen forderten, dass der Mensch sich dieser Wahrheit angleiche, indem er in sich die psychischen Funktionen stillstellt, darauf fußend das Bestimmen und »Anfüllen« der an sich bloßen und unbestimmten Realität geschieht, ist keine Besonderheit des Westens. Auch in Indien gehört die Strategie, unlieb-

¹ F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe (15 Bde.). Hg. G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 1988 (künftig KSA), 10.660.14 [24[26]]; vgl. KSA 11.14.32–15.4 [25[13]].

² KSA 5.266.3–4.

³ KSA 5.380.24–25; vgl. KSA 5.377.10–382.7; KSA 11.202.5–12 [26[199–200]].

⁴ KSA 5.380.12–13.

⁵ KSA 5.339.9, 21–27. Zum Willen zur Macht vgl. Martin Heidegger, Nietzsche (2 Bde.). Pfullingen 1961, 2.65.

same ideologische Gegner mehr durch Diffamierung denn durch Argumentation aus dem Felde zu schlagen, zum Geschäft philosophischer Polemik. Der historisch folgenreichste Fall ist hier sicherlich die Nihilismus-Anschuldigung des größten Hindu-Denkers Śaṅkara gegen den bedeutendsten buddhistischen Dialektiker Ārya Nāgārjuna und die von ihm gestiftete Lehre von der Leerheit (Śūnyavāda).⁶ Dieser muss, wie Meister Eckhart, dessen diesbezügliche Gedanken wir darauffolgend vorstellen werden, die Missverständnisse vorausgesehen haben, die sein schonungsloses Philosophieren hervorrufen würde. So ist die Vermeidung und Abwehr eines absurden Nihilismus und die Warnung davor in der Lehre beider schon formuliert, und ich kann mich der Kürze halber auf die Zusammen- und Vorstellung der entsprechenden Originalpassagen beschränken. Natürlich geben sie jeweils nur einen Ausschnitt aus den hier diskutierten Gesamtlehren wieder. Da es sich dabei aber um Maximalbereiche des Sagbaren, den Übergang von der Theorie im modernen Sinne abstrakten Denkens zur Theoria als Schau, Einswerdung und Einssein mit dem Weisheitsziel handelt, von denen aus ein Gedankengebäude gemessen werden sollte und müsste, hält die hier präsentierte Selektion strengsten Kriterien der Interpretation stand, ohne zu vergessen, dass in ihr sowie in der Übersetzung und Kompilation ein nicht unbedeutendes Quantum der Deutung steckt.

»Die falsch wahrgenommene Leerheit (śūnyatā) vernichtet einen Dummkopf wie eine falsch angefasste Schlange oder ein schlecht gemisertes Zauberwort/Wissen.«⁷ So die Warnung Nāgārjuna's an diejenigen, die seine tiefgründige Philosophie zu oberflächlich bedenken. Doch worin besteht diese falsche Wahrnehmung der Leere? »Der Einwand aber, den du in bezug auf die Leerheit vorbringst, ist eine fehlerhafte Folgerung; bei unserem ›Leeren‹ trifft diese nicht zu.«⁸ Sie beruht folglich auf einem falschen Schluss, einer Scheinwiderlegung. Diese Verkehrtheit wird in der unvergleichlichen Prägnanz Meister Nāgārjuna's entschieden abgewiesen:

⁶ Darstellung mit Text- und Belegstellen der Primär- und Sekundärliteratur in Hans P. Sturm, *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*. Würzburg 1996, 211–217, 238–241, 263–264. Ein weiteres Beispiel ist die Nihilismus-Unterstellung Śrī Aurobindo's hinsichtlich des Advaita Vedānta und Madhyamaka, vgl. op.cit. 228–230.

⁷ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* 24.11, Hg. Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna* [künftig MMK] avec la *Prasannapadā* Commentaire de Candrakīrti [künftig MMKV]. Osnabrück 1970 (Neudruck der Ausg. 1903–1913): *vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ | sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā ||*. Vgl. Candrakīrti's Kommentar MMKV 495.1–498.2. Eine Diskussion, wie man dazu kommen kann, der Mittelwegschule einen rohen Nihilismus vorzuhalten, und wie deren Vertreter selbst den Nihilismus für schlimmer denn den Ontologismus hielten, findet sich in meinem Buch *H.P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein*, 152–153, 190–191 (mit Belegstellen aus dem Schrifttum des Madhyamaka).

⁸ MMK 24.13: *śūnyatāyām-adhīlayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān | doṣa-prasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye na-upapadyate ||*. Vgl. MMK 24.12–15 mit Candrakīrti's Kommentar MMKV 498.3–502.5; Nāgārjuna, *Ratnāvalī* 2.18–24 (118–124), Jeffrey Hopkins/Lati Rimpoche/Anne Klein (Übers.), *The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses*. Delhi et al. 1975.

»Wenn irgend etwas Nichtleeres wäre, wäre irgend etwas ›leer‹ Genanntes möglich; nicht ist [gibt es] jedoch irgend etwas Nichtleeres, um wieviel weniger wird [dann] Leeres sein.«⁹ Das nihilistische Missverständnis hinsichtlich der Vacuität besteht also in dem, was in Abwandlung der Whitehead'schen »Fallacy of misplaced concreteness«¹⁰ Trugschluss der unangebrachten Absolutheit genannt werden könnte. Leere und Nichtleere sind, wie alles, was irgend etwas ist, qua sich gegenseitig definierenden Gegensätze (dvandvau) bezüglich und selbst leer, nichts und nichtig. Und somit geht es ihnen wie den Antonymen Sein und Nichts. »Wenn Istheit ist, dann Nicht-Istheit, so wie wenn Langes [auch] Kurzes ist, und da Istheit ist, wo Nicht-Istheit ist, daher ist beides nicht.«¹¹ In letzter Hinsicht mögen diese zwei samt Kombinationen deshalb auch nicht ausgesagt werden (na vaktavyam (...) bhavet); zum Zwecke des Begreifens, des Fingerzeigs auf das Wahre aber werden sie ausgesprochen (prajñāpty-arthaṃ tu kathiyate). Derart ist »Leerheit« (śūnyatā) nichts anderes als ein Begriff (prajñāpti), der sich auf das bedingte Entstehen (pratītya-samutpādaḥ), Wesen der Wandelwelt, bezieht (upādāya).¹²

Hat das begriffliche, diskursive, vorstellende Denken seinen Dienst getan, die Bezüglichkeit von allem und jedem einsichtig zu machen, das Wesen (svabhāva) des Seienden/Gewordenen (bhāva) bloßzulegen, indem seine Wesenlosigkeit (niḥsvabhāvatā/śūnyatā) aufgedeckt wird¹³, dann wird es entlassen. »Durch die Siegreichen wurde die Leerheit (śūnyatā) als das Ablassen/Abgehen (niḥsaraṇaṃ) von allen Anschauungen verkündet; diejenigen, denen aber die Anschauung von der Leerheit (śūnyatā-dṛṣṭis-) [eigen] ist, sind unheilbar genannt worden.«¹⁴ Dieses Lassen soll jedoch

⁹ MMK 13.7: yadyaśūnyaṃ bhavetkiṃ citsyācchūnyamiti kiṃ cana | na kiṃ cidastyāśūnyaṃ ca kutah śūnyaṃ bhaviṣyati||.

¹⁰ Vgl. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*. Cambridge 1953 (1926) 64, 70; ders., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Hg. David Ray Griffin/Donald W. Sherburne, New York/London 1978 (corrected edition) (1929), 7, 18.

¹¹ Nāgārjuna, *Acintya-Stava* 13: astitve sati nāstitvaṃ dīrgha hrasvaṃ tathā sati | nāstitve sati cāstitvaṃ yat tasmād ubhayaṃ na sat||. Die Stotra's oder Stava's (Hymnen) Nāgārjuna's und sein Werk *Yuktiṣaṣṭikā* werden zitiert nach Fernando Tola/Carmen Dragonetti (Hg./Übers.), *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*. Delhi 1995; vgl. Nāgārjuna, *Śūnyatāsaptati*. 19–20, Christian Lindtner (Hg./Übers.), *Nāgārjuniana*. Delhi et al. 1987 (1st Ind. ed.; 1982). Die epistemologische Zurechtweisung falscher Einwände gegen die Doktrin von der Leerheit (śūnyatā) findet sich vor allem in der zweitwichtigsten Schrift des Ārya: Nāgārjuna, *Vigrahavāyavartanī* (skr./engl.). E.H. Johnston/Arnold Kunst (Hg.), *Kamaleśvar Bhattacharya* (Übers.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi et al. 1986 (1978).

¹² Vgl. MMK 22.11 bzw. MMK 24.18.

¹³ Vgl. Christian Lindtner, *Madhyamaka Causality*. In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 6 (1999) 37–77; 46, 50.

¹⁴ MMK 13.8: śūnyatā sarvadrṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatādrṣṭīstānasādhyān babhāṣire||. Vgl. MMK 27.30, den Schlussvers der »Kārikā«, in dem Buddha gepriesen wird, aus Mitleid/Erbarren (anukampāṃ) die gute/wahre Lehre (sad-dharmaṃ) vom Aufgeben aller/Ablassen von allen Anschauungen (sarvadrṣṭi-prahāṇāya) verkündet zu haben (adeśayat); ders., *Yuktiṣaṣṭikā* 42; 50; ders., *Ratnāvalī* 1.75–76 (75–76). MMKV, 247–249, mit dem Gleichnis vom Abfuhrmittel (Kathartikon), das sich selbst mit abführen muss.

nicht die oberflächliche Proteus-Mentalität des Halbherzigen, Wankelmütigen, Zauderers und von nichts überzeugten Zweiflers charakterisieren, sondern stellt eine entschiedene Generalepoché dar, die alle Geist- und Gemütsregungen in tiefste Ruhe und Stille versetzt. »Die ambrosische Lehre von der Leerheit ist die Destruktion aller Vorstellungen [Vorsätze/Konzepte]; wer aber daran festhält, der [wurde] von Dir ein Verlorener [genannt].«¹⁵

Nachgefragt: Nachdem sich herausgestellt hat, dass es in Wahrheit und Wirklichkeit gar nichts zu begreifen gab, weil alles nichtig und leer ist, wie sollte es da einen Sinn ergeben, davon abzulassen? Es wäre für den Konsequenzialismus (Prāsaṅgika) – der Name leitet sich von *prasaṅga-āpādana*, Konsequenzenziehen, *reductio ad absurdum* ab und bezeichnet eine der beiden Schulrichtungen des von Nāgārjuna gestifteten Mittelwegbuddhismus (Madhyamaka) – es wäre für die Aporetik des Madhyamaka schon ein Mangel an Folgerichtigkeit, diesen Einwand nicht bereits im voraus berücksichtigt zu haben und auch noch die Lehre von der Leerheit und Gelassenheit gelassen zu haben. »Nicht wurden die Beruhigung (*upaśamaḥ*) allen Er-/Begreifens (*upalambha*), die Beruhigung (*upaśamaḥ*) der Vorstellungsentfaltung (*prapañca*), die Seligkeit vom Buddha irgendwo irgendwem als irgendeine Lehre/Sache dargelegt.«¹⁶

Diese Zusammenschau der transformativen Bedeutung des Leerheitsgedankens innerhalb der Grundlehre des Mahāyāna sollte zeigen, dass sowohl die Unterstellung des Nihilismus als auch einer dualistisch-transzendentalistischen Hinterwelttheorie jeglicher Basis entbehrt. Weder wird von ihr die Leerheit als Nichts im absurden Sinne verstanden – auch wenn der Terminus *śūnyatā* in Zentral- und Ostasien von Buddhisten selbst mit Nicht(s) (chin. *wu*) übersetzt wurde – noch wird überhaupt eine metaphysische Letztbestimmung des Seins beansprucht, die nach der Heideggerschen Einschätzung der Metaphysik als Nihilismus allein schon den Vorwurf des Nihilismus rechtfertigte.¹⁷ Weiter soll nun aufgewiesen werden, dass auch Meister Eckhart, die von ihm vertretene Mystik und damit indirekt die Platonik, d.h. eine Hauptrichtung abendländischer Philosophie derartigen Widersinnigkeiten fernsteht.¹⁸ Wegen des beschränkten Platzes kann dies hier nicht entlang der relevanten *Topoi* zur universalen

¹⁵ Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 23: *sarva-saṃkalpa-nāśāya śūnyatā-amṛta-deśanā | yasya tasyām api grāhas tvayā-asāv avasāditāḥ ||*. Zur Beruhigung und Stilllegung der pluralen Vorstellungsgehalte (*prapañca-upaśama/draṣṭavya-upaśama*) vgl. MMK 5.8; 22.15; 18.9; Dedikationsvers (MMKV, 11.13–16) und MMKV, 538.5–9. Nāgārjuna, *Ratnāvalī* 1.42 (42), wo Nirvāṇa als Verschwinden/Destruktion des Festhaltens/Be-Greifens/Vorstellens von Seiendem und Nichtseiendem (*bhāva-abhāva-parāmarśa-kṣaya*) definiert ist (Sanskrit-Text aus C. Lindtner, *Nāgārjuniana*, 164).

¹⁶ MMK 25.24: *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ | na kva citkasya citkaściddharma buddhena deśitāḥ ||*.

¹⁷ Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2.49–55; 2.343–377.

¹⁸ Vgl. Karl Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*. Sankt Augustin 1989, 65: »Was z.B. Heidegger gegen die Metaphysik vorbringt, trifft nur für die Metaphysik im Sinne des Aristoteles zu, nicht aber für Plotin, Augustinus, Pseudo-Dionysius, Meister Eckhart, Böhme, Lavelle und viele andere.«

Ununterschiedenheit (indistinctio/âne underscheit)¹⁹ und Nichtheit geschehen, die im Gesamtwerk des Magisters aus Hochheim mit der Thematik von Gelassenheit, Abgeschiedenheit und Passionslosigkeit in Verbindung stehen. Es soll demgegenüber eine ausgewählte Stelle aus der Predigt »Intravit Iesus in quoddam castellum« analysiert werden, welche die häufig missverstandene Zentralidee des dominikanischen Seelenführers von der Abgeschiedenheit in den für unsere Fragestellung relevanten Aspekten von Leere und Lassen auf eine derart hintersinnige Weise birgt und verbirgt, dass auf ihren möglichen Doppelsinn bisher niemand aufmerksam wurde.

In dieser Predigt stellt der mittelalterliche Lese- und Lebemeister die Frage, um die es uns hier zu tun ist, die Frage nach der Möglichkeit, »von allen Namen frei und von allen Ideen bloß, ledig und frei«²⁰ zu sein, sogar selbst.

Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie da er noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein?²¹

Folgendes gibt er anschließend zur Antwort:

Wäre ich derart vernünftig, dass alle Bilder, die alle Menschen je empfangen und die in Gott selber sind, auf vernünftige Weise in mir stünden, hätte ich sie inne ohne Eigenschaft [Eigentümlichkeit/Eigentum/Eigenheit/Eigensinn] (âne eigenschaft), so dass ich keines mit Eigenschaft [Eigentümlichkeit/Eigentum/Eigenheit/Eigensinn] (mit eigenschaft) be-/ergriffen (begriffen) hätte, im Tun oder Lassen, mit Vor oder mit Nach, mehr: dass ich in diesem gegenwärtigen Nu frei und ledig stünde (...) in der Wahrheit, so wäre ich Jungfrau ohne Hindernis aller Bilder, so wahr als ich war, da ich nicht war.²²

¹⁹ Eine von K. Ceming zusammen- und mir zur Verfügung gestellte Liste von Zitaten zur äußerst wichtigen Doktrin von der Ununterschiedenheit, wie sie hinsichtlich des Göttlichen auf der einen, des Kreatürlichen auf der anderen Seite und des beidseitigen Bezugs im lateinischen und deutschen Werk thematisiert ist, umfasst ca. zwei Dutzend Eintragungen.

²⁰ »Meister« Eckhart, Die deutschen Werke (Bde. 1–3 u. 5). Josef Quint (Hg./Übers.), Stuttgart 1958–1976 (künftig DW) 1.40.1–2: »von allen namen vrî und von allen formen blôz, ledic und vrî«.

²¹ DW 1.25.2–5: »Sehet, nû möhte man vrâgen, wie der mensche, der geborn ist und vor gegangen ist in vernünftic leben, wie er alsô ledic müge sîn aller bilde, als dô er niht enwas, und er weiz doch vil, daz sint allez bilde; wie mac er denne ledic sîn?« Übersetzung von DW 1.434.

²² DW 1.25.6–26.3 mit Auslassung: »Wære ich alsô vernünftic, daz alliu bilde vernünftliche in mir stüenden, diu alle menschen ie enpfingen und diu in gote selber sint, wære ich der âne eigenschaft, daz ich enkeinez mit eigenschaft hæze begriffen in tuonne noch in lâzenne, mit vor noch mit nâch, mêr: daz ich in disem gegenwertigen nû vrî und ledic stüende (...) in der wårheit sô wære ich juncvrouwe âne hindernisse aller bilde als gewêrlîche, als ich was, dô ich niht enwas.« Eigene Übersetzung in Anlehnung an Bernhard Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg/Basel/Wien 1992 (durchges. Neuausg.) 33³. Parallel zu lesen DW 1.8.9–14.4. Rulman Merswin (1307–1382), in: Auguste Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle. Frankfurt/M. 1964 (Nachdruck der Ausg. Paris 1875), 219: »Hätte ich all die Bilder in meiner bildlichen/vorstellenden, sinnlichen Vernunft, die alle vernünftigen Menschen je empfangen, und wäre es so, dass ich der Bilder ledig stünde, ohne Eigenschaft [Eigentümlichkeit/Eigentum/Eigenheit/Eigensinn], sowohl im Tun wie im Lassen, wenn ich in

Der entscheidende mittelhochdeutsche Terminus dieses Passus lautet »eigenschaft«. »Das Wort schillert (...) zwischen lat. *proprietas* und *qualitas*, zwischen nhd. »Eigentum«, »Eigenheit«, »Eigenschaft«, »Eigentümlichkeit«, ...«²³ Hierin stellt es eine Fortschreibung des antiken Begriffs *ἴδιον* oder *ἰδίωμα* dar, das in die römische Philosophie als »*proprium*« Eingang fand, und distinktes und distinguierendes Charakteristikum, (Unterscheidungs-) Merkmal bedeutet. Man kann annehmen, dass Eckhart in seinen weisheitlichen Unterweisungen diese Doppelsinnigkeit ausgespielt hat. Beide Bedeutungen sind für die Doktrin der Ledigkeit, Bloßheit und Leerheit gleichermaßen wichtig. Grammatikalisch kann das »ohne Eigenschaft« sowohl adjektivisch als Bestimmung der Ideen, einschließlich der Idee des Ich, wie auch im Sinne eines Präpositionalausdrucks mit adverbialer Bedeutung verstanden werden, als die Art und Weise des Bezugs der Ideen zum Ich bzw. des Ich zu den Ideen. Danach wies die Nichtvorhandenheit von »Eigenschaft« und »Eigentümlichkeit« auf der adjektivischen Bedeutungsebene darauf hin, dass die Worte, Bilder, Ideen, Vorstellungen und das »Ich« selbst als leer, unbestimmt, unspezifisch, ohne eigentümlichen Gehalt, Eigensein und ein eigenes Merkmal, d.h. gehalt-, wesen- und merkmalllos aufgefasst werden können.²⁴ Diese zugegebenermaßen

diesem gegenwärtigen Nu frei und ledig wäre, so stünde ich ohne Hindernisse durch alle Bilder, so wahr als ich es damals war, als nicht war.« (Hette ich alle die bilde in miner bildelichen sinnelichen vernunft die alle vernünftige menschen ie empfindent, und were es das ich der bilder ledig stünde one eigenschaft beide mit tuonde und mit lossende, ehte ich in diseme gegenwertigen nuo fri und lidig were, [...] so stunde ich sunder hindernisse aller bilde also gewerliche also do ich nüt enwas.) Vgl. »Meister« Eckhart, in: Franz Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger. Freiburg/Schweiz 1895, 92.23–25, Nr. 82 (meine Text-Emendation): »Dessen seid sicher: solange sich der Mensch in der Tugend mit Eigenschaft seiner selbst erhält, [so] soll er nimmermehr die Frucht der Tugend kosten und besitzen, die nichts anderes ist als den Gott der Götter in Zion zu schauen.« (Dor um seit sicher: als lang als der mensch sich mit eigenschaft sein selbs behellet in der tugent, so en sol er nimmer mer gesmaken noch besitzen di fruocht der tugent, di niht anders ist denn got der goter schawen in Syon.)

²³ J. Quint (Hg./Übers.), DW 1.434¹.

²⁴ Vgl. ebd., 5.486, wo »eigenschaft« (DW 5.41.20) ohne weiteres mit »Eigenschaft« übersetzt wird. Zudem kann vorgebracht werden, dass gegen Ende unserer Predigt das mhd. Wort »eigenschaft« eindeutig im modernen Wortsinne gebraucht wird, vgl. DW 1.43.3–44.2: »Got selber luoget dâ [in das eine und einfältige Bürglein oberhalb aller Weise und aller Kräfte] niemer in einen ougenblik und geluogete noch nie dar in, als verre als er sich habende ist nâch wîse und ûf eigenschaft sîner persônên. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol got iemer dar in geluogen, ez muoz in kosten alle sîne götliche namen und sîne persônliche eigenschaft; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen, sol er iemer mê dar in geluogen. Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wîse und eigenschaft: dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz.« Obwohl sich der Herausgeber und Übersetzer der Gesamtausgabe große Mühe gibt, seine eindeutige und somit einseitige Übersetzung von »eigenschaft« in Richtung Eigentumsanspruch durchzuhalten, kann er doch nicht umhin, in der angegebenen Passage das 1. Mal mit »Eigenschaft« (Anführungszeichen im Text) und des weiteren jedesmal mit Eigenheit zu übersetzen, vgl. J. Quint (Hg./Übers.), DW 1.437. Als Vergleichsstellen zur Lehre, dass die Ideen nichtseiend bzw. nicht ansichseiend sind, vgl. »Meister« Eckhart, Die lateinischen Werke (Bde. 1–5 u. 1.2). Konrad Weiss et al. (Hg./Übers.), Stuttgart 1956–1992 (künftig LW) 5.44.6, 43.13–44.6, 52.1–11; DW 1.269.1–7.

kühne, bisher nicht in Erwägung gezogene Lesart, wird gestützt durch die auf Anaxagoras resp. Aristoteles zurückgehende Lehre von den nicht-seienden Ideen und dem Geist als leerer Tafel (*tabula rasa*)²⁵, die Eckhart schon in seinen *Pariser Quaestiones* entwickelt hat²⁶, worüber ein moderner Forscher festhielt: »... die kognitive Form ist ein pures Verhältnis zum Seienden. (...) Wenn Seiendes ist und das ist, was es ist, dann ist die kognitive Form (...) Nichtseiendes.«²⁷

Stellt man aber auf die adverbelle Konnotation der Wendung ab, so bezeichnet die Eigenschaftslosigkeit den Verzicht auf »Leibeigenschaft«, »Eigentum« und »Besitz« hinsichtlich der Sprache, Ideen oder Bilder und seiner selbst, d.h. das Aufgeben des sie und sich Habenwollens, des »Eigen-Sinns« ganz allgemein: Selbstlosigkeit, Seinlassen, Gelassenheit, geistliche Armut oder einfach *ἐποχή*.²⁸ Von diesem Blickwinkel aus erscheint die recht freie Übersetzung der kritischen Gesamtausgabe konsequent: »Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder (...) in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte ...«²⁹ Wie sollte das aber geschehen können, wenn die Begriffe, Bilder und Formen an sich, essentiell, unser Wesen substantiell bestimmend, und nicht vielmehr selbst leer und ohne eigentüm-

²⁵ Vgl. Hermann Diels/Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 Bde., gr./dt.). Zürich/Hildesheim 1972–1985 (Nachdruck) 2.37–39, Anaxagoras, Fragment B 12. Aristoteles, *De anima* Γ.4.429^b31–430^a2, Horst Seidl (Übers.), Wilhelm Biehl/Otto Apelt (Hg.), *Über die Seele*. Hamburg 1995.

²⁶ Vgl. LW 5.47.15–48.2, 50.1–5, 53.16–18. Stellenverzeichnis für dieses Theorem, das sich durch das gesamte Werk Eckharts zieht, bei J. Quint (Hg./Übers.), DW 5.80⁸⁹.

²⁷ John D. Caputo, *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's »Parisian Questions«*. In: *The Thomist* 39 (1975). Washington/DC 85–115; 109.

²⁸ Hierher gehört auch die Unterscheidung zweier Gattungen von Gottgefälligen bei Jan van Ruusbroec, *Opera omnia*, Bd. 10 (mnl./engl./lat.), G. de Baere/Th. Mertens/H. Noë (Hg.), A. Lefevre/L. Surius (Übers.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CX*. Turnhout 1991, 135.388–398 (Vanden blinkenden steen): a) die heimlichen Freunde und b) die verborgenen Söhne Gottes. Erstere besäßen ihre Innerlichkeit (inwindicheit) »met eyghenscap«, »mit Eigenschaft«, »in selbstbewusster Weise«, wie die anschließend zitierten Autoren formulieren, und fänden in der Einung immer Unterschied und Andersheit zwischen sich und Gott. Paul Mommaers/Jan van Braht, *Mysticism Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec*. New York 1995, 67: »... *met eyghenscap*. Diese mittelniederländischen Wörter lassen sich nicht leicht in modernes Englisch übersetzen, sie implizieren im Allgemeinen aber so etwas wie den Sinn: »Selbstbesitz« (*own-ownership*), »Eigentumertum« (*proprietary-property*). Sie sagen: »Dies ist mein.« Wie Ruusbroec die verborgenen Söhne Gottes charakterisiert, wird in meinem Buch *Epoché, Yoga und die Reduktion der Phänomenologie*, das demnächst in Druck gehen wird, durch Zitation und Übersetzung des Originaltexts aufgewiesen.

²⁹ Vgl. DW 1.434. Diese gängige Lesart wird u.a. bekräftigt durch eine Originalpassage in F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger*, 93.12–14, Nr. 82: »Ich will nicht sagen, dass dieses Sein/Wesen der Seele so zunichte werde wie es war, ehe es geschaffen wurde, vielmehr soll man diese Vernicht(ig)ung gemäß dem [Ablassen vom] Behalten und Besitzen verstehen.« (Niht enwil ich spreken, daz dizz wesen der sele also zu niht werd, al ez waz, ee ez geschaffen wuord, mer dis vernihtigung di sol man verstan noch der behaltuonng und der besitzung.) Zur Zuschreibung des Texts und dem Sinn der Noch-nicht-Geschaffenheit vgl. Katharina Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt/M. et al. 1999, 61¹⁸⁴.

liches Charakteristikum, »ohne Eigenschaft« wären, was wiederum nicht sein könnte, wäre nicht das Wahrgenommene, das Seiende selbst eitel (im alten Wortsinne) und nichtig?³⁰

Ein drittes und letztes Mal wollen wir den Weg zwischen der Leerheit als ontologisch-noologischer Kategorie und der Gelassenheit als ihrem ethisch-praxiologischen bzw. soteriologischen Pendant durchgehen, dieses Mal allerdings in Gegenrichtung, von dieser zu jener. Das hat seinen Grund in der Lehre, entlang der wir vorwärts schreiten, dem Yoga des Patañjali. Er stellt nicht nur die vorwiegend exerzitenspezifische (meditationstechnische) Seite des ansonsten prinzipientheoretischen Sāṃkhya innerhalb der sechs paarweise zusammengehörigen orthodoxen Weltanschauungen oder Philosophiesysteme (śaḍ-darśana) der Hindus dar³¹, vielmehr wurde seine systematische psycho-physische Übungsmethodik sehr bald schon Kanon und Grundlage aller indischen, ja asiatischen Heilslehren. Unter Berücksichtigung dieser praktischen Ausrichtung können wir beim Yoga von einer Heilspragmatik sprechen, deren Ziel die Abgeschiedenheit oder Absolutheit (kaivalya) des anfanglosen Selbst, inneren Menschen oder Ursubjekts (ātman/puruṣa) von den Verstrickungen dieses in die Bande der aus drei Urqualitäten (tri-guṇāḥ) bestehenden, immerwährenden Natur (prakṛti) darstellt. Dieser Zustand geht mit einer vollständigen Gleichmütigkeit, Indifferenz, Leidenschaftslosigkeit oder Gelassenheit einher. Um dieses Zentrum kreisen auch die Spekulationen des Pātañjala-Yoga als »Metaphysik«. Deshalb sind sie im Gegensatz zu den beiden Lehren, die oben dargestellt wurden und die (in unterschiedlichen Weisen und Graden) im Zuge einer abstrakten Analyse von Welt und Mensch mittels (reflexions-)logischen Schlusses zu einem Postulat von praktischer Tragweite gelangen, der Erlangung von Gelassenheit, eher phänomenologischen Charakters. Es ist nun wirklich interessant nachzuzeichnen, wie sich in den Betrachtungen des Yoga-Sūtra, wohl nicht so sehr aus Gründen rationaler Konsistenz, sondern eher kraft Intuition, trotz des und gegen den darin vertretenen realistisch-ontologischen Dualismus – der allerdings von einem Monotheismus (Seśvara-Sāṃkhya) überwölbt ist – der damit einhergehende gnoseologische Monismus, der erst die Ganzwerdung sichert, seine scheinbar nihilistische Geltung verschafft.³² Wieder soll vorwiegend der Originaltext selbst sprechen.

³⁰ Das Theorem von Nichtigkeit, Wesenlosigkeit, Bedingtheit und Eigenschaftslosigkeit des Kreatürlichen, Seienden, zieht sich durch das gesamte Werk des Predigers, besonders durch das deutschsprachige. Eine zentrale Stelle, die die Nichtigkeit von Kreatürlichem und Gottheitlichem in dialektischem Widerspiel vorführt, die, positiv gewendet, dem duplex esse, dem doppelten Sein (LW 1.63, 238.1, 239.16–240.2, 242.1–2, 674.4, 676.7) entspricht, findet sich in DW 3.211.5–212.2, 222.11–231.5.

³¹ Vgl. Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi et al. 1991 (repr. from 1960) 169: »Für alle praktischen Zwecke können Sāṃkhya und Yoga als die theoretische und praktische Seite desselben Systems behandelt werden.« Auf die metaphysischen Unterschiede kann hier nicht eingegangen werden.

³² Zum monistischen »Nihilismus« des Vedānta und seiner Ähnlichkeit zum buddhistischen vgl. Louis de la Vallée Poussin, *Nihilism (Buddhist)*. In: James Hastings (Hg.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* Vol. 9. Edinburgh/New York 1971 (1917) 372–373; 372.

Durch die Verwirklichung von Wohlwollen/(Nächsten-)Liebe, Mitleid/Mitempfinden, Güte [Sanftmut/Heiterkeit/Mitfreude] und Gleichmut [Gelassenheit/Gleichgültigkeit] (upekṣā) gegenüber Freud' und Leid, Verdienst und Schuld [wird] ein heiteres Gemüt [Geistesklarheit/Gemütsruhe] (citta-prasādanam) [erlangt].³³

Mit dieser Feststellung, die als ethische Anweisung und Zielbeschreibung ihrer Beachtung zufolge zu verstehen ist, sind wir nicht nur mit einer Lehrweise von Philosophie konfrontiert, die im Abendland seit der Aufklärung anscheinend vergessen wurde, der Weisheitsliebe als Lebensform³⁴, wir hätten die uns selbst gestellte Aufgabe – nachzuweisen, dass im »Yoga-Sūtra«, dem »Leitfaden des Yoga«, Leerheit als Gelassenheit verstanden wird – eigentlich schon gelöst, indem wir aufzeigten, dass das Weisheitsziel dort mit dem Begriff citta-prasādana: heiteres, reines, abgeklärtes, durchsichtiges, pures, besänftigtes Bewusstsein oder Gemüt, Geistesklarheit und Gemütsruhe beschrieben wird. Jedoch, so einfach wollen wir es uns nicht machen, schließlich könnte man einwenden, dass es jenseits der Transparenz von Gemüt und Geist des Yogis selbst auch noch die Dinge, die Welt als ganze gäbe, die dieser Ausgeräumtheit und Freiheit von allen Gehalten augenscheinlich nicht entsprächen. Wie verhielte es sich außerdem mit den Bewusstseinsinhalten und Ideen im Allgemeinen? Was taugten diese, wenn sie jene nicht repräsentierten und zu bestimmen in der Lage wären, wie das bei einer vollkommenen Inhaltsleere zuträfe?

Patañjali beantwortet diese Fragen in seiner Phänomenologie des Bewusstseins auf seine Weise. Sie hebt dramatisch mit der Definition von »Yoga« an. Alles Weitere besteht eigentlich in einer Auslegung des darin Implizierten. »Yoga [Vereinigung, Einung, Verbindung, Anschirren, Anjochen, Unterjochung] ist das Ruhigstellen der Funktionen des Geistes/Gemüts.«³⁵ Ist dieses An- und Zurückhalten, Inhibieren, Stillstellen, Stilllegen, Unterbinden, diese *ἐποχή* (nirodha) aller Verwirbelungen, Modifikationen, Funktionen, Bewegungen, Vorgänge, Abläufe und Zustände (vṛtti) des Geistes oder Gemüts (citta) vollzogen, »dann (tadā) weilt ('vasthānam) der Seher (draṣṭuḥ) im Selbstsein [Ansich/Eigenwesen] (svarūpe)«. ³⁶ Dieserart ist der Seher (draṣṭā) Nur-Sehen (dṛṣi-mātrah); obwohl rein/lauter (śuddho-), ist (wird?) er ein Mitanschauer von Vorstel-

³³ Patañjali, Yoga-Sūtra (künftig YS) 1.33; I.K. Taimni (Hg./Übers.), The Science of Yoga. The Yoga-Sūtras of Patañjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English, Adyar, Madras/Wheaton, IL/London 1986 (Repr. d. Ausg. 1961): maitrī-karuṇā-muditā-upekṣāṇām sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-viṣayāṇām bhāvanātaś-citta-prasādanam l.

³⁴ Zur Philosophie als Weisheitsweg vgl. Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991; Ram Adhar Mall, Philosophie als Denk- und Lebensweg. In: Elenor Jain/Reinhard Margreiter (Hg.), Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum siebzigsten Geburtstag. Sankt Augustin 1991, 49–58.

³⁵ YS 1.2: yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ l. Vgl. Śāṅkara, Trevor Leggett (Übers.), The Complete Commentary by Śāṅkara on the Yoga Sūtra-s. A Full Translation of the Newly Discovered Text, London/New York 1990, 60–64 (Kommentar zu 1.2). Etymologisch betrachtet sind yoga (von skr. √ yuj), gr. ζεύγμα, ζεύγος, ζυγόν, lat. iugum, engl. yoke und dt. Joch ein und dasselbe Wort.

³⁶ YS 1.3.

lungen (pratyaya-anupaśyaḥ).³⁷ Wie ist das aber möglich ohne eine reale Trübung der Lauterkeit des Bloß-Sehens und ohne Beeinträchtigung der Abgeschiedenheit/Absolutheit (kaivalya)³⁸, die auf diese Weise in Form von Unwissenheit (avidyā) eintreten müsste?³⁹ »Abgeschiedenheit ist das Wieder-zu(m)-Grunde-Gehen der für den Sinn/Zweck des inneren Menschen/Ursubjekts leeren (śūnyānām) Urqualitäten (guṇānām) oder das Ruhen der Geisteskraft im Selbstsein.«⁴⁰ In der vollendeten Theoria des Yogis müssen also die Absolut- oder Abgeschiedenheit (kaivalya) als Sehen und Selbstsein bloß, das Gesehene, die Urqualitäten (guṇānām) leer (śūnyānām) und die damit einhergehenden mitangeschauten Vorstellungen »zu(m) Grunde gegangen« (pratiprasavaḥ), d.h. zu ihrer Quelle, ihrem Ausgangspunkt, Urzustand und Ursprung zurückgekehrt, in ihm aufgegangen oder untergegangen sein. Man kann sich vorstellen, dass die Auslegung des Sāṃkhya-Yoga durch die Advaita Vedāntin's ungefähr unseren Bahnen folgen musste, um mit ihrer non-dualistischen Weltsicht, die in der doppelten Unbestimmbarkeit von Absolutem/Brahman (neti-neti/nirguṇa/nirvikalpa) und Relativem/samsāra (anirvacanīya/māyā) insgesamt kompatibel zu sein und Bestandteil dieser sein, werden oder bleiben zu können.⁴¹ Nur durch die beidseitige Lauterkeit ist der Blick des Allsehers, der ja alles sieht und (mit-)anschaut, ungetrübt und er aus seiner Warte der Einspitzigkeit (ekāgratā)⁴² des Geistes ein wahrer Eopt und Syn-optiker. »Hinüberführend/errettend, alle Gegenstände aller Zeiten [umfassend] und nicht diskursiv/prozesshaft – so ist die aus Unterscheidung geborene Erkenntnis/Gnosis.«⁴³

Der Mehrfachleere von Schauer, Schauen und Geschautem begegneten wir schon in Meister Eckharts Auffassen der Ideen ohne Eigenschaft und Eigensinn.⁴⁴ Eine Anspielung darauf, dass die zweifache Eigenform als zweifache Leerform verstanden werden kann, könnte zusätzlich in Patañjali's Bestimmung des Zustandes innigster Interiorisation vorliegen, der tiefsten und letzten Versenkungsstufe (samādhi) des achthgliedrigen Yogapfades, in welche die Kontemplation (dhyāna) übergeht. »Dieselbe«, sc. die Kontemplation (dhyāna), »qua Aufleuchten/Erscheinen des [Kontemplations-] Gegenstands allein, gleichsam leer des Selbstseins/der Eigenform (svarūpa-śūnyam-iva), ist Versenkung (samādhi).«⁴⁵ Wie bei

³⁷ Vgl. YS 2.20; 2.22; 2.25.

³⁸ Vgl. YS 3.51; 3.56; 4.26; 4.34.

³⁹ Vgl. YS 2.20–26.

⁴⁰ YS 4.34: puruṣa-artha-śūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpa-pratiṣṭhā vā citi-śakter-iti l.

⁴¹ Interessante Lösungsvorschläge zum Problem des Verhältnisses von Sāṃkhya und Vedānta macht Joseph Dahlmann, *Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre*. Nach dem Mahābhārata, Berlin 1902.

⁴² Vgl. YS 2.41; 3.11–12.

⁴³ YS 3.55: tāraṇaṃ sarva-viśayaṃ sarvathā-viśayaṃ akramaṃ ca-iti viveka-jaṃ jñānam l.

⁴⁴ Zur Triplizität des (weltimmanenten) Erkenntnisvorgangs, zum Koinzidieren/Zusammenfallen (samāpatti) der drei Komponenten und ihrem Enden (paravyasāna) im Merkmal- oder Kennzeichenlosen (aliṅga) [!] vgl. YS 1.41–47. Die vier Grade, Stadien oder Phasen (parvāṇi) der Grundkomponenten (guṇa) zählt YS 2.19 auf.

⁴⁵ YS 3.3: tad-eva-artha-mātra-nirbhāsaṃ svarūpa-śūnyam-iva samādhiḥ l. Vgl. YS 1.43.

Meister Eckharts Eigenschaftslosigkeit dürfte der Tief- und Hintersinn dieser Definition in der Äquivokation der Aussage liegen. Die grammatikalische Konstruktion des zitierten Verses ist nämlich nicht mit Eindeutigkeit aufzulösen. So kann sich der Einschub »gleichsam (iva) leer (śūnyam) des Selbstseins/Eigenwesens (svarūpa-)« auf das Objekt bzw. sein Leuchten und/oder das Subjekt, den Geist, d.h. die Versenkung beziehen.⁴⁶ Dass Patañjali analog zu unserem mittelalterlichen Seelenführer argumentiert, wird schlussendlich überdeutlich, wenn er mit Blick auf den in der Schau Aufgegangenen konstatiert: »Für den Sehenden des Unterschieds [zwischen aller Orientierung in Richtung Objektives (prakṛti) und reiner Subjektpol (puruṣa)] hört das Seiendmachen/Imaginieren des Selbstseins [Eigenseins/Eigensinns] (ātma-bhāva) vollständig auf.«⁴⁷ Ruht die Geisteskraft demnach im Selbstsein oder der »Klarheit/Heiterkeit des Überselbst« ('dhy-ātma-prasādaḥ)⁴⁸, so ist alle Selbstsetzung eingestellt: das große Selbst (ātman) hat das kleine Selbst oder Ich (im Yoga-Sūtra asmitā genannt, in der indischen Tradition auch mit ahaṁkāra, mamaṭā, mamaḥkāra bezeichnet) überformt. Welche Gehalte, welche Bestimmungen sollte nun ein Ansich, ein Selbst noch haben, welche sollten von ihm ausgehen, wenn es absolut einfach, ja einsam geworden und der Disjunktionen enthoben ist? »Das Karma eines Yogis ist nicht weiß, nicht schwarz; [das] der anderen ist dreifach [weiß, schwarz und beides].«⁴⁹

Sowohl die mit Hilfe universaler *ἐποχή* herbeigeführte Bloßheit des Geistes als auch die Hohlheit der Urqualitäten, die eintritt, indem letztere für die Interessen des Geistes zwecklos werden, haben aufseiten des Gemüts ihr genaues Gegenstück in der Haltung, die sich damit einhergehend angesichts beider einstellt. Es geht bereits aus dem Begriff hervor, dass der Abgeschiedene in seiner Losgelöstheit weder ein Inter-esse haben noch mit den Dingen irgendwelche Zwecke verbinden kann. In dem für Patañjali charakteristischen Lakonismus ist auch dieser profunde Gedanke auf nur zwei zusammenhängend zu lesende Verse komprimiert.

Der Bewusstseins-/Geisteszustand [, der] durch den Akt der Beherrschung/Unterdrückung bei jemandem [eintritt], dessen Durst/Verlangen nach sichtbaren und hörbaren Dingen gelöscht ist, ist die Leidenschaftslosigkeit (vairāgyam). Diese als ultimative ist Begierdelosigkeit (vairāgyam) gegenüber den Urqualitäten (guṇa-) durch Selbst-erkenntnis.⁵⁰

⁴⁶ Zu den Interpretationsvarianten – Leere auf der Seite des Objekts und/oder des Subjekts – vgl. Helmuth Maldoner, Patañjali: Yoga-Sūtra (skr./dt.). Hamburg 1987, 103, Erläuterung zu Vers 3.3 mit Belegstellen aus der indologischen Fachliteratur.

⁴⁷ YS 4.25: viśeṣa-darśina ātma-bhāva-bhāvanā-vinivṛttiḥ |.

⁴⁸ YS 1.47.

⁴⁹ YS 4.7: karma-aśukla-akṛṣṇaṁ yoginas-trividham-itareṣāṁ |. Vgl. Bhagavad-Gītā 18.12, Swāmī Gambhīrānanda (Hg./Übers.), Bhagavad-Gītā. With Commentary of Śaṅkarācārya (Gītā-Text: skr./engl.; Kommentar-Text: engl.). Calcutta 1984; Śvetāśvatara-Upaniṣad 4.5, Sarvepalli Rādhakrishnan (Hg./Übers.), The Principal Upaniṣads (skr./engl.), with introduction and notes, Atlantic Highlands/NJ 1993 (2nd. pbk. printing of 1st. publ. London 1953).

⁵⁰ YS 1.15–16: dṛṣṭa-anuśravika-viśaya-vitr̥ṣṇasyā vaśīkāra-saṁjñā vairāgyam | tat param puruṣa-khyāter-guṇa-vair̥ṣṇyam |.

In Leerheit und Lassen des Ich und der Urqualitäten, d. h. der die Realität (prakṛti/pradhāna) konstituierenden drei Grundeigenschaften – darin besteht die Gnosis dessen, der den Yoga gemeistert hat. Fassen wir unser Forschungsergebnis mit den Worten eines modernen Protagonisten der zeitlosen Yoga-Technik zusammen:

Patañjali definiert in seinen *Yoga Sūtras* Yoga als die Auflösung der Szintillationen *vrittis* (abwechselnde Gedanken-, Begehrens-, Gefühlsfunken) im *chitta* oder Ur-Empfinden (das Gesamt des individualisierten Bewusstseins), das aus den Neigungen und Abneigungen entsteht, welche durch den Kontakt des Geistes mit den Sinnen hervorgerufen werden. Yoga wurde in den Schriften ebenso definiert als das Ablassen von allen begehrliehen Gedanken und als die Erlangung eines Zustands von »Gedankenlosigkeit«. (...) Er ist kein geistiges Koma (in welchem der Geist gegenüber äußeren Empfindungen und inneren Wahrnehmungen unbewusst ist), sondern ein Zustand göttlichen Gleichgewichts. Sein Erreichen beweist, dass der Yogi in das schwingungslose Sein eingetreten ist – die ewig selige, ununterbrochen bewusste göttliche Leere jenseits der erscheinungshaftern Schöpfung. Niemand kann ein Yogi sein, der einen Zustand geistigen Gleichgewichts aufrechterhält, frei von der inneren Verstrickung in absichtsvolle, wunscherfüllte Tätigkeiten, wenn er nicht die Identifikation mit seinem Ich und dessen unersättlicher Lust nach den Früchten des Handelns aufgegeben hat.⁵¹

Nach dieser Demonstration müsste auch Friedrich Nietzsche, den wir eingangs seine anti-mystischen Invektiven vortragen ließen, eine andere Meinung von der Mystik haben – wenn er sie nicht sowieso schon hatte, als er die mystische Intuition und Einheitsschau als Ursprung der Philosophie ausgab⁵² und sogar feststellte, dass »Eigentlicher Zweck alles Philosophirens die intuitio mystica«⁵³ ist.

⁵¹ Yogananda Paramahansa (Übers./Komment.), *God Talks With Arjuna. The Bhagavad Gita* (skr./engl.). Royal Science of God-Realization (2 Vols. mit durchlaufender Paginierung), Los Angeles 1995, 2.592–593.

⁵² So hinsichtlich Thales, Anaximandros und Xenophanes in KSA 1.813, 817, 821, 840–841, 844–845.

⁵³ KSA 11.232.21 {26[308]}.