

Franz Winter

**Eine *summa orientalis systematis*:
A.H. Anquetil-Duperron und der Entwurf
einer Urphilosophie im Vorwort seiner
Upaniṣaden-Übersetzung***

I. EINLEITUNG

Bekanntermaßen stellt das umfassende Werk des Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) einen der wichtigsten Marksteine der Rezeption nichteuropäischer religiöser Traditionen in der europäischen Geistesgeschichte dar.¹ Wichtige Studien räumen ihm einen besonderen Platz in der Entdeckungsgeschichte des Orients ein. Für Edward W. Said stellen seine Schriften den ersten Versuch dar, "to invade the Orient by stripping it of its veils and also by going beyond the comparative shelter of the Biblical Orient".² Für den französischen Indologen Sylvain Lévi eröffnet sein Schaffen eine neue Epoche der "histoire de l'intelligence humaine".³ Neben einer der ersten Erfassungen und Übersetzungen des avestischen Schrifttums⁴ und bedeutenden kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen zu Fragen der Orient-Europa-Beziehungen,⁵ zählt

* Ich möchte mich bei Prof. Karin Preisendanz für die Betreuung und die Aufnahme dieses Aufsatzes in die *WZKS* bedanken. — Die in diesem Beitrag zitierten lateinischen Texte richten sich, was Orthographie und Zeichensetzung betrifft, nach den verwendeten Textvorlagen. Diese wurden unverändert übernommen. Die Übersetzungen stammen durchgehend vom Verfasser des Beitrags, der sich zudem bei Prof. Ch. H. Werba für die vielen Korrekturhinweise bedankt.

¹ Für den allgemeinen Rahmen der religionsgeschichtlichen Forschung vgl. Kippenberg 1997: 44f.

² Said 1978: 76; vgl. auch ebd., p. 22: erst mit Anquetil-Duperron habe sich ein wissenschaftliches Orientbild entwickelt.

³ Dieses Zitat (aus einem Gespräch) findet sich bei Schwab 1934: V.

⁴ Zu den bedeutendsten Leistungen zählt dabei seine französische Übersetzung des Avesta. Zu den Verdiensten in diesem Bereich vgl. zusammenfassend Stausberg 1998: 790-809.

⁵ Hier ist auf eine bedeutsame Darstellung der Geschichte der Handelsbeziehungen zwischen Europa und Indien hinzuweisen, die 1798 erschienene

insbesondere die lateinische Übersetzung der Upaniṣaden zu seinen bekanntesten Leistungen. Durch diese Übertragung, die unter dem Titel *Oupnek'hat* (*id est Secretum tegendum*) in zwei voluminösen Bänden 1801-1802 erschien und den selbstbewußten Übertitel *Philosophia et Theologia Indica* trug, wurde eine der wichtigsten Schriftgruppen der indischen Religionsgeschichte dem europäischen Publikum zugänglich gemacht. Dieses Werk trug wesentlich zur Prägung eines Bildes von "indischer" Philosophie bei, das bis heute seine Wirkkraft nicht verloren hat.

Gegenstand der vorliegenden Ausführungen ist die im ersten Band des *Oupnek'hat* der eigentlichen Übersetzung vorangestellte *Dissertatio*, die eine Art generelle Einführung in das System indischer Philosophie und Religion bieten will. Diese erweist sich bei näherer Betrachtung als nichts Geringeres als eine Art Rekonstruktion des Ur-Systems der indischen Philosophie schlechthin, die gleichzeitig eine *summa orientalis systematis* darstellt. Darunter ist eine Doktrin zu verstehen, die allen anderen "orientalischen" Religionssystemen ebenfalls zugrunde liegt. "Dieselbe Doktrin" werde man auch finden, wenn man andere Texte dieser Traditionen beizieht, denn mit ihnen kann man sich auf die Suche nach dem *unicum principium spirituale* begeben:

Mit derselben Freiheit des Geistes möge man die Bücher Salomons, die alten Kims der Chinesen, die Veden der Inder, das Zend-Avesta der Perser durchlesen: Man wird dieselbe Grundlehre, dieselbe Quelle der Universalität, dasselbe spirituelle Prinzip finden; in jenen klar und deutlich, wie es einer Wahrheitsquelle zukommt, überliefert, in diesen durch falsche Gedankengänge der Menschen und durch emotional bedingte Verwirrungen – wie von Schmutz und Rost – überdeckt.⁶

Monographie *L'Inde en rapport avec l'Europe*; dazu kommt die Darstellung orientalischen Rechts in der *Législation orientale*, erschienen 1778, eine Zusammenstellung der Grundzüge der Rechtssysteme, insbesondere in Indien, unter Einbezug des islamischen und persischen Materials; oder die umfangreichen *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde*, die von Jean Bernoulli 1786 als zweiter Band der *Description historique et géographique de l'Inde* herausgegeben wurden.

⁶ *Oupnek'hat* I/VIII: *Eadem animi libertate fruens, Libros Salomonis, antiquos Sinarum Kims, sacros Indorum Beids, Persarum Zend-avesta perlegas, idem dogma, unicum Universitatis parentem, unicum principium spirituale invenies, in illis clare et pellucide, uti veritatis fonti convenit, traditum; in his, falsis hominum rationamentis, et affectionum deliramentis, quasi faece vel rubigine obdudum.*

Nach einer einleitenden allgemeinen Einführung in das Entstehen und die wichtigsten Charakteristiken des *Oupnek'hat*, die für das Verständnis der detaillierten Ausführungen danach wichtig ist, wird eine ideen- und motivgeschichtliche Untersuchung dieser *Dissertatio* geboten. Dabei wird es zum einen darum gehen, einen eingehenden Blick auf die Quellen zu werfen, die von Anquetil-Duperron für die Rekonstruktion dieser "Urlehre" benützt werden. Zum anderen kann davon ausgehend die Frage behandelt werden, mit welchen damals aktuellen Fragestellungen der europäischen Philosophie- und Theologiegeschichte er sich beschäftigt. Wir werden sehen, in wie großen Ausmaß das, was Anquetil-Duperron als Quintessenz indischer Philosophie- und Religionsgeschichte herausfiltern will, zutiefst innerhalb der Entwicklungen der neuzeitlichen europäischen Religionsgeschichte zu verorten ist. Selbstredend steht diese Studie damit im Gefolge des bedeutenden Werks von Wilhelm Halbfass, der mit seinem Buch *Indien und Europa* in bezug auf die Auseinandersetzung mit der Indienrezeption der Neuzeit eine neue Grundlage vorgab und auch dem Werk Anquetil-Duperrons den gehörigen Platz einräumte.⁷

2. A.H. ANQUETIL-DUPERRON UND DAS OUPNEK'HAT

Die von Anquetil-Duperron vorgelegte lateinische Übersetzung beruht auf einer persischen Übersetzung einer Upanišaden-Auswahl. Deren Entstehung im 17. Jahrhundert verdankt sich dem liberal-religiösen Umfeld, das durch das Wirken des Mogulherrschers Akbar "des Großen" (von Delhi; 1556-1605)⁸ in Indien grundgelegt wurde.⁹ Die Übersetzung selbst ist mit dem Wirken des ältesten Sohnes des

⁷ Halbfass 1981: 80-85.

⁸ Zum Programm Akbars vgl. die Ausführungen bei Hottinger 1998: 111-139; speziell zum Umgang mit den Religionen auch die detaillierten Analysen von Khan 1997: 87f., wo auf die Bedeutung der Sufi-Theologie für die Herausbildung des religiösen Bewußtseins bei Akbar eingegangen wird. Zusammenfassend auch Halbfass 1981: 47f.

⁹ Die wichtigsten Angaben zur Vorgeschichte finden sich bei F.M. Müller in der Einleitung zu seiner Upanišaden-Übersetzung (Müller 1879: LVII-LIX); vgl. auch Meyer 1994: 116, ferner Brunnhofer 1883: 14f., über die Bedeutung des Persischen als Sprache der "Gebildeten" in Indien. Eine eingehende Untersuchung des persischen Textes von Sirr-i Akbar und der Übersetzungstechnik bietet die Dissertation von Göbel-Groß 1962.

Mogulherrschers Shāh Jahān, Dārā Shukōh, verbunden,¹⁰ der sich dem Programm Akbars verpflichtet fühlte und ein Buch über die theologische Versöhnung von hinduistischer und islamischer Religion schrieb.¹¹ Die ersten Nachrichten über die Existenz der Upaniṣaden dürften um 1640 an ihn getragen worden sein. Die persische Übersetzung selbst, die den Titel *sirr-i akbar* ("das große Geheimnis") trägt, wurde 1657-1659 angefertigt. Dieser Text nun wurde im Jahre 1775 dem zu diesem Zeitpunkt hochberühmten Persisch-Philologen Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron vom damaligen französischen Ministerresidenten in Faizabad, Jean-Baptiste-Joseph Gentil,¹² durch den Indienreisenden François Bernier überbracht.¹³ Anquetil-Duperron erhielt kurze Zeit später ein weiteres Manuskript dieser Übersetzung, das er mit dem ersten kollationierte, und daraufhin eine erste Übertragung ins Französische anfertigte, die aber niemals vollständig erschien.¹⁴ Erst in den Jahren 1801-1802 legte er die beiden Bände der lateinischen Übersetzung vor.¹⁵

Das Werk selbst war von Anfang an heftiger Kritik ausgesetzt. Diese bezog sich auf den disparaten Charakter der persischen Vorlage,

¹⁰ Dārā Shukōh war der älteste Sohn des Mogulkaisers Shāh Jahān; er unterlag 1659 in den Nachfolgekämpfen seinem Bruder Aurangzib und fand dabei den Tod.

¹¹ Es handelt sich dabei um die Schrift *Mağma' al-bahrain* ("Vermischung der Ozeane"), wo eine Art Versöhnung zwischen hinduistischen und islamischen Lehren angestrebt ist. Das Werk ist ediert in Mahfuz-ul-Haq 1929. Dort findet sich auf p. 1-36 das Quellenmaterial bezüglich des Lebens und philosophischen Schaffens von Dārā Shukōh versammelt. Vgl. zusammenfassend Halbfass 1981: 49f.

¹² Vgl. Pierre-Sylvain Filliozat in Anquetil-Duperron 1997: 31; s.a. Brunnhofner 1883: 31.

¹³ Vgl. Schwab 1934: 124.

¹⁴ Eine Probe daraus findet sich bei Anquetil-Duperron 1786: In einer Art Exkurs, der den *fond de la théologie Indienne* beschreiben soll, wird eine Auswahl von vier Stücken geboten (auf p. 297-344). Dort wird auch die baldige Veröffentlichung der Upaniṣaden-Übersetzung angekündigt. Vgl. auch Pierre-Sylvain Filliozat bei Anquetil-Duperron 1997: 31, n. 2, mit Angaben über das Manuskript dieser französischen Übersetzung, das in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrt wird. Die Hinwendung zum Lateinischen wird von Anquetil-Duperron auch damit begründet, daß das Lateinische dem Persischen näher und deshalb eine größere Angleichung auch von sprachlicher Seite her möglich sei (vgl. Schwab 1934: 124).

¹⁵ Zu den biographischen Hintergründen und den vielen Schwierigkeiten, die die Veröffentlichung begleiteten, vgl. auch Pierre-Sylvain Filliozat in Anquetil-Duperron 1997: 31f.

aber auch auf den mangelnden Grad der Vorbildung Anquetil-Duperrons in bezug auf den Umgang mit indischen religiösen Texten. So äußerte sich beispielsweise der als einer der ersten wissenschaftlichen Sanskritisten Europas geltende Paulin de Saint-Barthélemy kritisch. Dieses Werk steht für ihn in einer Reihe mit anderen damals entstehenden Übersetzungen indischer Texte, die allesamt nicht zur Erhellung unserer Kenntnisse der fremden Kultur führen, sondern vielmehr das Gegenteil bewirken:

Die Bhagavad Ghita, die Wilkins, und das Oupnek'hat, das Anquetil Duperron ohne unterstützende Verwendung einer Sanskrit-Grammatik oder eines Wörterbuchs übersetzt haben, sind so offensichtlich voll von unbestimmten und fehlerhaften Zusätzen, daß aus ihnen die Religion und Philosophie des indischen Volkes nicht nur nicht erkannt werden kann, sondern vielmehr in noch größeren Dunkelheiten verhüllt bleibt.¹⁶

Das Übersetzungswerk erwies sich als schwer zugänglich und teilweise nicht verständlich. Der lateinische Text ist äußerst schwierig und undurchdringlich, was durch seine komplizierte orthographische Gestaltung noch erhöht wird. Anquetil-Duperron verwendet in seinem Text durchgehend eine etwas verwirrende Kennzeichnungs- und Paraphrasierungsmethode, die durch unterschiedliche Schriftschnitte und eine höchst eigenwillige Verwendung griechischer Artikel charakterisiert ist. Vorgebliches Ziel ist ihm eine Art *versio interlinearis*, was er auch durch das oftmalige Zitieren des persischen Textes (in Klammern) erreichen will,¹⁷ doch führt dies zu einem

¹⁶ Saint-Barthélemy 1793: VI: *Bhagavat Ghita, quem Wilkins, et Oupnek'hat, quem Anquetil Duperron, nullo samskrdamicae grammaticae et lexicæ adminiculo praediti converterunt, tam aperte vagis et errantibus additionibus scatent, ut ex iis indicae gentis religio et philosophia non solum non dignosci potest, sed etiam majoribus tenebris maneat involuta.* Zum Verhältnis dieses bedeutenden Philologen zum Werk Anquetil-Duperrons vgl. auch Schwab 1934: 129f.

¹⁷ Die wichtigsten Vorgaben zu diesem Unterfangen hat Anquetil-Duperron in seiner *Monitum ad Lectorem* betitelten Präambel zusammengefaßt. Dort wird auch das Regelwerk der Textgestaltung erklärt. Vgl. im besonderen *Oupnek'hat* I/III f: "Wenn es um die Ansichten von Menschen, um Philosophie und Theologie geht, so müssen die Dinge, wenn möglich, nackt vor Augen gelegt werden ... Wo der Text eines Autors nicht verändert werden darf, braucht es eine Interlinearversion oder eine rohe und gewissermaßen wortgetreue Übersetzung, damit der ursprüngliche Sinn des Werkes klar wird und sich nicht an dessen Stelle die Erfindungen des Übersetzers hineindrängen" (*Quando de opinionibus hominum, philosophia, theologia agitur, res nuda, si fieri potest, ob oculos ponenda ... Ubi ipsum auctoris textum edere non licet, opus est versione interlineari, aut*

höchst verwirrenden Satzgebilde.¹⁸ Dieser Punkt der Kritik wird auch in weiterer Folge immer wieder geäußert. Jean-Denis Lanjuinais, der mit seinem Buch *La Religion des Indoux, selon les Vedah ou Analyse de l'Oupnek'hat* eine der frühesten wissenschaftlichen Wahrnehmungen des *Oupnek'hat* unternahm, stellte in bezug auf den lateinischen Text lapidar fest: "Son travail était barbare et inintelligible."¹⁹

Trotz dieser Vorbehalte insbesondere von Seiten namhafter Wissenschaftler her entfaltete das Werk eine beeindruckende Wirkungsgeschichte. Dies und seine Bekanntheit bis heute dürften wohl auch mit der intensiven Rezeption im Werk Arthur Schopenhauers zusammenhängen.²⁰ Für den deutschen Philosophen war das *Oupnek'hat* der maßgebliche Bezugspunkt seiner Indienkenntnisse, dem er auch nach dem Erscheinen neuerer und besserer Übersetzungen treu blieb.²¹ Der schwierige sprachliche Charakter dürfte dabei eine Her-

interpretatione rudi et quodam modo servili, ut genuinus operis sensus pateat, nec ejus vice obtrudantur interpretis figmenta). Die Genuinität seiner Interpretation betont Anquetil-Duperron auch *Oupnek'hat* I/VIII: "Ich habe mich darum bemüht die Worte getreu wiederzugeben, von keinem systematischen (philosophischen) Ansatz verführt. [Dies tat ich] im Willen, der Wahrheit, die ich immer vor Augen habe, Folge zu leisten, ohne Vorurteile ... Ich wollte es nicht darlegen, weil es in sich oder gemäß einer philosophischen Schulmeinung wahr ist, sondern ich wollte den Sinn des *Oupnek'hat* selbst, wie auch immer dieser aussieht, präsentieren" (*Nulla tractus sistemate, verba fideliter reddere studui; veritati, quam semper prae oculis habeo, morem gerere cupiens, praejudiciis expers ... non quod rectum est in se vel juxta talem philosophiae scholam exponere volui, sed ipsum τὸ Ὀυπνεκ'χατ' sensum, qualiscumque est, praebere*).

¹⁸ Vgl. bes. *Oupnek'hat* I/IVf. Das Ziel ist sehr deutlich auf p. V festgelegt: "Auf diese Weise habe ich – unter Beibehaltung der ursprünglichen Ausdrucksweisen und unter Vermeidung von fehlerhaften (terminologischen) Abschweifungen bei fremden Worten – die Konstruktion des persischen Textes zugleich mit seinem Sinn getreu vorgelegt" (*Hoc modo, dictionum integritate servata, et barbarie declinationum in verbis exteris vitata, textus Persici constructionem simul et illius sensum oculis fideliter subjeci*).

¹⁹ Lanjuinais 1823: 10.

²⁰ Zu den Indieninteressen und -kenntnissen Schopenhauers vgl. Halbfass 1981: 122-136; die jüngste umfassende Darstellung stellt die Studie von Kapani (2002) dar.

²¹ Vgl. Meyer 1994: 116: "Trotz neuerer Übersetzungen ... hielt er an Duperrons lateinischer Übertragung fest und pries sie als den *textus receptus*." Die hohe Wertschätzung für die Arbeit Anquetil-Duperrons ist auch in folgendem Zitat Schopenhauers ersichtlich (zitiert nach Meyer 1994: 116): "Sogar der des Sanskrits unkundige Leser kann sich, durch Vergleichung neuerer Übersetzun-

ausforderung gewesen sein.²² Dazu kommt, daß durch die sprachliche Gestaltung der Text an vielen Stellen so weit offen war für Interpretationen, daß Schopenhauer ihn nach Belieben in seine Konzepte einpassen konnte.²³ Durch die intensive Rezeption im Werk eines der bedeutendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts blieb auch das *Oupnek'hat* lange bekannt und verwendet.²⁴ Die Schwierigkeit der sprachlichen Gestaltung legt aber die Vermutung nahe, daß die Wirkungsgeschichte nicht zuletzt in der von vielen Rezipienten betonten Undurchdringlichkeit, ja "mystischen" Dunkelheit begründet ist. Das Werk zählt sicher zu denjenigen, die oft zitiert, aber wenig gelesen werden.²⁵ Es ist im übrigen bezeichnend, daß Anquetil-Duperrons Upaniṣaden-Übersetzung insbesondere bei Okkultisten auf großes Interesse stieß. Bedeutsam waren dabei die Bezugnahmen im Werk des Eliphas Lévi (eigentlich Alphonse Louis Constant, 1810-1875), der in seiner *Histoire de la magie* 1859 das *Oupnek'hat* als das Buch des indischen Okkultismus preist, das ein Vorbild für alle späteren "Zauber"-Bücher sei.²⁶

Spätestens durch die Übersetzung einer Upaniṣaden-Auswahl, die Friedrich M. Müller als ersten Band der *Sacred Books of the East* 1879

gen ... deutlich überzeugen, dass der von Anquetil streng wörtlich ins Lateinische übertragene Persische Übersetzung ... ein genaues und vollkommenes Wortverständnis zum Grund gelegen hat; hingegen jene Andern sich grossentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher sie ganz gewiss viel ungenauer sind."

²² Vgl. dazu Meyer 1994: 115-117.

²³ Gerade diesen in seinen Augen souveränen Umgang mit dem Text hebt der Philosophiehistoriker und Indologe Paul Deussen besonders hervor. Zwar stehe fest, daß das *Oupnek'hat* ein "schwer lesbares Buch" sei; doch gerade deshalb "bedurfte es eines so tiefdringenden Geistes wie Schopenhauer, um in dieser ungenießbaren Schale einen Kern unschätzbare philosophischer Intuitionen zu entdecken und für sein System nutzbar zu machen" (Deussen 1906: 35).

²⁴ Vgl. Halbfass 1981: 82f. zur Wirkungsgeschichte.

²⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen in den Untersuchungen Urs Walter Meyers zur Rezeption indischer Philosophie bei Arthur Schopenhauer, wo er die schwere Erreichbarkeit des Werkes anspricht (Meyer 1994: 272, n. 514): "In den öffentlichen Bibliotheken der Schweiz scheint nur mehr ein einziges Exemplar des *Oupnek'hat* vorhanden zu sein oder ausgeliehen zu werden" Dasselbe gilt im übrigen auch für Österreich, wo das Werk offenbar nur im Augustinerleesesaal der Nationalbibliothek in Wien eingesehen werden kann.

²⁶ Vgl. Baier 1998: 121-125.

vorlegte, wurde das Werk Anquetil-Duperrons schließlich kritischer betrachtet und langsam aber sicher abgelöst.²⁷

3. DIE *DISSERTATIO*

Gegenstand der nun folgenden Betrachtung stellt die als generelle Einleitung zu den Upaniṣaden konzipierte Abhandlung dar, die unter dem Titel „Abhandlung, in der aus den Schriften der Juden, der Kirchenlehrer und sowohl der katholischen als auch der nicht-katholischen Theologen eine systematische Zusammenfassung des orientalischen (philosophischen und religiösen) Lehrsystems ergründet wird“ (*Dissertatio, in qua e Judaeorum, Ecclesiae Doctorum, et tam Catholicorum, quam A catholicorum Theologorum scriptis, summa Orientalis Systematis inquiritur*) dem eigentlichen Übersetzungsteil vorangestellt ist.²⁸ Sie stellt nichts anderes als den Versuch dar, eine Art „Urlehre“ systematisch aufzuarbeiten, die sich aus den Weisheiten des Ostens und Westens gemeinsam speist und in den Upaniṣaden in reiner Form einsichtig ist. Mit großem Selbstbewußtsein spricht der Autor davon, ein monumentales Werk zu schaffen: Es handelt sich um nichts weniger als das Unterfangen, „ganz Europa“ mit der indischen Philosophie vertraut zu machen.²⁹

3.1. Die vier *articuli* der *summa orientalis systematis*

Anquetil-Duperron geht nun in der Darstellung systematisch vor: Eingangs wird der Inhalt dieser *summa orientalis systematis* in Form von vier *articuli* festgelegt, in denen die Quintessenz des Lehrgebäu-

²⁷ Müller äußert sich auch eingehend zum Werk Anquetil-Duperrons und bemerkt zusammenfassend (im Vorwort seiner Übersetzung, s. Müller 1879: LVIII f.): “This translation, though it attracted considerable interest among scholars, was written in so utterly unintelligible a style, that it required the lynxlike perspicacity of an intrepid philosopher, such as Schopenhauer, to discover a thread through such a labyrinth. Schopenhauer, however, not only found and followed such a thread, but he had the courage to proclaim to an incredulous age the vast treasures of thought which were lying buried beneath that fearful jargon.”

²⁸ *Oupnek'hat* I/XXIII-CXI.

²⁹ Dies wird besonders deutlich gemacht in *Oupnek'hat* I/XXV: “... nicht nur der französischen Republik allein, sondern ganz Europa” (*non Reipublicae Galliae solum, sed toti Europae*) reiche er die indische Philosophie gleichsam wie ein Geschenk dar.

des zusammenfassend dargestellt ist. Diese vier Punkte sind sodann in den folgenden Abschnitten Gegenstand der eingehenden Darstellung.

Der Grund, warum dieses Schema so wichtig ist und warum es an den Beginn der Übersetzung gestellt wird, liegt nicht zuletzt auch darin, daß die Upanişaden keine Systematik erkennen lassen. Zwar steht für Anquetil-Duperron die Einheitlichkeit der Lehre der von ihm präsentierten Texte außer Frage, jedoch muß diese erst durch ein Schema erkenntlich gemacht werden. Das hängt mit dem Wesen indischer Philosophie zusammen, wie Anquetil-Duperron meint:

Das wahre (philosophische und religiöse) System der Inder ist nicht in einer einheitlichen Ordnung, wie es bei Gelehrten üblich ist, in ihren Büchern präsentiert. Gewisse Dinge sind direkt, andere angedeutet, andere wiederum metaphorisch oder in Bildern ... dargestellt; nicht alles gleichzeitig, sondern in Teilen, indem auf Fragen geantwortet wird. Daraus ergibt sich, daß, wenn auch vieles oftmals wiederholt wird, trotzdem der größere Sinn dahinter nicht (sofort) klar hervortritt.³⁰

Deshalb benötigt man auch das vorliegende Schema zum besseren Verständnis:

Deshalb ist es der Mühe wert, ... ein Gerüst (gleichsam ein Skelett), das eben diesen Inhalt zum Gegenstand hat, vor Augen zu haben.³¹

Die einzelnen Punkte der Urtheologie sind nun folgende:³²

1. Das höchste Wesen, seine Natur und seine Eigenschaften (*ens supremum, ejus natura et proprietates*)
2. Die Hervorbringung der Dinge, (entweder) durch Emanation oder durch Schöpfung (*rerum productio, per emanationem aut creationem*)
3. Die Existenz einer übernatürlichen Welt, die erkennbar ist und um vieles älter als die (von uns) wahrgenommene Welt (*existentia*)

³⁰ *Oupnek'hat* 1/XCII: *Verum Indorum systema, non uno ordine, ut scholasticorum mos est, in eorum libris exhibetur. Quaedam expresse, quaedam quasi perfunctorie; alia emblematicae, figurative ... traduntur; non omnia simul, sed per partes, questionibus respondendo. Quo fit, ut, licet pluries idem repetatur, major inde lux plerumque non affulgeat.*

³¹ *Oupnek'hat* 1/XCII: *Quare ... compagen (quasi σκελετόν), eandem materiam tractantem, ob oculos habere operae pretium est.*

³² Die Auflistung findet sich *Oupnek'hat* 1/XXIII.

mundi supernaturalis, intellegibilis, hoc mundo sensibili longe antiquioris)

4. Die Einflüsse des Himmels bzw. der Sterne auf die Erde und die Körper (*coeli seu astrorum in terram et corpora influxus*).

In den nun folgenden Kapiteln der *Dissertatio* werden die einzelnen Punkte einer näheren Betrachtung unterzogen. Und Anquetil-Duperron geht dabei einen interessanten Weg der Darstellung: Vertreter der westlichen, d.h. der europäischen philosophischen und religiösen Traditionen werden als Zeugen für den Inhalt und die Breite der indischen Philosophie herangezogen.³³ Von höchstem Interesse für unsere Untersuchung ist dabei die Aufstellung der Gewährsmänner für die jeweiligen Punkte, die die Verortung der Fragestellung im Kontext der europäischen neuzeitlichen Religionsgeschichte möglich machen.

3.2. Zum ersten Punkt der Urtheologie: Die Natur des höchsten Wesens

Der erste Punkt behandelt die Natur des *ens supremum*, dessen wichtigste Charakteristik von Anquetil-Duperron als Einheit und Einzigkeit bestimmt wird.³⁴ Diese erste Bestimmung wird nun mit dem Schrifttum eines spätantiken Autors illustriert, dessen Werk keine übermäßige Rezeption erfahren hat und dessen Verwendung hier deshalb besonders auffällt. Es handelt sich um den Philosophen und Dichter Synesios von Kyrene (4. Jahrhundert), dessen neun Hymnen zu den interessantesten Vermittlungsversuchen zwischen dem antiken Platonismus und dem noch jungen Christentum zählen.³⁵ Die von Anquetil-Duperron zitierten Texte (jeweils mit dem

³³ Die Intention der Ausführungen ist deutlich in der Einleitung, wo Anquetil-Duperron von einer *commentatio* spricht, *qua primaria Indici systematis capita e scriptoribus praesertim graecis et latinis colliguntur* (*Oupnek'hat* 1/XXVf.).

³⁴ *Oupnek'hat* 1/XXVI- XLVIII.

³⁵ Zur Verwendung des Synesios hier vgl. Halbfass 1981: 33: "Es ist charakteristisch, daß Anquetil Duperron Hymnen des Bischofs Synesios von Kyrene ..., die die spätantiken Harmonisierungs- und Synkretisierungsmotive exemplarisch ausdrücken, mottohaft an den Anfang seines *Oupnek'hat* ... stellt, eines für die Ausbildung des modernen religiösen und philosophischen Indienbewußtseins sehr bedeutsamen Werkes."

griechischen Text und der lateinischen Übersetzung des Dionysius Petavius)³⁶ kreisen in erster Linie um das Thema “Einheit” und “Einzigkeit”/“Einzigartigkeit” der Gottheit (d.h. des höchsten *ens* für Anquetil-Duperron) versus “Vielheit”.³⁷ Diese Texte werden dabei zitiert und als genuine Beispiele für die in den Upaniṣaden gebotenen Lehren angesehen. Die Ausführungen gestalten sich dabei auf weite Strecken als Wiedergabe der Hymnen mit einer Art ergänzender Upaniṣaden-Kommentierung durch Anquetil-Duperron. Er interpretiert gleichsam Synesios auf dem Hintergrund der indischen Philosophie und kann unzählige Entsprechungen zitieren: So gefällt die Betonung der Einheit der Gottheit, die insbesondere in der ersten Hymne bei Synesios begegnet.³⁸ Er findet dort auch die Idee der Wiedergeburt³⁹ oder die Betonung des “Schweigens” als notwendige Vorbedingung für jegliches tiefere Eindringen, die er als typisch “indisch” ausweist: “In derselben Weise wird das Schweigen in den indischen Büchern in bezug auf das erste Wesen und die Art, wie die Dinge mit ihm entstehen, vorgeschrieben.”⁴⁰

Auffällig ist bei diesem Versuch die immer wieder anzutreffende Durchmischung der “abendländischen” Terminologie des Synesios mit Upaniṣaden-Äquivalenten. So steht für Anquetil-Duperron fest, daß die in der dritten Hymne begegnende Bezeichnung *fallax natura* / *δολοέσσα φύσις* die “*maïa*” der Inder sei.⁴¹ Eine sogar ins Sprachliche hineingehende Parallele ortet er bei den Begriffen *daemon*/δαίμων (in

³⁶ Es handelt sich dabei um die Ausgabe *Synesii Episcopi Cyrenes: Opera quae extant omnia, graece ac latine nunc primum coniunctim edita interprete Dionysio Petavio*. Paris: Dronart, 1612. Die Hymnen finden sich dort auf p. 313-348.

³⁷ Vgl. besonders die im *Oupnek'hat* 1/XXVII, zitierte Stelle aus der ersten Hymne, die die Gottheit als die “heilige Eins der Einzigkeiten” (ἐνοτήτων [in *Oupnek'hat* 1/XXVII übrigens mit dem fehlerhaften *spiritus* im Griechischen wiedergegeben: ἐνοτήτων] ἑνός ἀγνή) oder als “erste Einheit der Einheiten” (μονάδων μονάς τε πρώτη) bezeichnet.

³⁸ Vgl. *Oupnek'hat* 1/XXVII. In ähnlicher Weise ist auch *Oupnek'hat* 1/XXXV argumentiert. Besonders stark ist die Betonung der *unitas* (= μονάς) in der vierten Hymne, was von Anquetil-Duperron ebenfalls zustimmend übernommen wird (*Oupnek'hat* 1/XXXIXf.).

³⁹ *Oupnek'hat* 1/XXIX mit der Definition “die Rückkehr desselben *ātma* zum höchsten Urheber” (*eijusdem ātma ad summum parentem reversio*).

⁴⁰ *Oupnek'hat* 1/XXVII: *Idem in libris Indicis, de primo Ente et rerum productarum cum eo ratione, silentium praescribitur*.

⁴¹ *Oupnek'hat* 1/XXXVI.

der vierten Hymne des Synesios) und *dew* (in seiner Upaniṣaden-Übersetzung):

Hier, wie in den indischen Büchern, ist die Kraft der irdischen Gemütsbewegungen der Dämon, *Dew*, gegen den man die Hilfe des Engels anrufen kann, wodurch ein Weg heraus aus der Materie, der Erde und den Sinneswahrnehmungen und hin zum höchsten Ursprung offen steht.⁴²

Er isoliert zudem Metaphern, die ihm als indisches und abendländisches Gemeingut erscheinen. So wird beispielsweise das Bild vom himmlischen “Tropfen”, der auf die Erde ausfließt (*gutta caelestis / λυὰς οὐρανία*), als indisch ausgewiesen: “In derselben Weisen drückt auch bei den Indern das Wort *Tropfen* die Entstehung der Dinge aus.”⁴³ Die zu konstatierende Nähe zwischen indischer Philosophie und den Hymnen des Synesios geht dabei sogar soweit, daß die jeweiligen Texte über die religiösen Traditionen hinweg austauschbar werden. So meint Anquetil-Duperron, daß die gesamte dritte Hymne des Synesios, in der vom Aufsteigen zum Vater und zur Quelle allen Lichts die Rede ist, sich direkt von einem indischen Asketen in der Anrufung des “Einen“ verwenden ließe:

Diese lebendigen Flehenswünsche an den Vater, den Quell des Lichtes, wie sie hier ausgedrückt werden, würde auch der indische (Asket), der alles zurückläßt,⁴⁴ so aussprechen, wenn er die *große Seele*⁴⁵ darum bittet, daß er – nach Auflösung der Fesseln des Körpers und der Sinne – mit dem, woher er kam, (woraus) er ausgeströmt wurde, eins wird.⁴⁶

⁴² *Oupnek’hat* 1/XLIV: *Hic, quemadmodum in libris Indicis, affectuum terrenorum robur est daemon, Dew, contra quem angeli ... auxilium, quo egressus e materia, terra et sensibus, et ad fontem supremum aditus pateat, invocatur.*

⁴³ *Oupnek’hat* 1/XXXVIII: *Idem, apud Indos, verbum gutta rerum generationem exprimit.*

⁴⁴ Im lateinischen Text findet sich hier der Ausdruck *Sanias*. Ich orientiere mich in meiner Übersetzung an der lateinischen Definition, die Anquetil-Duperron in einer Liste wichtiger “Sanskrit-Ausdrücke” (*explicatio praecipuorum verborum samskreticorum, quae in OUPNEK’HAT adhibentur*) in *Oupnek’hat* 1/7-12 gibt. Dies gilt auch für vergleichbare Fälle in den folgenden Zitaten: Wo immer Anquetil-Duperron einen Sanskrit-persischen Ausdruck im Text beläßt, übersetze ich diesen gemäß der zitierten Liste, wenn er sich dort findet. Ansonsten belasse ich den Ausdruck auch in der deutschen Übersetzung.

⁴⁵ Im lateinischen Text Anquetil-Duperrons findet sich hier der Ausdruck *Pram ātma*. Dies wird in *Oupnek’hat* 1/8 definiert als *djan (anima) magna*.

⁴⁶ *Oupnek’hat* 1/XXXIX: *Istos ad patrem, ad fontem luminis, vivos anhelitus, prout hic exprimentur, Indus Sanias nunc expromeret, a Pram ātma, ut, ruptis*

Dasselbe konstatiert Anquetil-Duperron auch im Zusammenhang mit einer Passage aus der vierten Hymne, wo Synesios die Hervorbringung des Wortes und des Heiligen Geistes mit zahlreichen Metaphern beschreibt, u.a. auch unter Beschreibung des Verhältnisses einer Mutter zu ihrer Tochter und zweier Schwestern. Auch hier sieht er eine Parallele zu indischen Ausdrücken:

Diese Beschreibung der Hervorbringung des Wortes und der Ausgießung des Heiligen Geistes unter Verwendung von Ausdrücken wie *Mutter, Schwester, Tochter* würde der indische Autor gerne aufnehmen, wenn er die Hervorbringung des *Mehanat* (des ersten Intellekts)⁴⁷ oder des Ichbewußtseins⁴⁸ durch diesen auf poetische Weise besingen wollte.⁴⁹

Die Parallelisierung zwischen christlich-platonischer Theologie und indischer Upaniṣaden-Lehre begegnet auch bei Grundfragen der Weltentstehung. So ist die ausführliche Huldigung an den "Sohn" als Quelle und Grundlage des Kosmos, die Synesios in der vierten Hymne gibt, Anlaß, diese Vorstellungen auch als *indica dogmata* auszuweisen:

[Das sind] indische Lehren: der Sohn Gottes als Ursprung der Welt, Körper, die gemäß den Vorstellungen des Verstandes geformt sind, die mit dem Körper verbundene Universalseele⁵⁰ rund um die Erde verteilt und wieder mit ihrem Ursprung verbunden, die Notwendigkeit des Todes aufgehoben.⁵¹

corporis et sensuum vinculis, cum eo, a quo descendit, effusus est, unus et idem efficiatur, exorans.

⁴⁷ Der Ausdruck *Mehanat* findet sich nicht in der n. 44 zitierten Liste, sondern wird hier im lateinischen Text selbst direkt definiert. Ich habe ihn deshalb auch in der Übersetzung beibehalten.

⁴⁸ Diese Übersetzung des im Text vorzufindenden Ausdrucks *Ahankar* orientiert sich an der Definition in *Oupnek'hat* 1/12: *egoitas (praesumptio, sui ipsius intuitus)*.

⁴⁹ *Oupnek'hat* 1/XLII: *Istam Verbi generationis et Spiritus sancti profusionis, cum matris, sororis, filiae, cognomine, descriptionem libenter assumeret auctor Indicus, qui τοῦ Mehanat (primi Intellectus) et τοῦ Ahankar per eum productionem poetico numero vellet decantare.*

⁵⁰ Die Übersetzung des hier vorfindlichen Ausdrucks *Djiv ātma* orientiert sich an der Definition in *Oupnek'hat* 1/8: *spiritus (anima) universalis, cum corpore (conjunctus corpori)*.

⁵¹ *Oupnek'hat* 1/XLIV: *Indica dogmata, Dei filius mundi origo; corpora ad intellectuales formas fabricata; Djiv ātma circa terram divisus, rursus fonti suo conjunctus; mortis necessitas abolita.*

Den Abschluß der Ausführungen zum ersten *articulus* bildet ein ausführliches Zitat aus der Schrift *De divinis nominibus* des Dionysius Areopagita. Diese Textpassagen, die um das Thema Einheit, Ursprung und Vielheit kreisen, werden als Zusammenfassung des bislang Ausgeführten ausgewiesen.⁵²

Ein auffallender Punkt, der auch in den folgenden Kapiteln immer wieder begegnet, ist die ausführliche Kritik Anquetil-Duperrons an einer zu traditionsverhafteten, zu kirchlich-dogmatischen Interpretation der von ihm zitierten Autoren.⁵³ Deutlich weist er auf die Mißverständnisse bezüglich Synesios von Kyrene hin.⁵⁴ Erst jetzt ist man – über den Umweg der indischen Philosophie – wieder in der Lage, diese Werke richtig zu lesen:

So kommt auf uns nun eine – zeitlich und geographisch so entlegene – Quelle von Ansichten, die, wenn sie richtig verstanden werden, den katholischen Glauben nicht bekämpfen oder schwächen, sondern ihm Kraft geben in bezug auf eine schwierige und mit dem Verstand schwer zu durchschauende Materie, nämlich den einen Ursprung der Dinge; diese (Ansichten) weisen zudem eine durchgängige auf der ganzen Erde präsenste Tradition in bezug auf diese Dinge nach.⁵⁵

Die Entdeckung der indischen Philosophie ermöglicht somit eine *relecture* der christlichen theologischen Tradition, die sich als Teil eines Zeiten und Kulturen überspannenden Wissensstroms erweist.

⁵² Die besondere Wertschätzung für Dionysios drückt Anquetil-Duperron in der Einleitung zum Abschnitt mit den Worten aus (*Oupnek'hat* I/XLVI): “Die Krönung dieses ersten Punktes (meiner Ausführungen) stellt die (folgende) Stelle (aus dem Werk) des Dionysius Alexandrinus dar” (*Hujus articuli coronis sit praestans Dionysii Alexandrini locus ...*).

⁵³ Festzuhalten bleibt, daß Anquetil-Duperron zeit seines Lebens dem Katholizismus verhaftet blieb, sich hier also als Kritiker in den eigenen Reihen versteht. Vgl. Stausberg 1998: 800f.

⁵⁴ *Oupnek'hat* I/XLVI.

⁵⁵ *Oupnek'hat* I/XLVI: *Et sic ad nos usque pervenit fons, temporum et locorum intervallo longe dissitus, opinionum, quae, jedum catholicam fidem impugnent, aut labefactent, recte intellectae, ei robor addunt in materia perobscura et mentis oculis vix pervia, unico rerum principio; constantem, ea de re, toto orbe traditionem statuendo.*

3.3. Zum zweiten Punkt der Urtheologie: Die Entstehung der Dinge

Dasselbe Verfahren der Durchmischung der Traditionen begegnet nun auch für die nähere Bestimmung des zweiten *articulus*, wo es um die "Hervorbringung der Dinge", d.h. die Entstehung der Welt geht: "Die Hervorbringung der Dinge, (entweder) durch Emanation oder durch Schöpfung" (*rerum productio, per emanationem aut per creationem*). Im Vordergrund steht in diesem Abschnitt der Versuch, eine positive Interpretation des Begriffs der Emanation herauszuarbeiten, die für Anquetil-Duperron die Essenz auch der indischen Tradition enthält. Gegenübergestellt wird dies der christlichen Konzeption der *creatio*, die für Anquetil-Duperron schon aus logischen Überlegungen heraus nicht annehmbar erscheint.⁵⁶ Zur Darstellung dieses Punktes wird nun aber interessanterweise gegenüber dem ersten Punkt völlig divergentes Material verwendet: Anquetil-Duperron rekurriert hier ausführlich auf das Gedankengut der christlichen Kabbala, näherhin das, was Anquetil-Duperron an frühneuzeitlicher Interpretation dieser bedeutenden religiösen Tradition kennt. Die wichtigste Quelle in diesem Punkt stellt für ihn die Darstellung der jüdischen Philosophie durch Johann Franz Budde (1667-1729) dar, aus dessen 1702 erschienener *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*⁵⁷ er ausführlich zitiert.⁵⁸ Dieser bedeutende Theologe zählt zusammen mit Christoph Matthäus Pfaff und Siegmund Jakob Baumgarten zu den Bahnbrechern der theologischen Aufklärung im deutschen Protestantismus und erwarb sich durch wichtige monographische Darstellungen große Verdienste um die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Kabbala.⁵⁹ Zudem verstand er sich auch als Verteidiger der christlichen Kabbalisten der damaligen Zeit und bemühte sich um die Fruchtbarmachung kabbalistischer Ideen für die christliche Theologie.

Weitere Quellen der Interpretation Anquetil-Duperrons bieten sodann auch explizit kabbalistische Texte wie die unter dem Titel

⁵⁶ Vgl. die Angaben in *Oupnek'hat* 1/XLVIIIff.

⁵⁷ Das Werk ist bei Anquetil-Duperron als *Introductio ad philosophiam Hebraeorum* zitiert.

⁵⁸ *Oupnek'hat* 1/XLVIII-L. Aus dem Werk Buddes wird dabei dessen Erklärung der kabbalistischen *emanatio* zitiert.

⁵⁹ Zusammenfassend dazu Coudert 1994: 73-96. Seine Arbeit in diesem Punkt ist mit dem verstärkten Interesse an der Kabbala seit dem 17. Jahrhundert zu verbinden.

Cabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis 1677-1684 erschienene Textsammlung des Christian Knorr (von Rosenroth) (1636-1689), die zu einem der wichtigsten Werke der Neubesinnung auf die kabbalistische Tradition zählt,⁶⁰ oder Abschnitte aus der von Johann Chr. Wolff (1683-1759) herausgegebenen *Bibliotheca hebraea*, die ebenfalls für die Kabbala-Rezeption und -Interpretation der frühen Neuzeit maßgeblich wurde.⁶¹

Anquetil-Duperron recurriert in der Bestimmung des zweiten *articulus* eindeutig auf eine Diskussion, die insbesondere ab dem Beginn des 18. Jahrhunderts um die Frage der Wertung und Interpretation der *emanatio* geführt wurde.⁶² Dabei bietet die Tradition der frühneuzeitlichen Kabbala einen bedeutenden Bezugspunkt einer Theorie, die in erster Linie auf dem Gedanken einer *emanatio* beruht, die dem christlich geprägten Begriff der *creatio* gegenübergestellt ist. Damit reiht sich Anquetil-Duperron in eine spezifische Interpretationsgeschichte der christlichen Kabbala ein, die seit dem 17. Jahrhundert in Europa gerade in bezug auf Theorien zu Fragen der Weltentstehung eine bedeutende Rolle spielte.⁶³ Die indische Tradition ist für Anquetil-Duperron ein weiteres Indiz für die Richtigkeit der ersteren Theoriebildung. Darin erkennt er nämlich einen bedeutenden Reflex dieser Überlegungen.⁶⁴ Das, was in den diversen Upanišaden-Texten über die Entstehung der Welt geschrieben steht, entspricht voll und ganz den Beschreibungen der Entstehung aller Dinge aus dem *En Soph* bei den Kabbalisten: "Das ist eine echte Lehre

⁶⁰ Vgl. Coudert 1999: 100-136.

⁶¹ Explizit Bezug nimmt Anquetil-Duperron auf das im vierten Band enthaltene *Supplementum ... de Cabbala judaica*. Die kabbalistische Theorie zur Weltentstehung wird von Anquetil-Duperron zudem auch aus der bedeutenden *Telluris Theoria Sacra* des Thomas Burnet (1635-1715) zitiert. Bei diesem 1681 erschienenen und viele Male wiederaufgelegten und übersetzten Buch handelt es sich um die für ein Jahrhundert lang bedeutendste Darstellung der Entstehung der Welt und ihres geologischen Aufbaus. Thomas Burnet war es ein wichtiges Anliegen, die Angaben der Bibel mit den Erkenntnissen der damals entstehenden Naturwissenschaften zu versöhnen, wobei ihm die Kabbala zu Hilfe kam. Explizit zitiert wird von Anquetil-Duperron auch aus dem *Zohar* und dem Werk des jüdischen Philosophen Maimonides, die beide in einer frühneuzeitlichen kabbalistischen Interpretation verwendet werden (vgl. besonders *Oupnek'hat* 1/LII).

⁶² Vgl. Schmidt-Biggemann 1998: 432-438.

⁶³ Vgl. dazu vor allem Coudert 1999: 120-122.

⁶⁴ Vgl. besonders *Oupnek'hat* 1/LII.

der Inder, beinahe mit ihren eigenen Worten in deren Büchern überliefert.“⁶⁵

Es ist zudem für das *Oupnek'hat* darauf hinzuweisen, daß die hier verwendete Technik der Durchmischung unterschiedlichster Traditionen und die gleichsam “kommentierende Zitation” von Paralleltexten insbesondere in der Tradition der christlichen Kabbala ihr Vorbild zu haben scheint. So wird beispielsweise im zweiten Buch der zitierten *Cabbala denudata* die Gleichheit in den Aussagen des *Zohar* und des Neuen Testaments durch Zitation paralleler Stellen nachgewiesen.⁶⁶ Von dieser Technik dürfte sich Anquetil-Duperron auch bei seiner Kommentierung von Upaniṣaden-Texten in der *Dissertatio* inspiriert haben lassen.

Doch nicht nur die Kabbala (in ihrer frühneuzeitlichen Interpretation), auch die frühchristliche Tradition bietet Ansatzpunkte dieser “richtigen” Erfassung des Weltentstehungsvorgangs. So unternimmt Anquetil-Duperron den Versuch, den frühchristlichen Theologen Dionysios Areopagita in dem oben genannten Sinne als Vertreter einer Emanationstheologie zu interpretieren. Zu diesem Zwecke muß er sich gegen die Falschinterpretation durch den Dogmenhistoriker Dionysius Petavius aussprechen, der seiner Meinung nach besagten Theologen völlig falsch, weil zu sehr orientiert an der *creatio*-Tradition, verstanden habe.⁶⁷ Für die christliche Tradition wird sodann auch Origenes als wichtiger Gewährsmann zitiert: Auch bei ihm wird eine richtige Erfassung des Emanationsbegriffs angezeigt.⁶⁸

3.4. Zum dritten Punkt der Urtheologie: Die übernatürliche Welt und ihre Charakteristiken

Der dritte *articulus* setzt sich mit der Existenz eines *mundus supernaturalis* auseinander, dessen Charakteristik darin besteht, (grundsätzlich) *erkennbar* und *älter* als diese Welt hier zu sein (*existentia mundi supernaturalis, intellegibilis, hoc mundo sensibili longe antiquioris*). Zur Bestätigung und zur Illustration dieser Doktrin wird insbesondere auf die religiösen Traditionen zur Existenz von “Engeln”,

⁶⁵ *Oupnek'hat* 1/LIII: *Haec est genuina Indorum doctrina, ipsis eorum librorum ferme verbis tradita.*

⁶⁶ Vgl. Coudert 1999: 109.

⁶⁷ Ausführlich in *Oupnek'hat* 1/LIII-LX.

⁶⁸ *Oupnek'hat* 1/LXIII-LXV.

sowohl in der jüdisch-christlichen Religion⁶⁹ als auch in der griechischen Religionsgeschichte, eingegangen.⁷⁰ Insgesamt ist dieser dritte *articulus* der am kürzesten gehaltene, der in erster Linie aus einer Aufzählung von Parallelen zu diesem Gedanken eines nichtirdischen Bereichs, des von Anquetil-Duperron so genannten *imperium angelorum*, besteht.⁷¹

Hier dienen wiederum insbesondere Texte der christlichen Theologie als Belege.⁷² Dabei ist es besonders interessant, die Interpretation des Origenes näher zu betrachten. Denn in seinem Werk findet sich für Anquetil-Duperron viel genuin Indisches, so beispielsweise der Gedanke eines steten Kreislaufs von Welten oder des strafweisen Abstiegs der Seelen in die Körper:

[Denselben] Kreislauf der Welten nimmt er mit denselben (sc. Brahmanen) an. Diese behaupten nach dem (vollendeten) Leben des *Brahma* eine neue Hervorbringung der Welt und der Dinge, und dies bis in alle Ewigkeit fortgesetzt. Auch Origenes lehrt einen Abstieg der Seelen, die gefehlt haben, in die Körper, [die] wie Gefängnisse und Fesseln [empfunden werden], durch die sie gereinigt werden.⁷³

Der revolutionäre Status dieser Ideen des Origenes, die innerhalb der christlichen Tradition auf heftige Ablehnung stießen,⁷⁴ ist für Anquetil-Duperron zu erklären als direkter Reflex indischer Philosophie: "Diese (Lehren) sind unverfälschte Grundsätze der Brahmanen."⁷⁵

Auch andere christliche Autoren werden genannt: So finden sich Zitate aus Clemens von Alexandrien, Photios und insbesondere Basilios dem Großen. Bei letzteren und bei Origenes will Anquetil-Du-

⁶⁹ *Oupnek'hat* 1/LXVI. Als Beleg werden Verweise auf die Existenz von Engeln insbesondere aus den biblischen Prophezeiungen des Daniel zitiert.

⁷⁰ *Oupnek'hat* 1/LXVII.

⁷¹ *Oupnek'hat* 1/LXVI.

⁷² Vgl. besonders deutlich *Oupnek'hat* 1/LXVII: "... die Texte der (Kirchen-) Väter, die eine andere Welt, die der irdischen vorgeordnet ist, behaupten ..." (... *textus Patrum, qui alterum mundum terraneo anteriorem statuunt* ...).

⁷³ *Oupnek'hat* 1/LXX: ... *mundorum vero circulum cum iisdem admittit; qui quidem post vitam τοῦ Brahma novam perhibent mundi et entium productionem, et sic deinceps perpetuo futuram. Tradit etiam Origenes delinquentium animarum descensum in corpora, tanquam in carceres et repagula, quibus purgentur.*

⁷⁴ Vgl. *Oupnek'hat* 1/LXX, mit einem kritischen Zitat zu Origenes aus Hieronymus.

⁷⁵ *Oupnek'hat* 1/LXX: *illae* (sc. *doctrinae*) *sunt mera Brachmanum placita.*

perron insbesondere die Lehre von der Entstehung von immer neuen Welten erkannt haben, die auch von den indischen Philosophien geteilt wird.⁷⁶

3.5. Zum vierten Punkt der Urtheologie: Der Einfluß der Himmelskörper auf die Erde

In ähnlicher Weise wie bei der Darstellung des zweiten *articulus* begegnet auch beim vierten Punkt der Versuch, aktuelle wissenschaftlichen Diskussionen für die Interpretation der veranschlagten Urphilosophie geltend zu machen. Es geht hier um die Frage des "Einflusses" des "Himmels", näherhin der "Sterne", auf die Erde und die sich auf ihr befindlichen Körper, und insbesondere um das Problem, vermittels welcher Kraft dieser Einfluß zustande kommt. Ausgangspunkt ist dabei folgende Feststellung:

Die Dinge sind von Gott als so angelegt anzunehmen, daß die Himmelskörper nach einer festgelegten Ordnung, die freilich schwer (sinnlich) wahrnehmbar ist, über irgendein Geistprinzip oder etwas Leichtflüssiges⁷⁷ auf die irdischen (Körper) einwirken.⁷⁸

Anquetil-Duperron nimmt nun in seinen Ausführungen explizit die Theoriebildung des Magnetismus auf, den er in der indischen Philosophie bestätigt findet. So zitiert Anquetil-Duperron ausführlich aus dem 1609 erschienenen *Tractatus de magnetica curatione vulneris citra ullam et superstitionem et dolorem et remedii applicationem* des deutschen Gelehrten Rudolph Goclenius (1572-1621),⁷⁹ der auf der

⁷⁶ *Oupnek'hat* 1/LXX-LXXIV.

⁷⁷ Das Wort *fluidum* bezeichnet an sich "etwas Flüssiges", jedoch im Sinne von "(so) feinflüssig, daß es schon nicht mehr wahrgenommen werden kann". In der für die Verwendung bei Anquetil-Duperron zugrundezulegenden Bedeutung ist damit schon so etwas wie ein nicht mehr wahrnehmbarer Stoff, eine besondere Energieform gemeint.

⁷⁸ *Oupnek'hat* 1/LXXIII: *Res supponuntur a Deo ista dispositae, ut ordine fixo, licet minus sensibili, corpora coelestia, mediante aliquo spiritu vel fluido, in terrestria agant.*

⁷⁹ Es handelt sich dabei näherhin um Rudolph Goclenius den Jüngeren, Sohn des bedeutenden Logikers und Philosophen Rudolph Goclenius des Älteren (1547-1628). Er war Arzt und Physiker und mit seinem Werk wichtiger Vordenker des Magnetismus. Zur Bedeutung des Rudolph Goclenius vgl. die Angaben bei Mottelay 1922: 27, 245 und 552. Die Zitate aus dem Werk *De magnetica curatione* (aus p. 149-154) finden sich in *Oupnek'hat* 1/LXXXIII-XCII. Auf p. XCII f. finden sich auch Zitate aus dem 1617 erschienenen Werk *Synarthrosis magnetica*, eine Verteidigungsschrift der magnetischen Theorie.

Höhe der damaligen naturwissenschaftlichen Diskussion um Erkenntnisse diesbezüglich bemüht war. Tragend war dabei der Gedanke eines gleichsam "sympathetischen" Zusammenspiels zwischen den (irdischen) Körpern (und zwar der Menschen, Tiere, Pflanzen, einschließlich der unbelebten Gegenstände) und den Himmelskörpern, wie Goclenius feststellt:

Wer weiß nämlich nicht, daß viele Dinge, deren Oberflächen offensichtlich auf keine Weise verbunden werden können und nichtsdestoweniger gleichzeitig sind, aus einem (großen) Abstand heraus ihre Wirkung ausüben, wie beispielsweise die Sonne und der menschliche Körper, die (beide) zwar mit (ihren) Oberflächen nicht verbunden werden können, aber über die Strahlen dazwischen verbunden sind?⁸⁰

Dieses Zusammenwirken der verschiedenen Körper wird durch eine Kraft bewirkt, nach der im Rahmen dieser frühen naturwissenschaftlichen Forschung gesucht wurde. Goclenius spricht im von Anquetil-Duperron zitierten *Tractatus* von einem *medians Spiritus intercedens*, d.h. einem dazwischen wirkenden, vermittelnden Geist(prinzip).⁸¹

Eine nähere wissenschaftliche Untersuchung dieses Prinzips würde die Möglichkeit eröffnen, direkt in dieses Wechselspiel der Kräfte einzugreifen und damit Naturvorgänge zu beeinflussen. Im 17. und

⁸⁰ Goclenius 1609: 156: *Quis enim nescit multa ex intervallo exercere actionem suam, quorum scilicet superficies nullo modo conjungi possunt, & et nihilominus sunt simul, ut Sol & hominis corpus, quae superficiebus licet conjungi non possunt, radijs tamen indermedijs conjunguntur.*

⁸¹ Vgl. Goclenius 1609: 156f.: "So beeinflussen sich nämlich alle diese Körper, zwischen denen es Sympathie und Antipathie gibt, gegenseitig und üben (gegenseitige) Einwirkungen ohne jeglichen erkennbaren direkten Kontakt aus, das heißt, die Kraft des einen (Körpers) wird auf den anderen übertragen durch die Wirkung eines dazwischen wirkenden, vermittelnden Geistes/Geistprinzips (*mediante Spiritu intercedente*), und zwar so, daß dieser, wenn der Abstand (sc. zwischen den beiden Körpern) auch noch so groß ist, dennoch ohne jegliche Veränderung weder durch Winde zerstreut noch durch die unermeßliche feuchte oder kalte Luft gestört oder aufgehoben werden kann, sondern aufgrund der natürlichen Gemeinschaft, der Ähnlichkeit und der Verbindung (sc. zwischen den beiden Körpern) erhalten und beständig aufrecht bleibt" (*Sic enim omnia illa corpora, inter quae est sympathia et antipathia, mutuo se afficiunt, exercentque operationis suas citra ullum visibilem contactum, id est, unius virtus defertur ad alterum mediante Spiritu intercedente, ita, ut licet spatium sit maximum, citra tamen ullam alterationem, nec ventis dissipetur, nec etiam aere vasto, humido, frigidove rapiatur, atque discutiatur, nec propter naturalem communionem, similitudinem nexumque conservetur atque continetur*).

18. Jahrhundert wurde nun insbesondere das Phänomen des Magnetismus als eben dieses Prinzip erkannt. Bekanntester Vertreter und Begründer der daraus entstandenen praktischen Disziplin des "Magnetismus" war der Wiener Arzt Anton Mesmer (1734-1815), auf dessen Werk bei Anquetil-Duperron ebenfalls Bezug genommen wird.⁸² Der in der Theoriebildung enthaltene Gedanke eines allumfassenden Zusammenhangs zwischen den Teilen der belebten und unbelebten Welt und dem grundsätzlichen Zusammenhang zwischen den Ereignissen des Universums⁸³ wird nun von Anquetil-Duperron besonders hervorgehoben. Dieses Zusammenwirken ist letztendlich auf das Wirken einer Gottheit zurückzuführen, die in der Lenkung der Welt durch die Himmelskörper indirekt auf die Lebewesen wirkt:

Was auch immer ... der Gott im Himmel oder auf Erden hervorgebracht hat, er (sc. der Gott) übersieht und regiert alles allein, und zwar die himmlischen Körper direkt durch sich und in unmittelbarer Nähe, die Lebewesen aber, die (verschiedenen) Stämme und die übrigen Sterblichen durch Mit- und Einwirkung des Himmels, dem er die Naturgesetze als [Prinzipien,] die bald schaffen, bald bewahren, vorgegeben hat.⁸⁴

Besonders wichtig ist für Anquetil-Duperron dabei der Gedanke des Einflusses dieser göttlichen Kräfte der Himmelskörper auf die un-

⁸² So wird in *Oupnek'hat* I/C, das *Système raisonné du magnetisme universel, d'après les principes de M. Mesmer* (1786) zitiert, eine zusammenfassende Darstellung des Magnetismus mit Ausführungen auch über die wichtigsten Nachfolger und Epigonen Mesmers. Darin wird besonders auf die Behandlung des Phänomens des Somnambulismus (auf p. 64-72) hingewiesen. Selbstverständlich fehlt auch nicht ein Hinweis auf die grundlegende Schrift Mesmers, die *Mémoire de la découverte du magnétisme animal* (1779), wo die dort angeführten naturphilosophischen Prinzipien, die der Theoriebildung zugrunde liegen, herausgearbeitet werden. Wichtig ist es für diesen Punkt festzuhalten, daß Mesmer ebenfalls in erster Linie vom Gedanken eines alldurchdringenden Prinzips, einer Art Urkraft, ausging, das er in Form des magnetischen Phänomens erkannt zu haben glaubte. Vgl. dazu Forrest 2000: 1-69.

⁸³ Wie tief auch Anton Mesmer diesen Theoriebildungen verpflichtet ist, wird in Forrest 2000: 1-10 herausgearbeitet, wo sein intellektueller Werdegang beschrieben ist. So beschäftigte er sich in seiner medizinischen Dissertation beispielsweise mit dem Einfluß der Planeten auf die Erde. Vgl. dazu die ideengeschichtliche Untersuchung von Pattie (1956: 275-287).

⁸⁴ *Oupnek'hat* I/XCIII: *Quaecumque ... Deus tum in coelis tum in terris progeniit, omnia unus tuetur atque regit, coelestia quidem per se et proxime, animalia vero et stirpes aliaque mortalia coelorum ope et interventu, quibus naturae leges tum procreatrices tum conservantes indixit.*

mittelbare Welt oder den Menschen, die er in den Upaniṣaden-Texten belegt sieht:

Die verschiedenen Einflüsse der Gestirne auf die Elemente und die Körper, deren Abstufungen und (verschiedenen) Arten, kann man überall im *Oupnek'hat* erkennen.⁸⁵

Die dabei wirkenden Kräfte, die zwischen den verschiedenen Körpern vermittelnd wirken, lassen sich nach Anquetil-Duperron direkt in den von ihm übersetzten Texten nachweisen, und zwar konkret an einem Prinzip, das er – in Anschluß an Goclenius – als den *lucidus intercedens vector spiritus* bezeichnet:

Der deutlich erkennbare (zwischen den verschiedenen Körpern) wirkende Träger des Geistprinzips stellt den universalen *Atem*⁸⁶ der indischen Bücher dar, der in vielfache Formen des Atems⁸⁷ geteilt ist, die die Wesen jeder Art beleben.⁸⁸

Dieser zwischen den Körpern wirkende Kraftträger muß angesetzt werden als wichtiges Wirkprinzip in der Welt, wobei eine genaue Definition und eine Einsicht in seine Beschaffenheit aber ausbleiben müssen. Diese Kraft stellt eine Art Mittler zwischen Materie und Geist dar, der auch wesensmäßig dazwischen stehen muß:

Wenn [diese Kraft] rein materiell ist oder rein geistig, wird sie kein Verbindungsglied zwischen den beiden sich wesensmäßig unterscheidenden Substanzen (Seele und Körper) sein können.⁸⁹

Deshalb ist auch eine letztendliche Erklärung dieser Kraft nicht möglich.⁹⁰

⁸⁵ *Oupnek'hat* 1/XCII: *Diversos influxus astrorum in elementa et corpora gradus et species, passim in Oupnek'hat videre est.*

⁸⁶ Die Übersetzung des hier im Text vorzufindenden Ausdrucks *Pran* orientiert sich an der Definition in *Oupnek'hat* 1/9: *respiratio (halitus, anima, τὸ φρόν)*.

⁸⁷ Bei dem im Original entsprechenden *Pranha* handelt es sich um den neuersischen Plural des in n. 86 explizierten *Pran*. Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei ao. Univ.-Prof. Dr. Chlodwig H. Werba.

⁸⁸ *Oupnek'hat* 1/XCIV: *Lucidus intercedens vector spiritus, τὸν Pran universalem librorum Indicorum, in multiplices Pranha, entia cujusvis generis animantes, divisum, satis commode repraesentat.*

⁸⁹ *Oupnek'hat* 1/XCVIII: *Si pure materialis est, vel spiritualis, duarum substantiarum (animae et corporis) natura essentialiter differentium, vinculum esse non poterit.*

⁹⁰ Vgl. *Oupnek'hat* 1/XCVIII: "... der Grund und die Art der Tätigkeit (sc. zwischen den Körpern in Form dieser Kraft) bleiben im Dunklen" (... *causa et verus actionis modus tenebris involvuntur*).

Sehr zu Hilfe kommt Anquetil-Duperron in diesem Zusammenhang auch die frühneuzeitliche, stark von der hermetischen Tradition beeinflusste *Harmonia* des französischen Philosophen Antoine Mizauld.⁹¹ Es handelt sich bei dieser – in platonisierender Tradition in Dialogform gehaltenen – Schrift um ein frühes Beispiel des Versuchs, eine Art Synthese aus Astrologie, hermetischer Philosophie und moderner Naturwissenschaft durchzuführen. Dabei stehen Themen im Vordergrund wie die allumfassende Harmonie zwischen Mikro- und Makrokosmos und die Möglichkeiten, aus diesen Analogien Nutzen zu ziehen.⁹² Die von Anquetil-Duperron explizit zitierte Passage daraus verweist auf die Bezüglichkeit der Organe des menschlichen Körpers auf die naturdurchwirkenden Kräfte der Gestirne.⁹³ Die Theoriebildung an dieser Stelle wurde als “astrological physiology” charakterisiert, die die Basis einer “astrological medicine” abgibt.⁹⁴ Auch in diesem bei Mizauld beschriebenen wunderbaren *coeli, astrorum ordo* und seinem Zusammenspiel mit dem menschlichen Körper sieht Anquetil-Duperron eine bedeutende Parallele zur indischen Religion.⁹⁵

Es ist im übrigen bezeichnend für den universalistischen Ansatz Anquetil-Duperrons, daß er diese Theoriebildung auch im Schrifttum des jüdischen Philosophen Maimonides erkennen will. Auf einigen Seiten der *Dissertatio* bietet sich dann in diesem Punkt die beeindruckende Durchmischung von Zitaten aus der damals aktuellen naturwissenschaftlichen Diskussion, jüdischen Schriften und den vielen Parallelen aus den Texten der Upanišaden.⁹⁶ Dazu fügt sich auch noch der ausführliche Bezug auf das Werk des bekannten

⁹¹ Mizauld 1555.

⁹² Dem Werk des Antoine Mizauld (latinisiert: Antonius Mizaldus/Misaldus Monslucianus) ist keine übermäßige Wirkungsgeschichte beschieden. Vgl. Thorndike 1951: 299-301; zusammenfassend auch Mottelay 1922: 125f. Noch deutlicher als in dem von Anquetil-Duperron zitierten Werk hat Antoine Mizauld diese Theoriebildung in seinem bekannteren Werk *Planetologia* ausgeführt.

⁹³ Mizauld 1555: 16. Es ist dort explizit von einem mit dem Wirken der Sonne verbundenen *spiritus* die Rede, der das eigentliche Lebensprinzip darstellt, den *spiritus vitalis*, der in verschiedenen Regionen des Körpers jeweils unterschiedlich wirkt (und deshalb auch unterschiedlich bezeichnet wird).

⁹⁴ Thorndike 1951: 301.

⁹⁵ *Oupnek'hat* 1/C.

⁹⁶ *Oupnek'hat* 1/LXXXV-XCIV.

schwedischen Mystikers Immanuel Swedenborg: Dabei geht es um den Nachweis des unmittelbaren Einflusses der Himmelskörper auf das Leben auf der Erde und den Zusammenhang zwischen den Wirkkräften des Mikro- und des Makrokosmos.⁹⁷

3.6. Die zusammenfassenden Bemerkungen am Schluß der *Dissertatio*

Eine wichtige Quintessenz seiner Arbeit betont Anquetil-Duperron gegen Ende seiner umfangreichen *Dissertatio*. Seiner Meinung nach hat die von ihm in den vorhergehenden Kapiteln dargestellte Essenz der indischen Philosophie ihren Weg auch in den Westen gefunden. Hier postuliert er die Theorie einer *doctrina orientalis*, die von den Indern zu den Persern, von den Persern zu den Griechen und Römern übergegangen sei:

Die bislang aus verschiedenen Autoren herangetragenen Textstellen machen deutlich, daß sich die indischen Lehrinhalte unter der Bezeichnung *orientalische Lehre* von den Indern zu den Persern, von den Persern weiter zu den Griechen und Römern ausgebreitet haben.⁹⁸

Ihre Spuren tauchen in der Geistesgeschichte immer wieder auf und müssen oft mühevoll herausgearbeitet werden, weil diese Lehren immer wieder verfälscht wurden:

Der ursprüngliche Inhalt ist – von Hand zu Hand weitergereicht – durch Abnutzung verformt. Es bleibt (nur) eine Andeutung der ursprünglichen Gestalt (dieser Lehre) übrig, deren Spuren durch so viele verschiedene Erdteile, Völker und Meinungen zu folgen und deren verschwundene Ausprägungen zu präsentieren, wenn es (auch) der Wahrheit an sich meistens nicht direkt nützt, so (doch) wenigstens dem Staunen über das Schauspiel der Abschweifungen, Fehlleitungen und Erfindungen des menschlichen Geistes dienlich ist, wie man zugeben muß.⁹⁹

⁹⁷ Die von Anquetil-Duperron verwendeten Werke sind in erster Linie zusammenfassende Darstellungen der Lehren Emanuel Swedenborgs (so z.B. ein *Abrégé des ouvrages d'Emanuel Swedenborg*. Stockholm 1788). Lanjuinais (1823: 14) kritisiert hier eine unreflektierte Mischung von Swedenborgzitataten, die willkürlich vorgenommen wurde.

⁹⁸ *Oupnek'hat* 1/XVIII: *Quae huc usque e diversis auctoribus allata sunt loca, fidem faciunt dogmata Indica, sub nomine doctrinae orientalis, ex Indis ad Persas, e Persis ad Graecos et Romanos permeasse.*

⁹⁹ *Oupnek'hat* 1/CIX: *Genuina rerum facies, e manu ad manum deducta, atritu deformata est. Superest tamen primigeniae imaginis quasi adumbratio, cujus*

Denn die Belohnung erwartet den *sapiens* am Schluß: “Das höchste Licht selbst, das ewige Wort, das als Ursprung jeglichen Lichts den Weisen unterweist, das wollen wir sehen!”¹⁰⁰

4. ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE DER *DISSERTATIO*

Ich habe einleitend bereits einige Bemerkungen zur allgemeinen Wirkungsgeschichte des *Oupnek'hat* gegeben: Das Werk war von Anfang an heftiger Kritik ausgesetzt, die sich in erster Linie auf den sprachlichen Charakter der Übersetzung bezog und die durch die unübersichtliche Textgestaltung gegebene “Unverständlichkeit” hervorhob. Dadurch wird in den Augen der Kritiker das eigentliche Ziel des Übersetzungswerkes konterkariert, nämlich Zugang zu einer für die indische Kultur wesentlichen Schriftgruppe zu schaffen.

Von diesen Auseinandersetzungen mit dem *Oupnek'hat* als Übersetzungswerk möchte ich aber die Wirkungsgeschichte derjenigen Ideen unterscheiden, die uns in der *Dissertatio* entgegentreten. Frühe Wahrnehmungen dieser Ausführungen Anquetil-Duperrons bietet Jean-Denis Lanjuinais in *La Religion des Indoux* (1823). Er erfaßt den Kern des Vorhabens Anquetil-Duperrons:

La dissertation mise par Anquetil en tête de sa traduction, est proprement une comparaison raisonnée de la doctrine philosophique et théologique de l'*Oupnek'hat*, avec celle de plusieurs célèbres rabbins, de quelques anciens docteurs de l'église chrétienne, de plusieurs théologiens catholiques et non catholiques, et de quelques autres écrivains modernes.¹⁰¹

Für Lanjuinais stellen die Ausführungen Anquetil-Duperrons also in erster Linie einen Vergleich zwischen Philosophen und Theologen der verschiedensten Traditionen dar. Auch bei ihm wird der Gedanke einer einheitlichen Lehre der Inder herausgearbeitet, die ihren Kernpunkt im Gedanken eines geistigen Prinzips als Schöpfer aller Dinge hat. Diese Doktrin sei im übrigen ein *commune* der menschlichen Geistesgeschichte:

vestigia, inter tot varias orbis, populorum, opinionum vicissitudines, sequi, lineamenta deleta praesentire, si veritati in se sumptae plurimum non conducit, saltem semper mirando mentis humanae vagationum, errorum, figmentorum spectaculo deservire fatendum est.

¹⁰⁰ *Oupnek'hat* I/CIX: *supremum Lumen ipsum, Verbum aeternum, omnis luminis fontem, sapientem informans videamus.*

¹⁰¹ Lanjuinais 1823: 12.

Quant à la doctrine, elle a pour base l'existence de Dieu, d'un esprit créateur de toutes choses. Voilà ce qu'on trouve dans les anciens livres du monde, dans cet extrait des *Vedah*, comme dans les *kings* de la Chine, et dans le *zend-avesta* des Persans. C'est un or mêlé souvent avec des scories et de la boue; il faut l'en dégager.¹⁰²

Der Gedanke einer Urphilosophie als wesentliches Ergebnis der Ausführungen Anquetil-Duperrons steht auch im Zentrum der Bezugnahmen auf die *Dissertatio* in dem 1822-1823 veröffentlichten *Handbuch der Geschichte der Philosophie* des Thaddae Anselm Rixner.¹⁰³ Er sieht Indien überhaupt als den Ursprungsort der philosophischen Tradition. So formuliert er programmatisch am Beginn:

Da das Streben nach der Wissenschaft des Wissens, und das Forschen nach der Erkenntnis des Seyns aller Dinge nach der Wahrheit schon ursprünglich im Charakter des Menschen selbst gelegen ist, so konnte auch die Philosophie als Aeusserung des Vernunft-Instinkts keinem Volke ganz fremd bleiben, ... und wir werden daher ihren Ursprung dort finden, wo wir überhaupt die Wiege unseres Geschlechts zu suchen haben, nämlich in Indien.¹⁰⁴

Inbesondere seine Rekonstruktion der Urphilosophie speist sich sehr stark aus Gedankengängen, die wir auch bei Anquetil-Duperron finden.¹⁰⁵ Dabei kommt dem Übersetzungswerk deshalb eine überraschende Bedeutung zu, weil sich gerade in den Upaniṣaden diese indische Lehre zusammengefaßt findet.¹⁰⁶ Von dem Gedanken einer "in-

¹⁰² Lanjuinais 1823: 9 ; vgl. auch ebd., p. 10, wo die Trinität als Gut der indischen Überlieferung nachgewiesen wird: "On est étonné de trouver dans ce texte trois personnes divines, deux qui procèdent de la première, et toutes trois ayant concouru à la création ..."

¹⁰³ Vgl. auch dessen 1808 veröffentlichten *Versuch einer neuen Darstellung der wahren indischen All-Eins-Lehre*, worauf Halfbass in Halfbass 1981: 59 Bezug nimmt.

¹⁰⁴ Rixner 1882: 17. Vgl. auch Rixner 1882: 36-38 über den Ursprung der griechischen Philosophie ebenfalls in Indien. Dabei bedient sich Rixner eines historisch-mythologischen Konstruktes und vermeint in den Ureinwohnern Griechenlands, den Pelasgern, die möglichen Träger der indischen Urphilosophie erkennen zu können.

¹⁰⁵ Besonders deutlich in der zusammenfassenden Darstellung bei Rixner 1882: 17f.

¹⁰⁶ Zwar distanziert sich Rixner vom Gedanken der Einheitlichkeit der Lehren der Upaniṣaden, jedoch unterlegt er ihnen zumindest eine vereinheitlichende Tendenz, wie aus Rixner 1882: 21 hervorgeht: "... ist ... zu bemerken, daß die in den Oupnek'hat's befindlichen Aufsätze ganz offenbar weder alle demselben Verfasser oder auch nur demselben Zeitalter ursprünglich angehören

dischen Urweisheit“ war im übrigen auch Arthur Schopenhauer überzeugt.¹⁰⁷

Neben diesen Werken, die explizit auf die Ausführungen Anquetil-Duperrons verweisen, begegnen in vielen anderen Darstellungen und Bezugnahmen auf die indische Philosophie und Religion vergleichbare Motive. So war Anquetil-Duperrons Werk ein wichtiger Impulsgeber für viele nachfolgende Versuche, die Traditionen Indiens als wichtige Einflußfaktoren der westlichen philosophischen Tradition herauszuarbeiten. Der ausführliche Bezug Anquetil-Duperrons beispielsweise auf die platonisch-christliche Philosophie der Spätantike, die uns in der Autorenzusammenstellung in der *Dissertatio* immer wieder begegneten, findet eine Fortsetzung in der Philosophiegeschichte bis ins 20. Jahrhundert. Denn vom Gedanken der Parallelität zwischen indischer und spätantiker Philosophie ist es nicht mehr weit zum Postulat der historischen Abhängigkeit. Als Beispiel für die unmittelbare Anknüpfung an die Upanišaden kann hier auf die Plotininterpretation im 20. Jahrhundert eingegangen werden. Der bedeutende Exeget dieses spätantiken Philosophen, Emile Bréhier, versuchte beispielsweise, dessen Ideengänge direkt auf indischen Einfluß zurückzuführen.¹⁰⁸ In einer unter dem Titel *La Philosophie de Plotin* 1928 erschienenen summarischen Behandlung wichtiger Plotin-Themata findet sich ein sehr ausführliches Kapitel mit dem Titel “L’orientalisme chez Plotin”,¹⁰⁹ wo er auf eine – in seinen Augen – “question extrêmement délicate et peut-être impossible à résoudre complètement” eingeht.¹¹⁰ Darin spricht er die Problematik an, daß einer der Kerngedanken der plotinischen Philoso-

mögen: wiewohl sie alle im wesentlichen einen und denselben Geist athmen; eine und dieselbe Lehre, obschon auf verschiedene Weise aussprechen, und eine und dieselbe Ur-Ansicht des Seyns und Bestehens aller Dinge in Gott und Gottes in allen Dingen enthalten.”

¹⁰⁷ Da für diesen Bereich neuere Darstellungen vorliegen, möchte ich auf Schopenhauer im vorliegenden Beitrag aus Platzgründen nicht eingehen. Vgl. dazu ausführlich Meyer 1994: 124-128 und Kapani 2002.

¹⁰⁸ In dieser Fragestellung steht er bereits in einer längeren Tradition; vor ihm haben beispielsweise schon J.J. Boehinger oder Ch. Lassen auf die Analogien hingewiesen. Vgl. zusammenfassend zur älteren Forschungsgeschichte Lubac 1952: 23f. Vgl. auch Radhakrishnan 1993: 65f. Einen Überblick über die Forschungsgeschichte bietet insbesondere Wolters 1982, der in seinem Beitrag detailliert auf die Ansätze in Staal 1962 und Schlette 1970 eingeht.

¹⁰⁹ Bréhier 1928: 107-133.

¹¹⁰ Bréhier 1928: 107.

phie, nämlich der Gedanke der Identität des innersten Selbst mit dem Göttlichen, und vor allem der Gedanke des Aufgehens des eigenen Selbst in das Göttliche, vor Plotin dem griechischen Denken fremd war. Er streicht den Unterschied zwischen dieser Idee und den übrigen Lösungsversuchen der griechischen philosophischen Tradition heraus:

Tout autre est la conception plotinienne du rapport de l'individu avec l'être universel, ce n'est plus une unité rationnelle qu'il cherche; c'est une unification mystique, où la conscience individuelle doit disparaître.¹¹¹

Es geht also in erster Linie um eine "expérience", um eine "intuition immédiate de l'unité des êtres", und nicht um eine "explication rationnelle".¹¹² Genau dieser Gedanke sei aber – so Bréhier – im philosophischen Diskurs davor völlig unparallelisiert, weshalb sich die Frage nach der Herkunft dieser Denkfigur stellt,¹¹³ zumal die nach Plotin folgenden neuplatonischen Philosophen diesen zentralen Gedanken wieder zu verwerfen schienen.¹¹⁴ Seiner Meinung nach bietet sich nun der indische Raum als Impulsgeber dieser Vorstellung an:

Avec Plotin, nous saisissons donc le premier chaînon d'une tradition religieuse, qui n'est pas moins puissante au fond en Occident que la tradition chrétienne, bien qu'elle ne se manifeste pas de la même manière. C'est à l'Inde que j'ai supposé que remontait cette tradition.¹¹⁵

¹¹¹ Bréhier 1928: 111; vgl. ebd.: "... en prenant conscience de ce que nous sommes réellement, cette conscience individuelle disparaîtra, et nous nous trouverons identiques à l'être universel. Débarrassé de toute individualité"

¹¹² Bréhier 1928: 111f.

¹¹³ Bréhier 1928: 112f.: "... c'est la nature des problèmes qu'il se pose qui nous force à voir chez lui un plan de pensée tout autre que la plan hellénique ... Les quatrième et cinquième traités de la sixième *Ennéade*, par exemple, pourraient se lire, bien souvent, sans aucune référence à la philosophie grecque. La question de l'origine de ces idées s'impose donc." Vgl. auch p. 118: "... nous trouvons, au centre même de la pensée de Plotin, un élément étranger et rebelle au classement. La théorie de l'intelligence comme être universel ne tient ni du rationalisme grec, ni de la piété répandue dans les cercles religieux d'alors."

¹¹⁴ Bréhier 1928: 118: "Cela ce si vrai que le néoplatonisme postérieur à Plotin ne fut nullement, comme on le croit d'après des exposés insuffisants, un simple développement du système de Plotin, mais l'abandonna en bien des points, et, particulièrement, dans la doctrine qui nous occupe, celle des rapports de l'âme individuelle avec l'âme universelle."

¹¹⁵ Bréhier 1928: 120.

Insbesondere der Kerngedanke der (letztendlichen) Identität von *ātman* und *brahman* zeigt deutliche Affinitäten zur plotinischen Metaphysik.¹¹⁶ Diese Argumentationsfigur steht eindeutig im Gefolge der Versuche Anquetil-Duperrons, anhand der Upaniṣaden Parallelen zur abendländischen philosophischen Tradition herauszuarbeiten.¹¹⁷ Dazu kommt die Theorie einer "orientalischen Tradition", die als eine Art "Krypto"-Philosophie massiven Einfluß auf weite Strecken der abendländischen Philosophiegeschichte ausgeübt hätte.

5. ZUSAMMENFASSENDE BEMERKUNGEN

Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, die als *Dissertatio, in qua e Judaeorum, Ecclesiae Doctorum, et tam Catholicorum, quam A catholicorum Theologorum scriptis, summa Orientalis Systematis inquiritur* betitelte Einleitung Anquetil-Duperrons zum *Oupnek'hat* einer ideen- und religionsgeschichtlichen Analyse zu unterziehen. Das programmatische Vorwort dieser ersten europäischen Übersetzung von Upaniṣaden-Texten erwies sich dabei als eine Art Gesamtrekonstruktion der indischen Philosophie und Religion, die nicht nur Grundlage der Doktrin der Upaniṣaden ist. Vielmehr stellt sie nichts Geringeres als eine *summa orientalis systematis* dar,

¹¹⁶ Bréhier 1928: 127: "L'identité du moi avec l'être universel n'est pas une conclusion rationnelle obtenue par l'intelligence, mais une sorte d'intuition, due à la pratique de la méditation."

¹¹⁷ Die klassisch-philologische und philosophiehistorische Fachforschung hat sich diesen Theoriebildungen Bréhiers nie angeschlossen. Vielmehr steht in der modernen Interpretation die Einbettung Plotins in die Entwicklungsgeschichte der griechischen Philosophie im Vordergrund. Die meisten Plotin-Interpreten übergehen Bréhiers Hypothesen stillschweigend. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Sammlung von wichtigen Stimmen zur Thematik bei Wolters 1982: 297. In neuerer Zeit scheint sich nur Th. Sinnige um eine Neuaufgabe von Bréhiers Theoriebildungen zu bemühen, wobei er die Gestalt des Lehrers Plotins, Ammonios Sakkas, als weiteren Bezugspunkt ins Spiel bringt. Dieser wird nämlich (seit E. Seeberg und E. Benz) mit dem Buddhismus in Verbindung gebracht. Dies führt jedoch zu einem Widerspruch zur These, daß die plotinische Philosophie mit den Upaniṣaden zu verbinden sei. Besonders deutlich wird dies in der Zusammenstellung bei Sinnige 1999: 50-57, wo Gedanken wie die Identität zwischen innerem Selbst und der Allseele als typisch für den Buddhismus (sic!) ausgewiesen werden. Vgl. auch Sinnige 1999: 57: "There is, apart from the Enneads, only one system of philosophy where this doctrine is found and is fundamental, and that is Buddhism, and in Buddhism it is a mystical doctrine".

die die gemeinsame Quelle sämtlicher "orientalischer" Philosophien und Religionen, ja der allgemein gültigen "Urphilosophie" schlechthin ist.

In der ideen- und motivgeschichtlichen Einzelanalyse der Ausführungen zu den vier *articuli* dieses Systems konnte herausgearbeitet werden, wie sehr sich das Unterfangen Anquetil-Duperrons in die Entwicklungen der neuzeitlichen europäischen Religionsgeschichte einbettet. Er greift ständig aktuellste philosophische und religiöse Fragestellungen seiner Zeit auf und setzt damit die – für ihn einheitliche – Lehre der Upaniṣaden in Beziehung. Sie stellen geradezu die Antwort auf viele Probleme dar, weil in ihnen die definitive Lösung gegeben ist. Diese Antwort wiederum ist gemäß den Ausführungen Anquetil-Duperrons keine "neue", denn beständig kann er Traditionen der europäischen Geistesgeschichte zitieren, die *in nuce* die Essenzen dieser Lehren bereits enthalten. Die Liste der Referenzen, die er dabei zitiert, ist beeindruckend: Die Einheitstheologie des spätantiken christlichen Philosophen Synesios von Kyrene oder die Schriften der christlichen Theologen Dionysios Areopagita und Origenes sind ebenso Parallelen zur indischen Philosophie wie das Schrifttum der christlichen Kabbala (in ihrer frühneuzeitlichen europäischen Rezeption) oder Theoriebildungen über die zwischen irdischen Körpern und den Gestirnen wirkenden Kräfte, die für Anquetil-Duperron insbesondere in Form des sogenannten "Magnetismus" bedeutend sind.

Ideengeschichtlich reiht sich Anquetil-Duperron mit seinem Programm in die Rekonstruktionsversuche einer sogenannten *philosophia perennis*:¹¹⁸ Man geht dabei von der Grundüberlegung aus, daß es einen gemeinsamen Strom einer "Urphilosophie" gäbe, die sich aus den Weisheitsschriften der Völker isolieren ließe.¹¹⁹ Daß nun die Inder ebenfalls in diesen Rahmen einzupassen sind, war schon durch Stellungnahmen vor Anquetil-Duperron vorbereitet. So bezogen sich bereits die Renaissancephilosophen, wie etwa ein Giovanni Pico della Mirandola, auf die "Inder" als Träger einer bedeutenden religiös-

¹¹⁸ Für den größeren Rahmen vgl. die Ausführungen bei Schmidt-Biggemann 1998: 49-63; zur Bedeutung der Kabbala ebd., p. 148-204.

¹¹⁹ Der Begriff *philosophia perennis* wurde durch den vatikanischen Bibliothekar Agostino Steucho geprägt, der 1540 ein gleichnamiges Buch veröffentlichte. Vgl. Schmitt 1966: 505-532, Walker 1972 und Kristeller 1972; zusammenfassend auch Coudert 1999: 109, mit weiteren Literaturhinweisen.

philosophischen Tradition, die Teil des angesprochenen universalen Wissensstroms sei.¹²⁰ Dabei stehen diese Philosophen mit dieser Argumentationsfigur bereits selbst in einer antiken und frühchristlichen Tradition.¹²¹ Anquetil-Duperron füllt so gesehen durch seine Ausführungen eine bislang unbehandelt gebliebene Lücke: Die Entdeckung und Aufarbeitung der indischen religiösen und philosophischen Tradition setzt die Menschheit nun in die Lage, diese als Teil der *philosophia perennis* besser verstehen zu können. Was kann sich dafür besser eignen als deren Grundlagentexte, die Upaniṣaden? Mit diesen Texten ist eine Begegnung eröffnet, die mit einer zweiten Renaissance gleichzusetzen ist:¹²² Nach der Entdeckung der griechisch-römischen Antike eröffnet sich mit dem Schrifttum des indischen Raums eine neue Perspektive, die für Anquetil-Duperron zu tiefst eingebettet ist in eine universale Kulturgeschichte der Menschheit.

Verwendete Literatur

- Anquetil-Duperron 1786 Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde*. [Description historique et géographique de l'Inde 2]. Berlin: C.S. Spener, 1786.
- Anquetil-Duperron 1997 Id., *Voyage en Inde 1754-1762*. Relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta. Présentation, notes et bibliographie par Jean Deloche, Manonmani Filliozat, Pierre-Sylvain Filliozat. Paris: École Française d'Extrême-Orient – Maisonneuve et Larose, 1997.
- Baier 1998 Karl Baier, *Yoga auf dem Weg nach Westen*. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.

¹²⁰ Für Pico della Mirandola vgl. beispielsweise dessen Vorwort zum Genesiskommentar *Heptaplus. De septiformi sex dierum Geneseos enarratione ad Laurentium Medicem*, wo eine Liste der "Vorphilosophien" gegeben wird, zu denen u.a. auch die indische gehört (Pico della Mirandola 1942: 168-184).

¹²¹ Die Renaissancephilosophen wiederum gründen sich in erster Linie auf Bemerkungen beim frühchristlichen Autor Klemens von Alexandrien, der Argumentationsfiguren der antiken sogenannten βάσβαρος-φιλοσοφία-Argumentation übernahm und weiter ausbaute. Vgl. zusammenfassend Dörrie 1973.

¹²² Vgl. dazu Kippenberg 1997: 44f., wo Kippenberg Bemerkungen in der Lebensbeschreibung Anquetil-Duperrons bei Schwab 1934: 10 aufnimmt.

- Bréhier 1928 Émile Bréhier, *La Philosophie de Plotin*. [Bibliothèque de la Revue des cours et conférences 6]. Paris: Boivin, 1928.
- Brunnhofer 1883 Hermann Brunnhofer, *Der Indienfahrer Anquetil Duperron*. Vortrag gehalten in Aarau dem 7. Februar 1883. [Oeffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz 7/10]. Basel 1884.
- Coudert 1994 Allison Coudert, The Kabbala Denudata: Converting Jews or Seducing Christians. In: *Jewish Christians and Christian Jews*, ed. R.H. Popkin – G. Weiner. Dordrecht: Kluwer, 1994, p. 73-96.
- Coudert 1999 Allison Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698). [Brill's Series in Jewish Studies IX]. Leiden u.a.: Brill, 1999.
- Deussen 1906 Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Bd. 1,2: *Die Philosophie der Upanishad's*. Leipzig: Brockhaus, 1906.
- Dörrie 1973 Heinrich Dörrie, Platons Reisen zu fernen Völkern. In: *Romanitas et Christianitas*. Studia Iano Henrico Waszink A.D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII XIII Iustra complenti oblata, ed. Willem den Boer. Amsterdam: North-Holland Publishers, 1973, p. 99-118.
- Forrest 2000 Derek Forrest, *Hypnotism*. A History. London u.a.: Penguin, 2000.
- Göbel-Groß 1962 Erhard Göbel-Groß, *Sirr-i-akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Moḡulprinzen Dārā Šukoh*. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch. Diss. Marburg 1962.
- Goelenius 1609 Rudolph Goelenius, *Tractatus de magnetica curatione vulneris citra ullam et superstitionem et dolorem et remedii applicationem*. Marburg: Rudolphus Hutwelekerus, 1609.
- Halbfass 1981 Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa*. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co, 1981.
- Hottinger 1998 Arnold Hottinger, *Akbar der Große (1542-1605)*. Herrscher über Indien durch Versöhnung der Religionen. München: Fink, 1998.
- Kapani 2002 Lakshmi Kapani, Schopenhauer et l'Inde. *JA* 290 (2002) 163-292.

- Khan 1997 Iqtidar Alam Khan, Akbar's Personality Traits and World Outlook – A Critical Reappraisal. In: *Akbar and his India*, ed. Irfan Habib. Oxford u.a.: Oxford University Press, 1997, p. 79-96.
- Kippenberg 1997 Hans J. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. Religionswissenschaft und Moderne. München: C.H. Beck, 1997.
- Kristeller 1972 Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972.
- Lanjuinais 1823 Jean-Denis Lanjuinais, *La Religion des Indoux, selon les Vedah ou Analyse de l'Oupnek'hat*. Paris: Dondey-Dupre, 1823.
- Lévi 1990 Eliphas Lévi, *Geschichte der Magie*. Basel: Sphinx, 1990.
- Lubac 1952 Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*. [Théologie 24]. Paris: Aubier, 1952.
- Mahfuz-ul-Haq 1929 M. Mahfuz-ul-Haq, *Majma'ul Bahrain or The Mingling of the Two Oceans*, by Prince Dārā Shikūh, ed. in the original Persian with English translation. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1929.
- Meyer 1994 Urs Walter Meyer, *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion, dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*. Bern u.a.: Lang, 1994.
- Mizauld 1555 Antoine Mizauld, *Harmonia coelestium corporum et humanorum dialogis undecim astronomice et medice per Antonium Mizaldum Monlucianum elaborata et demonstrata*. Paris: Kerner, 1555.
- Mottelay 1922 Paul F. Mottelay, *Bibliographical History of Electricity and Magnetism, Chronologically Arranged*. London: Griffin, 1922.
- Müller 1879 Max Müller, *The Upanishads*. Part 1. [SBE 1]. Oxford: Clarendon Press, 1879 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993).
- Oupnek'hat* *Oupnek'hat (id est, Secretum tegendum)*. Opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu Theologicam et Philosophicam, doctrinam, è quattuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam; Ad verbum, è Persico idioma, Samskreticis Vocabulis intermixto, in Latium conversum; Dissertationibus et Annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opere Anquetil Duperron, Indicopleustae. Bd. 1-2. Strassburg: Fratres Levrault, 1801-1802.
- Pattie 1956 Frank A. Pattie, Mesmer's medical dissertation and its

- debt to Mead's *De Imperio Solis ac Lunae*. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 9 (1956) 275-287.
- Pico della Mirandola 1942 Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, a cura di Eugenio Garin. Florenz: Vallecchi, 1942.
- Radhakrishnan 1993 Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, ed. with Introduction, Text, Translation and Notes. New York: Humanities Press, 1993 (Nachdr. der Ausgabe 1978).
- Rixner 1822 Thaddae Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, zum Gebrauche seiner Vorlesungen*. Bd. 1. Sulzbach: Seidel, 1822.
- Said 1978 Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Saint-Barthélemy 1793 Paulinus a S. Bartholomaeo (= Paulin de Saint-Barthélemy), *Musei Borgiani Velitris Codices Manuscripti Avennes, Peguani, Siamici, Malabarici, Indostani, animadversionibus historico-criticis castigati et illustrati*. Accedunt Monumenta inedita et Cosmogonia Indico-Tibetana. Romae: Fulgonius, 1793.
- Schlette 1970 Heinz R. Schlette, Indisches bei Plotin. In: Id., *Aporie und Glaube*. München: Kösel, 1970, p. 125-151 (erstmalig erschienen in: *Einsicht und Glaube*. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962, ed. Joseph Ratzinger. Freiburg: Herder, 1962, p. 171-192).
- Schmidt-Biggemann 1998 Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Schmitt 1966 Charles B. Schmitt, Perennial Philosophy: From Agostino Steucho to Leibniz. *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 505-532.
- Schwab 1934 Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des usages civils et religieux des Parses par Anquetil-Duperron*, avec une préface de Sylvain Lévi et deux essais du Jivanji Jamshedi Modi. Paris: Leroux, 1934.
- Schwab 1950 Raymond Schwab, *La renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950.
- Sinnige 1999 Theo G. Sinnige, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht: Kluwer, 1999.
- Staal 1962 Frits Staal, *Advaita and Neoplatonism*. A Critical Study in Comparative Philosophy. Madras: University of Madras, 1962.

- Stausberg 1998 Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Bd. 2. [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42/2]. Berlin: de Gruyter, 1998.
- Thorndike 1951 Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 5: *The Sixteenth Century*. [History of Science Society Publications, New Series IV]. New York: Columbia University Press, 1951.
- Walker 1972 Daniel P. Walker, *The Ancient Theology*. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century. London: Duckworth, 1972.
- Wolters 1982 Albert M. Wolters, A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought. In: *Neoplatonism and Indian Thought*, ed. Ransom B. Harris. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982, p. 293-308.

