

Die Upaniṣaden, ein Überblick

Die klassischen Texte und Schulen der indischen Philosophie können in drei Epochen eingeteilt werden: Die vedische, die epische und die scholastische. Aus der vedischen Epoche, die uns an dieser Stelle genauer beschäftigen soll, stammen die Quellentexte des philosophischen Denkens aus Indien – ungefährer Zeitraum zwischen 1500-600 v. Chr. Es handelt sich dabei um die Veden, die Einsichten von *rishis*, von Sehern und die Upaniṣaden, philosophische Weiterführungen der Veden. Die Veden stellen zum ersten Mal die Frage nach dem Ursprung, nach der Verfasstheit Gottes. Die Frage: *ekam sad?*

Es steht zur Diskussion, ob die unterschiedlichen Namen der Gött*innen auf nur eine Gött*in, auf nur einen Ursprung verweisen. Die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts, der *creatio ex nihilo*, wie sie dem Christentum beispielsweise bekannt ist, wird bezweifelt. Die Upaniṣaden beschäftigt die Einheit von *brahman* und *ātman*, dem Quell aller Dinge und dem Selbst des Individuums. Die Befreiung *moksha* bleibt immerwährendes Ziel dieses Denkens, das aber niemals seine Analytik und Reflexivität zum Nutzen einer Erlösungslehre aufgibt. Die erste kosmologische Spekulation kann im R̥g Veda gefunden werden. Dieses Lied formuliert die Sehnsucht nach dem Urgrund, sowie gleichzeitig der Zweifel aufgeworfen wird, ob das Gewusste auch das Gesuchte ist. Die Veden wurden nicht von genannten Autor*innen verfasst, sondern sind immer schon neu für die Menschen aufbereitet, mündlich überliefert, ihr Ursprung bleibt der Spekulation überlassen.

Die Upaniṣaden sind die philosophische Hinwendung zu den Veden, beschäftigen sich mit dem in den Veden gebildeten Begriff der universellen Realität. Sie unterscheiden sich durch die Verabschiedung des Opferrituals im Tatsächlichen, um sprechend nach den gleichen Zielen zu streben. Das konkrete Opfer wird durch Klang ersetzt, der in magischer Verbindung zum Ding vermutet wird.

Wo das Wort mit der Sache übereinstimmt, hat es magische Bedeutung.

Oder anders formuliert, vermag man eine Sache richtig anzusprechen, ihr den richtigen Namen zu geben, so wird man ihrer mächtig, kann die Umstände beeinflussen. Der die Sache benennen kann, vermag auch jenes zu beeinflussen, das fern von seinem aktuellen Ort des Lebens liegt - das Metaphysische.

Die Upaniṣaden sprechen von Unzweiheit, der Einheit von Brahman und Atman, dem Umfassenden und dem einzelnen Selbst. Bekannt ist die Art des verneinenden Sprechens in den Upaniṣaden – *neti-neti* – *es ist nicht jenes und auch nicht dieses*. Die große Einheit wird in ihrer Nichtbeschreibbarkeit definiert.

Der Ausdruck *Upaniṣad* bedeutet sich setzen, zu einer Lehrer*in, einfach zusammen, in weitem Sinn kann auch von einer Bedeutung gesprochen werden, die *In-Beziehung-Setzen* als Interpretation erlaubt.

Die Situation der Upaniṣaden kann als die eines kleinen Dorfes beschrieben werden, das in Gemeinschaft mit anderen Dörfern von einem Häuptling regiert wird, die Entstehungszeit der älteren Upaniṣaden, ist noch nicht von Urbanisierung gezeichnet.

Die Rezeption der Upaniṣaden im deutschsprachigen Raum geht auf die Übersetzung von Paul Deussen zurück, der 1897 einen Text mit dem Namen „Sechzig Upaniṣad's des Veda“ veröffentlichte, in dem er unterschiedliche Texte zusammenfügt, um sie im Geiste des Philosophen Śhankara zu übersetzen.

1. Was sind die Upaniṣaden I?

„Das vedische Opfer war nicht nur eine Zeremonie, die eine Reihe kanonischer Handlungen verlangte, sondern ein spekulativer Wettstreit, bei dem man sein Leben riskierte. (...) Und zwar aus zwei Gründen: entweder weil der Disputant auf eine Frage nicht hatte antworten können oder weil er eine Frage zu viel gestellt hatte.“¹

Die Upaniṣaden werden als orthodoxe² Philosophie bezeichnet, sie sind brahmanisch³, sie nehmen ihren Ausgang in den Veden, die eine Sammlung von Unterweisungen sind, wie das Opfer richtig auszuführen ist. Sie helfen die Gött*innen günstig zu stimmen, die Hoffnung ist das Geschenk eines friedvollen und glücklichen Lebens.

Alles Sichtbare, die sich verändernden Wolken, der Wald, Gewässer, die Früchte der Natur sowie das Unbekannte, sind göttlich inspiriert. Gött*innen sind die Träger*innen kosmischer Kräfte, Mensch bittet sie im Ritual um Güte.

Die vedische Tradition ist in Konflikt mit anderer Kosmologie. Sie behauptet die radikale Einheit des Existierenden. Individuum und Kosmos sind eine einzige Kraft, die nur als phänomenale Welt unterschiedlich erscheint.

„Nach dieser brahmanischen Formel manifestiert sich in der Dialektik des Universums ein transzendentes, nichtdualistisches, transdualistisches, aber immanentes Prinzip, das die Welt der Namen und Formen (nāmarūpa) hervorbringt und zugleich als belebendes Prinzip beseelt.“

Wir haben es folglich mit einer Einheit zu tun, die beides ist, Material oder Substanz und gleichzeitig Wirkkraft.

„Der Dualismus einer natura naturans (prakriti) und einer transzendenten unstofflichen Monade (purusha) ist damit selbst transzendiert.“⁴

Vor diesem Hintergrund ist unmittelbar einleuchtend, dass das brahmanische Denken nicht einfach, nicht klar oder eindeutig ist. Lassen wir uns auf diese Suche ein, nehmen wir es mit

¹ (Calasso, 2015, S. 59-60)

² Orthodoxe Philosophie in Indien akzeptiert die Veden als gültige Grundlage. Der Veden gibt es vier und sie gelten als göttliche Offenbarung. Ṛg Veda (Loblieder), Atharva Veda (Wissen von den Zaubersprüchen), Sama Veda (Wissen von Melodien und Gesängen), Yajur Veda (Wissen von den Opfersprüchen)

³ Der Brahmane ist der Leiter des Opfers, er muss die vier Veden kennen, ist ein Priester. Dieser Name geht auf *brahman* in der philosophischen Bedeutung zurück. Brahman ist die Essenz der Welt – etwas verkürzt ausgedrückt.

⁴ (Zimmer, 2016, S. 304)

dem Unverständlichen, mit dem Paradoxen und dem permanenten Zweifel auf. Womit zum ersten Mal sichtbar wird worin sich die Upaniṣaden von den Veden unterscheiden werden. Es ist der Zweifel an den Gött*innen, es ist der Wunsch nach Forschung, nach dem permanenten Widerlegen und Überarbeiten des Bekannten, was die erste Philosophie Indiens und eine der ersten Philosophien der Welt ausmacht.

Was ist Philosophie?

Philosophie, so wird in diesem Kontext behauptet, ist das nicht Hinnehmen des Überlieferten, Philosophie ist ausgezeichnet durch den Respekt, den man einer Tradition erst dann erweist, wenn man den Mut hat, sie in Frage zu stellen.

„Von Anbeginn an kreiste das brahmanische Denken um das Paradoxon, daß die Kräfte und Formen der Erscheinungswelt sich gleichzeitig in Antagonismus wie auch in Identität befinden; und das Ziel war, die geheime Macht hinter, in und vor allen Dingen als deren verborgene Quelle zu erkennen und wirksam zu lenken.“⁵

Die bloße Erkenntnis ist nicht genug, wie im Ritual der Veden bleibt es der Wunsch der upaniṣadischen Reflexionen positiven Einfluss auf das alltägliche Leben zu nehmen. Auch wenn uns zeitgemäß die Vorstellung merkwürdig erscheint, können die Upaniṣaden als Naturphilosophie oder sogar Wissenschaft bezeichnet werden, die uns ermöglichen möchte, die Welt, den Kosmos, das Drama der Existenz zu verstehen, um den eigenen Standort, die eigene Rolle in diesem Ganzen kennen zu lernen.

Eine alte Form von Naturforschung!

In diesem Kontext entstehen zwei Wege des sich-Annäherns, einer, der sich mit den äußeren Phänomenen beschäftigt, um Erkenntnis zu erlangen und ein anderer der das Selbststudium in Angriff nimmt.

„[Es gibt zwei Hauptrichtungen der Forschung.]⁶ Die erste suchte die Antwort auf die Frage: «Welches ist die eine und einzige Substanz, die sich vermannigfaltigt hat?», sie sucht die höchste Macht hinter den Gestaltungen der äußeren Welt. Die andere dagegen richtete den Blick nach innen und fragte: «Was ist die Quelle, aus der die Kräfte und Organe meines eigenen Daseins hervorgegangen sind?»⁷

Diese alte Form der Naturforschung machte sich daran unterschiedliche Erscheinungen der Welt zu vergleichen, ihre Entstehungsgeschichten zu verfolgen, um immer wieder zu erkennen, dass die vermeintlichen Ursprünge so unterschiedlich nicht sind. Die Spekulationen über die Dinge der Welt enden immer wieder am Orte einer gemeinsamen Kraft, am Ort einer

⁵ (Zimmer, 2016, S. 304)

⁶ Zusatz, Hausknotz

⁷ (Zimmer, 2016, S. 304)

Kraft die es auszeichnet eine solche der Selbstverwandlung zu sein. Die Gött*innen, so lautet die Annahme, treten unterschiedlich maskiert auf, um sie ansprechen zu können, muss man um ihre Wandlungsmöglichkeit wissen, sie mit ihren tatsächlichen Namen benennen können. Diese Kraft des Sich-Verwandeln-Könnens wird als *māyā* bezeichnet, die Sprachwurzel *mā* bedeutet soviel wie bereiten, bilden oder bauen. Die Gött*innen können damit als Kräfte verstanden werden, die sich in unterschiedlicher Architektur zeigen, sie sind nicht Gestalt, sondern besitzen die Gabe sichtbar werden zu lassen.

Womit noch einmal zurückgekommen sei zum vedischen Opferritual, das den philosophischen Überlegungen der Upaniṣaden vorausgeht. Eine Hauptrolle in dieser Welt spielt Agni, das Feuer.

Die Glut

Agni steht im Zentrum des vedischen Rituals. Dem Feuer wirft man die Gaben in seinen Schlund, Agni kann sie verdauen. Das Feuer trägt die Geschenke der Menschen, gebettet in Flammen und Rauch, in Richtung Gött*innenhimmel. Agni tritt in unterschiedlicher Form auf, er ist die Feuerstelle im Haus, die leuchtende Sonne und dazwischen der Blitz.

Wer ist Agnis Familie? Zur Zeit der Veden wird Feuer durch das Reiben zweier Hölzer produziert, das Holz wird vom Wasser genährt. Agni ist Kind des Holzes und Enkel des Wassers? Nicht nur! Die Wolke bringt Agni als Blitz hervor, er ist Kind des Wassers. Agni steckt unter der menschlichen Haut, er ist die Körpertemperatur und das Verdauungsfeuer. Die Speisen, so die Vorstellung, werden in den Eingeweiden gekocht und in diesem Sinne wird die Galle, die die Verdauung fördert, als die wichtigste Manifestation des kosmischen Phänomens *Feuer* im Einzelnen beschrieben.

Es war die Aufgabe der Priester um diese Zusammenhänge zu wissen, ihre magischen Handlungen dementsprechend zu organisieren. Diesen konkreten Verbindungslinien folgend kommt die Forschung der vedischen Zeit zu allgemeinen Identifikationen. Der Makrokosmos ist Äquivalent des menschlichen Organismus, beide entsprechen in ihren Elementen den Aspekten des Opferrituals. Womit einsichtig ist: Das Opferritual hat die Macht sowohl Einfluss auf die Welt als auch auf den Körper zu nehmen.

Die Upaniṣaden reagieren mit der Abschaffung des Rituals und damit der inhaltlichen und praktischen Dimension, dieses speziellen Gottesdienstes, auf die überlieferte Situation. Was übrig bleibt sind die Äquivalenzen.

„Damit wurde das Problem der Äquivalenz oder parallelen Struktur des Universums (A) und der menschlichen Natur (B) der einzig anwendbare Schlüssel zum Verständnis, und das Problem der Einzelheiten beim Opfer (C) wurde unwichtig. So hob eine Periode hervorragender spekulativer Forschung an, in der die geheime Übereinstimmung von Fähigkeiten und Kräften des menschlichen Körpers mit entsprechenden Mächten der Außenwelt eingehend und von allen möglichen Seiten her studiert wurde, um auf dieser Grundlage die Natur des Menschen erschöpfend auszudeuten,

seine Stellung im Universum zu verstehen und damit hinter das Rätsel des allgemein-menschlichen Schicksals zu kommen.“⁸

Eine der schillernden Gestalten dieses Übergangs ist Yājñavalkya. Das Wort Yājña, der erste Teil seines Namens, bedeutet Opfer, -valkya bleibt in seiner Herkunft unklar. Sein Wissen hat Yājñavalkya von der Sonne – Āditya – empfangen, er weiß, Wissen ist Glut. Sonne und Erkenntnis fallen in eins, ihre treibende Kraft ist das Feuer, die Glut – Tapas – das sich ohne Ruhepause erhitzen. Erkenntnis erhält seine Wirksamkeit nur, wenn es zum Glühen bringt. Die Wissenden suchen ihr Äquivalent in der Sonne.

Yājñavalkya

Yājñavalkya ist kein farbloser Gelehrter, sowie er nicht als weltabgewandter Mönch beschrieben wird. Vielmehr liebt er das Risiko, zeigt sich als Krieger der Wissenschaften. Er steht im Mittelpunkt von gefährlichen Situationen und ist ein Provokateur.

Eine bekannte Geschichte lässt ihn an einem Wettstreit im Wissen um die letzten Dinge auftreten. König Janaka lädt ein. Anlässlich dieser Veranstaltung erklärt Yājñavalkya die Möglichkeit das Opferritual zu verlassen und dennoch in Verbindung mit dem Kosmos zu treten.

Der König beginnt seinen Gast zu testen. Seine erste Frage lautet, wie er wohl opfern möchte, wenn keine Milch zum Opfern vorhanden wäre. Janaka spricht ein Ritual mit dem Namen *agnihotra* an, es ist Milch, die im Zuge dessen geopfert wird. Yājñavalkya antwortet: Ich würde mit Reis und Gerste opfern. Der König gibt nicht auf, er fordert Yājñavalkya immer wieder heraus, egal welche Frucht der Natur dieser als Opfergabe nennt. Was wird geopfert, wenn genau dieses nicht da ist?

Schlussendlich soll Wasser geopfert werden, aber was opfern, wenn es kein Wasser mehr gibt?

„Dann gäbe es hier überhaupt nichts mehr, und dennoch würde geopfert: die Wahrheit (satya) im Vertrauen (śraddhā).“⁹

„Śraddhā ist das vedische Axiom: die Überzeugung – nicht beweisbar, aber in jeder Tat stillschweigend vorausgesetzt –, dass das Sichtbare auf das Unsichtbare einwirkt und vor allem das Unsichtbare auf das Sichtbare.“¹⁰

Yājñavalkya kommt zu dem Schluss, dass am Ende die Wahrheit als Äquivalent aller Opfergaben eintreten kann, *Śraddhā* – das Vertrauen, die glühende nach der Wahrheit suchende Liebe – ist Feuer. Die Wahrheit brennt im Feuer des Vertrauens, anstelle Milch über der Flamme. Wir haben den Schritt vom Opfer hin zur Spekulation getan!

⁸ (Zimmer, 2016, S. 307)

⁹ (Calasso, 2015, S. 44)

¹⁰ (Calasso, 2015, S. 45)

„Yājñavalkya stellt sofort die beiden wesentlichen Punkte einer jeden Opferhandlung heraus: die Substitution und die Transposition aus dem Sichtbaren in die Ordnung des Geistes.“¹¹

Die Überlegungen der Upaniṣaden gehen im Folgenden oft schematisch, vor. Beispielsweise wurde eine Zeit lang die Auffassung vertreten, dass Erde, Feuer und Wasser ihre Entsprechungen finden im Atem, der Sehkraft und der Haut des Menschen. Pflanzen und Bäume fanden ihre Entsprechungen in Muskeln, Mark und Knochen. Die Aufgliederungen waren nie von Dauer und wurden von den nachfolgenden Denker*innen aufgelöst, gemeinsam bleibt das Suchen nach Äquivalenzen, nach Verbindungen oder Kommunikationsmöglichkeiten. Die einzelnen, vielleicht absurd anmutenden, Auflistungen brachten jedoch eine wichtige Sache mit sich, sie despersonalisierten das Universum, die Autorität der alten Gött*innen konnte zugunsten einer speziellen Form von Naturwissenschaftlichkeit untergraben werden. Wissenschaftlichkeit? Dieser Begriff will hier genau auf diese Leistung der ersten indischen Philosoph*innen verweisen: Sich die Freiheit zu erlauben, neue Beschreibungen der Welt auszuprobieren, um diese dann wieder zu verwerfen. Die Upaniṣaden sind undogmatisch, sie sind Schriften über Suche und das Ausprobieren, sie wollen nicht belehren, sondern zum genauen Beobachten motivieren.

Glaube nicht immer gleich das Erste, das du für richtig hältst, sondern beginne dort erst deine Suche nach der Wahrheit. – So könnte ein Lehrsatz dieser alten Weisen lauten.

„Alles was in einer göttlichen persona – oder einer sonst greifbaren, sichtbaren oder vorstellbaren Form – ausgedrückt wird, darf nur als ein Zeichen, ein Hinweis aufgefasst werden, der den Sinn auf ein Verborgenes aufmerksam macht, das mächtiger, umfassender und weniger vergänglich ist als alles, was sonst menschlichen Augen und Gefühlen vertraut ist. (...)“

Denn das Reich der Formen (rūpa) sowohl wie das der Namen (nāman), die Sphäre des Greifbaren wie die des Denkbaren, beide sind bloße Spiegelungen. Man kann sie nur verstehen, wenn man sie als die Manifestation von etwas Höherem, etwas Unbegrenztem erkennt, das sich jeder Definition versagt, mag diese nun in den Formeln einer frühen wundergläubigen Theologie oder in den Hypothesen einer späten realistisch eingestellten Wissenschaft bestehen. (...)“

Diese letztwirkliche Kraft im Universum und im Menschen transzendiert die Welt der sinnlichen wie auch der begrifflichen Wahrnehmung; sie ist daher neti neti, «weder das (neti) noch das (neti).» Es ist das, «vor dem Worte und Gedanken umkehren, denn sie erreichen es nicht».¹²

Die Suche der ersten indischen Philosophie gilt demnach dem nicht-Sprechbaren. Die Philosophie definiert sich somit in diesem Zusammenhang erneut, sie definiert sich als die

¹¹ (Calasso, 2015, S. 44)

¹² (Zimmer, 2016, S. 308-309)

zum Scheitern verurteilte Disziplin, sie wird die Wahrheit nicht sagen können. Die Philosophie zeigt sich folglich auch als Anti-Wissenschaft, denn selbst wenn sie versuchen möchte eine Methode anzuwenden, so wird diese Methode nie die der Wahrheit sein. Denn es bleibt der größte Zweifel dieser alten Denker*innen, ob das nach dem man strebt, das was als Verborgenes gewusst ist, auch das Gesuchte ist. Als komplizierte Form der Sprachphilosophie machen die Denker*innen der Upaniṣaden zum ersten Mal darauf aufmerksam, dass Begriffe Denkkonzepte und Vorannahmen sind, dass sobald wir etwas benennen, wir nicht mehr völlig frei sind das Benannte anders zu leben oder wahrzunehmen.

Sprachphilosophie als die Suche nach dem Nicht-Sprechbaren

Die zeitgenössische Philosophie liefert uns mit Judith Butlers Sprachphilosophie im Kontext der Queer Studies eine Theorie zu diesem Thema. Vereinfacht kann ihre prägende Aussage so zusammengefasst werden: Als Mädchen werden wir nicht geboren, wir kommen zur Welt und werden vom ersten Moment an als solche benannt, die Sorge der Eltern gilt dem Mädchen, es wird ein Name für ein Mädchen gefunden ... am Ende meinen wir *Mädchen* zu sein. Doch was ist das, ein Mädchen und warum meinen wir uns in diesem Begriff zu finden?

Die Upaniṣaden stellen sich erstens gegen jede Form von Dogmatismus, den die Veden in Form einer strengen Ritualtheorie vertreten, sowie sie beginnen an der Sprache zu zweifeln. Sie können als eine Form von Differenzphilosophie bezeichnet werden, die es sich zum Ziel macht die produktiven Zwischenräume zu erforschen, sich gleichzeitig von einer fixierten Verbindung zwischen Worten und Dingen verabschiedet.

„Wenn man den »Geist«, manas, nennt, steigt man immer eine Stufe hinauf (oder hinab – es macht keinen Unterschied). Der Geist ist nie auf derselben Ebene wie das Übrige. Er kann allgegenwärtig sein oder abwesend. In keinem Fall ändert sich etwas bei der Beschreibung und dem Ablauf der Geschehnisse. Die Annahme, das Ganze sei undenkbar, wenn der Geist fehlt, ist ebenso wenig überzeugend wie die Annahme, es sei denkbar nur ohne den Geist. Das erste Kennzeichen des Geistes besteht darin, dass er es nicht erlaubt, Gewissheiten zu formulieren, weder über seine Anwesenheit noch über seine Abwesenheit.“¹³

10 Sutren

1. Die Upaniṣaden entstehen aus den Veden, sie sind philosophische Reflexionen geboren aus dem Zweifel am Opfer-Ritual.
2. Die Upaniṣaden vertreten einen Nicht-Dualismus. Kosmos und Einzelnes sind verschiedene Gesichter des Verborgenen, des letzten Grundes ...
3. Die Upaniṣaden grenzen sich von den Veden ab, indem sie das Universum depersonalisieren. Es bedarf nicht mehr der Güte der Gött*innen um glücklich zu

¹³ (Calasso, 2015, S. 59)

leben, es bedarf des Wissens um die Erscheinungen, um die Benennung des Sichtbaren.

4. Die Erkenntnis passiert nicht zum Selbstzweck. Ziel der Upaniṣaden ist umfassendes Verständnis, das es erlaubt die eigene Existenz zu verstehen und zu meistern.
5. Die Upaniṣaden beschäftigen sich mit dem Suchen von Äquivalenzen, das Kleinste steht mit dem Größten in Verbindung, die sich stellende Frage lautet: Wie?
6. Gött*innen werden in diesem Kontext zuerst als Wesen verstanden, die sich wandeln, die Upaniṣaden gehen weiter und beschreiben eine Kraft, die mächtig ist sichtbar werden zu lassen, aber jedoch selbst keinerlei Gestalt hat.
7. Das Feueropfer braucht Agni (das Feuer oder den Gott des Feuers) und eine Opfergabe. Das Feuer trägt in seinem Rauch die Gabe zu den Gött*innen.
8. Als das materielle Opfer durch Spekulation ersetzt ist, beginnen *Śraddhā* – das Vertrauen, dass das Unsichtbare auf das Sichtbare wirkt und umgekehrt – und *Satya* – Wahrheit – für Feuer und Opfergabe einzustehen.
9. Der Wunsch dieser alten Philosoph*innen ist es das Nicht-Sprechbare durch Sprache zu erreichen.
10. Wir lernen eine negative Form der Erkenntnis kennen: «weder das (neti) noch das (neti).» Es ist das, «vor dem Worte und Gedanken umkehren, denn sie erreichen es nicht»

2. Was sind die Upaniṣaden II?

„Their ideas do not only enlighten our minds but stretch our souls.“¹⁴

	Saṃhita	Brāhmaṇam			Sutren
		theologische Grundlagen			
		Vidhi	Arthavada	Vedānta	
Die vier Veden sind ihrerseits in drei Teile unterteilt: Saṃhita, Brahmanam, Sutras. Die Brahmanam selbst sind eingeteilt in Vidhi, Arthavada, Vedānta.	Saṃhita bedeutet soviel wie Sammlung. Diese Texte enthalten die zu verwendenden Sprüche, Hymnen und Gebete.	Vorschriften und Gebote	Erklärende Aussagen	Die Upaniṣaden fallen in die Kategorie Vedānta. Ihre Aufgabe ist es die philosophischen Grundlagen, die dem Ritual erst Sinn und Richtigkeit geben, auszuformulieren. Ihre Fragestellung ist die nach dem WARUM. Warum Milch im Feuer opfern, was ist zu tun, wenn die Opferzeremonie nicht möglich ist? Was ist das Wesen des Opfers? Was ist das Wesen?!	Sutren sind kurze Sätze, Zusammenfassungen. Ihrem Stil nach sind sie den Yogasutren verwandt. Sutra bedeutet Faden oder Kette, Leitfaden der voll von wertvollen Perlen ist.
R̥g Veda					
Das sind Opferhymnen an die Götter.					
Sama Veda					
Das ist das Wissen um die Gesänge (Saman). Er ist die musikalische Ergänzung zum R̥g-Veda mit seinen Lobliedern.					
Yajur Veda					
Das sind die Opfersprüche.					
Atharva Veda					
Der Priester ist der Atharva, nach ihm ist dieser Veda benannt. Er ist derjenige, der die heiligen Handlungen ausführt und die Sprüche rezitiert.					

Die Upaniṣaden sind die philosophischen Reflexionen zu den Veden, sie fragen nach dem Sinn des Opfers. Allen vier Veden kommen demnach zugehörige Upaniṣaden zu.

Eine andere Einteilung spricht abseits von den Brāhmaṇas ...

¹⁴ (Radhakrishnan, 2008, S. 18)

„Many of the Brāhmaṇa texts are devoted to the exposition of the mystic significance of the various elements of the ritual. (...)

The Brāhmaṇas are convinced that life on earth is, on the whole, a good thing. The ideal for man is to live the full term of his life on earth. As he must die, the sacrifice helps him to get to the world of heaven.

According to the Śatapatha Brāhmaṇa, a man has three births, the first which he gets from his parents, the second through sacrificial ceremonies and the third which he obtains after death and cremation.”¹⁵

... die die Frage nach dem Leben und Sterben ins Zentrum rücken, ebenso von der Schriftengruppe der Āraṇyakas im Vorfeld der Upaniṣaden ...

„The Āraṇyakas do not give us rules for the performance of the sacrifices and explanations of ceremonies, but provide us with the mystic teaching of the sacrificial religion. As a matter of fact, some of the oldest Upaniṣads are included in the Āraṇyaka texts, which are meant for the study of those who are engaged in the vow of forest life (...)”¹⁶

Dieses Wissen wurde im Wald studiert, Lehrer*innen und Schüler*innen meditierten dort über den Sinn der Riten und es ist nicht auszuschließen, dass gemeinsam in der Einsamkeit des Waldes spezielle spirituelle Praktiken geübt wurden.

Wir können uns demnach an die oben erstellte Tabelle halten, oder der anderen Einteilung, die die Waldtexte als eigene Kategorie betrachten möchte, folgen. Was bleibt sind die Upaniṣaden als Vollendung, man möchte sagen als Metaphysik und Erklärung zu allem Vorangegangenen. Wobei nicht auszuschließen ist, dass nicht alle Upaniṣaden zeitlich als Letzte entstanden sind. Sowie nicht zu oft darauf hingewiesen werden kann, dass die Datierung von Texten aus der fernen Vergangenheit vage bleibt und vielleicht in der Sache auch wenig von Interesse zu sein braucht.

Brahman

„To the pioneers of the Upaniṣads, the problem to be solved presented itself in the form, what is the world rooted in?”¹⁷

Zwei Namen, Begriffe, Worte, Umstände oder eigentlich nicht Sprechbares stehen im Mittelpunkt der Upaniṣaden, Brahman und Ātman. Ohne an dieser Stelle eine schnelle Definition vorzuführen, sei begonnen mit Brahman, Ultimate Reality, der Wirklichkeit, dem Realen, dem Ganzen, dem Umfassenden ...

„The Upaniṣads raise the question; what is that reality which remains identical and persists through change?”¹⁸

¹⁵ (Radhakrishnan, 2008, S. 46-47)

¹⁶ (S. 47)

¹⁷ (S. 52)

¹⁸ (S. 52)

Brahman nimmt seinen Ausgang als Wort von der Silbe *brh*, die *wachsen* bedeutet, ihr wird die Bedeutung des unendlichen Wachstums zugeschrieben. Auch wird Brahman von der Wurzel *brhati*, die *überschreiten* bedeutet, hergeleitet. Brahman wird als Fülle verstanden. Im R̥g Veda wird Brahman als das heilige Wissen von der Zirkularität des Lebens und Sterbens bezeichnet.

„The real is not a pale abstraction, but is quickeningly alive, of powerful vitality.“¹⁹

Brahman ist ein Mantra, weiß man um das Brahman, liegt die Macht das Universum zu verstehen und zu lenken in Händen. Wissen um Brahman bedeutet damit die Unabhängigkeit vom Ritual, von der Bitte, die an die Gött*innen gerichtet ist.

S. Radhakrishnan richtet die Aufmerksamkeit auf eine Spezialität des Wissens um Brahman, die die enge Verbindung zwischen dem Einzelnen und dem Umfassenden einsichtig werden lässt. Kommt es uns in den Sinn nach Brahman zu fragen, so muss uns sein Zustand in einem bestimmten Ausmaß bereits bekannt sein, anders käme die Frage nicht in die Köpfe! Wie wissen wir um Brahman? Wir versuchen die Frage umzudrehen, nicht wir wissen um Brahman, es gehört zur individuellen Konstitution des Ganzen, dass Brahman im Einzelnen um sich selbst weiß. Wie haben wir eine Vorstellung von Brahman? Wir sind Teil des Ganzen, von um sich selbst wissender Materie, so ist es bindend, dass Brahman auch als seine zufällige Erscheinungsform, nicht vergisst.

„If we know the Real, it is because the Real knows itself in us.“²⁰

Brahman muss unverstellt bekannt sein. Es bedarf keiner Methode der Erkenntnis.

„The Upaniṣads suggests that he leaves behind the discursive reason and contemplates the One and is lost in ecstasy. It concludes with the affirmation that absolute Reality is satyam, truth, jñānam, consciousness, anantam, infinity.“²¹

Es wird an dieser Stelle eine Definition des Brahman entlang von drei Eigenschaften vorgeschlagen, die uns selbst wohl eine Zeit lang zu denken geben können. Diese Definition sei für den Moment angenommen: Brahman, die absolute Realität zeichnet sich durch Wahrheit, Bewusstsein und Unendlichkeit aus. Es sei eine andere Formulierung ausprobiert; Brahman ist, es weiß um sich, es ist grenzenlos. In dieser Wendung tritt die Widersprüchlichkeit der Upaniṣaden ein weiteres Mal wunderbar hervor. Brahman weiß um sich selbst, es weiß damit, dass es wirklich existiert und keine Gestalt hat, beziehungsweise grenzenlos ist. Im Denken nach Begriffen bleibt uns die Möglichkeit verschlossen, dieses zu verstehen. Es gibt keine Begriffe ohne mehr oder weniger fixierte Ränder. Der Begriff zwingt uns eine umgrenzte Gestalt wahrzunehmen. Das um-sich-selbst-Wissen des Brahman muss demnach ein anderes sein. Möchten man vom Selbstbewusstsein des Brahman lesen oder schreiben, so müssen wir lernen in Metaphern zu lesen und zu denken. Sowie Brahman das Versteckte ist, so zeigt sich seine Beschreibung auch nicht direkt, wörtlich als Text. Es gilt im

¹⁹ (Radhakrishnan, 2008, S. 52)

²⁰ (S. 53)

²¹ (S. 75)

Lesen der Upaniṣaden damit die Fähigkeit zu entwickeln, unter, hinter und zwischen den Formulierungen zu verstehen, sowie dem Drang zu widerstehen, sich deutlich auszudrücken.

„(...) Brahman which is sufficient to itself, aspiring to no other, without any need, is the source of all other beings, the intellectual principle, the perceiving mind, life and body. It is the principle which unifies the world of the physicist, the biologist, the psychologist, the logician, the moralist and the artist.“²²

Brahman kann damit verstanden werden als das, welches die Möglichkeit hat Gegensätzliches zu halten. Brahman ist universell, es trägt das Widersprüchliche in sich, es trägt die Verantwortung für das Widersprüchliche? Brahman als das, das kein Außen kennt, ist der Grund der Welt so wie sie ist? Ist die Welt Zufall?

„This word ‘accident’ implies two different considerations, (1) that Divine Creativity is not bound up with this world in such a way that the changes which occur in the world affect the integrity of the Divine, and (2) that the world is an accidental expression of the Divine principle. Creativity is not bound to express itself in this particular form. If the choice were necessary it would not be free. Creation is the free expression of the Divine mind, icchā-mātram.“²³

Wir beantworten die Fragen mit JA, Brahman ist verantwortlich für seine Kreation, sowie Brahman diese Kreation ist. Die Freiheit dieses Ungreifbaren ist allerdings die Macht zur Verweigerung und zur Veränderung. Weil Brahman die Welt ist, hat das weltliche Treiben Einfluss aufs Ganze, weil Brahman nicht gebunden ist also frei, eine kreative Supermacht, entwirft es das Gegebene zufällig, die Welt muss nicht sein und nicht so sein. In diesem Sinne ist der Kosmos zufällig, ein Kunstwerk, das immer wieder neu seine Verwirklichung findet. Brahman ist damit eins und doch viele, es wird in vier Teile und ihre Funktionen aufgespalten und bleibt doch eins. Obwohl wir wissen, dass eins nicht vier ist, wollen wir diesen Gedankengang kurz gewähren lassen.

Eins ist nicht vier, aber was wäre, wenn *Nicht-Eins = Nicht-Vier* ist?

(Wir dürfen dann auch nicht der Verlockung verfallen und Nicht-Eins als zwei oder B oder ... benennen. Die Betonung in diesem Wortspiel liegt auf dem NICHT – Brahman ist NICHT, aber nicht nichts, es ist Rest und Substanz ... es ist mehr NICHT als Verneinung, denn als das Nichts, es ist mehr Vollzug als Zustand)

Wir kehren zum roten Faden zurück:

„We thus get the four poises or statuses of reality, the Absolute, Brahman, (2) the Creative Spirit, Īśvara, (3) the World-Spirit, Hiraṇya-garbha, and (4) the World“²⁴

Die vorgenommene Einteilung unterscheidet in vier Funktionen, die Brahman ausmachen. Zuerst ist Brahman das Absolute, als solches trägt es alle möglichen Welten in sich. Zweitens

²² (Radhakrishnan, 2008, S. 59)

²³ (S. 63)

²⁴ (S. 65)

ist Brahman das kreative Prinzip, wählt als Künstler*in Welten aus und drittens / viertens ist Brahman auch der Welt immanent, ihr Grund, ist sein eigenes Werk. Als Īśvara oder Kreativität kümmert Brahman sich um das Entstehen, das Zerstören und das Erhalten der Welten. Diese drei Funktionen werden in der Gedankenwelt der Upaniṣaden weiter auf drei bekannte Persönlichkeiten oder Kräfte aufgeteilt: Brahmā – den Vater der Welt, Viṣṇu – den Erhalter und Śiva – den Zerstörer. Welt oder Kosmos sind aber nicht die Summe dieser Teil, sondern umgekehrt, es gibt die Einheit, in die Unterteilungen eingeführt werden, um das konzeptuelle Denken zufrieden zu stellen.

Die Welt ist damit nicht Welt, nicht Werden und nicht Vergehen, sie ist nicht Gott, sie ist nicht Nicht-Gott ... Die Upaniṣaden beginnen mit verwirrenden Einteilungen, um immer wieder zu diesem Punkt zurückzukehren: Das worüber wir sprechen, ist nicht jenes, das wir suchen. Die Upaniṣaden sind negative Theologie. Sie erklären uns nicht was dieses ist, das wir suchen, sondern finden ihren Sinn in der Verunsicherung des Bekannten, sie sprechen unermüdlich aus, was das Verborgene, das Allgemeine nicht ist.

Dennoch, die Upaniṣaden zwingen nicht das logische Denken aufzugeben, sondern verlangen, dass die unhinterfragten Einheiten des Satzes $A=A$ ebenfalls einer Prüfung unterzogen werden. Die Upaniṣaden beginnen mit $A=A$, doch was ist A? je länger die Dialoge der Philosoph*innen dieser alten Texte sich fortsetzen, desto ungewisser wird die Einheit A, zurück bleibt lediglich eine Einsicht: Wann immer wir nachdenken, halten wir bereits Nicht-A in Gedanken, wir wissen einiges darüber was A nicht ist. Die Upaniṣaden zwingen uns die Ausgangssituation neu zu überdenken, die Gleichung lautet: Unbekanntes=Unbekanntes. Diese Unsicherheit wird verständlicher, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass wir auf der Suche nach etwas sind, das nicht begrifflich zu fassen ist, nicht nur der unbestimmte Rest ist, der Begriffen anhängt, sondern etwas anderes. Die Upaniṣaden fordern auf diese Suche zu beginnen, Erkenntnis versprechen sie wohl, immer wieder in der konkreten Auseinandersetzung. Der Weg zur Erkenntnis wird als einer gezeichnet, der sich bemüht das Gewusste zu verneinen, um zu sehen wie lange dieses Spiel getrieben werden kann.

„The Absolute is described as full both of light and not-light, of desire and not-desire, of anger and not-anger, of law and not-law having verily filled all, both the near and the far off, the this and the that.”²⁵

²⁵ (Radhakrishnan, 2008, S. 69)

Ātman

„Vom Ṛg-Veda bis zur Bhagavad Gītā formt sich ein Denken, das nie ein einzelnes Subjekt anerkennt, sondern ein duales Subjekt geradezu voraussetzt. Und zwar deshalb, weil die Verfassung des Geistes dual ist: Sie besteht aus einem Blick, der die Welt wahrnimmt (isst), und aus einem Blick, der den der Welt zugewandten Blick betrachtet.“²⁶

Das *Ich* und das *Selbst*, verschiedene Geschwister, werden in diesem kurzen Textstück einander gegenübergestellt. Das *Ich* ist der Einzelnen Leben in der Welt, alles was wir tun, die Meinungen, die wir von uns haben und die Geschichten, die wir brauchen, um an eine kohärente Entwicklung dieser Figur glauben zu können. Das *Ich* ist jedoch niemals eine bloß minderwertige Form vom *Selbst*, von *Ātman*, sondern einer seiner Aspekte. Wenn es auch der Versuch der Veda-Schüler*innen war, nach dem Studium der alten Weisheiten sich aufzumachen, um *Ātman* zu suchen, so ist dieses Wissen bloß deswegen speziell, weil es ein Verborgenes ist. Das weltliche Sein ist in keiner Weise abgewertet, es ist Teil des Ganzen und spielt in dieser Fülle seine bedeutende Rolle. Beginnt man mit der Suche nach dem Vorborgenen, so ist es dieses Individuum von dem ausgegangen wird, so ist es dieses weltliche Leben, wohin Mönche, Einsiedler und Lebemenschen immer wieder zurückkehren. Was den Zurückgezogenen die Hütte im Wald ist, kann den Stadtnomad*innen die Bar sein. Solange die Suchenden in menschlicher Gestalt auf Erden leben, kehren sie abends zu ihrem Schlafplatz zurück, lassen ihr weltliches Selbst ruhen, um am nächsten Tag erneut auf die Jagd, wonach auch immer, zu gehen.

Die Upaniṣaden sind Reiseberichte von der Jagd nach dem Vorborgenen, nach Brahman und *Ātman* – des Brahmans individueller Erscheinung.

Diese Suche ist nicht asketisch, sie passiert in Freude, sie ist der Weg in die Fülle.

Dementsprechend gilt es nichts zu überwinden, sondern immer MEHR zu werden.

„»die Freude ist Fülle. Im Beschränkten ist keine Freude.« Aber wo ist diese Fülle?, will der Schüler wissen. »Sie ist unten, sie ist oben, sie ist im Westen, sie ist im Osten, sie ist im Süden, sie ist im Norden, sie ist dies alles.«“²⁷

Ātman leitet sich von der Silbe *an* – atmen – ab. *Ātman* ist der Atem des Lebens, findet seine Wurzel aber ebenso in Worten wie *essen* oder *genießen*. Der Atem des Lebens ist das Lebensprinzip des lebendigen Individuums, es durchdringt alle Eigenschaften und Seinszustände. *Ātman* ist was bleibt, wenn der Körper stirbt. *Ātman* ist was bleibt, wenn man den Versuch startet eine Person ohne ihre Besonderheiten und Eigenschaften, ohne ihr weltliches Sein wahrzunehmen. Und – nach unserem zurückgelegten Weg, kaum mehr verwunderlich – *Ātman ist Brahman*.

Macht man sich auf die Suche nach *Ātman*, so schlagen die Upaniṣaden vor zuerst das Bild seiner selbst im Auge, der Pupille eines anderen zu betrachten, im Wasser oder ganz zeitgemäß, in einem Spiegel. Nach der ersten Erfahrung soll man die besten Kleider anlegen,

²⁶ (Calasso, 2015, S. 181)

²⁷ (S. 191)

um eine zweite Wiederholung zu wagen. Eins und Zwei sind grundlegend verschieden, wir haben gelernt, dass die äußere Erscheinung nicht unser Wesen ist. Solche Beispiele mögen seicht anmuten und mancher lacht sich vielleicht ins Fäustchen, findet sich ganz geheim bereits als beinahe erleuchtet wieder. Fraglich bleibt, dehnen wir dieses Beispiel auf unsere Leben aus, wie wenig wissen wir wirklich, dass dieser Körper uns verlassen wird?

„In the early prose Upaniṣads, ātman is the principle of the individual consciousness and Brahman the superpersonal ground of the cosmos. Soon the distinction diminishes and the two are identified. (...) Nārāyaṇa is the God in man who lives in constant association with nara, the human being. He is the immortal dwelling in the mortals. The human individual is more than the universe. He lives independently in his own inexpressible infinity as well as in the cosmic harmonies. (...) Answering to the four grades of consciousness, waking, dream, deep sleep, spiritual consciousness, we have the four states of the individual, sthūla (gross), sūkṣma (subtle), kāraṇa (causal) and the pure self.“²⁸

Schlussendlich, Brahman und Ātman fallen zusammen. Ātman ist das Lebensprinzip des Einzelnen und Brahman jenes des Kosmos. Das Einzelne ist der Kosmos, der Kosmos ist das Einzelne. Der Mensch wird jedoch nicht nur von den Mächten des Universums kontrolliert, in seiner Endlichkeit vermag er in Freiheit zu leben, darüber hinaus ist er als Ātman Teil der kosmischen Harmonien. Als Einzelne leben wir vier Arten von Bewusstsein, den Wachzustand, das Träumen, den tiefen Schlaf, Spiritualität. Diesen Zuständen entsprechend finden wir uns als Individuum in vier Seinszuständen wieder: grob – wir sind fleischlicher Körper, fein – wir sind psychischer Körper, ursächlich und verursachend – wir sind Produkt von Handlungsketten, sowie wir Handlungsketten starten, wir sind SELBST (wonach wir suchen).

1 Sutra – Brahman ist Ātman

Mit diesem gepackten Rucksack steigen wir ein in die Upaniṣaden. Wir wollen Nachdenken!

Die Upaniṣaden des Ṛg Veda

*„Von einer theologischen Perspektive aus könnten wir die upanishadische Weisheit in zwei Sätze (Sūtras) konzentrieren:
a) Der Sinn des Lebens ist die Erlangung von mokṣa: Die Befreiung des Ātman ist das Ziel jeder Tätigkeit. Alles wird um des Ātman willen getan, aber der Ātman bedeutet grenzenlose Freiheit. (...) Der Weg zur Freiheit ist selbst frei. Sich an die eigene Freiheit zu klammern ist eine andere Art der Bindung, die wir zerbrechen müssen.
b) Mokṣa ist ānanda: Erlösung bedeutet Freude (...)“²⁹*

²⁸ (Radhakrishnan, 2008, S. 77-78)

²⁹ (Bäumer, 1994, S. 17)

Raimundo Panikkar

Die Aitareya Upaniṣad

Der Name dieser Upaniṣad – so die Erzählung – geht auf den Sohn der Itarā (Mahidāsa Aitareya) zurück. Sie war eine von vielen Gattinnen eines berühmten Rīṣis oder Sehers. Der mochte eben diesen Sohn nicht so sehr und zog die anderen Kinder vor. Beim Anblick des traurigen Gesichts ihres Sohnes ruft Itarā ihrer Familie Gottheit an, die Erde. Die Erde erscheint vor der Opferversammlung des Sehers, setzt den Burschen auf einen Thron und offenbart ihm die Upaniṣad, beschenkt ihn damit durch Überlegenheit an Wissen.

„Zu Anfang war diese Welt allein Ātman; es war nichts anderes da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: »Ich will Welten schaffen!«“³⁰

Ātman – Hauch, Seele, Selbst, das eigentliche Wesen des Menschen.

Drei Themen können vorab zusammengefasst werden.

Die Aitareya Upaniṣad ist eine Art Schöpfungsbericht. Es beginnt, anwesend ist nur Ātman, sie/er beginnt sich Welten zu schaffen. Der Urmensch wird von Ātman aus dem ursprünglichen Gewässer gefischt. Der Mensch wird damit von Ātman abhängig und ausgebrütet. Ātman wird zum Lebensprinzip.

Die Geburt jedes Ātman wird dreierlei beschrieben als erstes zur Weltkommen eines Kindes, die Zeugung, die Zeit der Pflege, die es fähig – den Sohn fähig macht – die Veda-Pflichten – des Vaters – zu vertreten und drittens wird die Neugeburt des Vaters nach dem Tode als Geburt des Ātman beschrieben. Es wird vermischt von Vater und Sohn gesprochen, weswegen angenommen wird, dass diese ein Ātman teilen.

Das Wesen des Ātman umfasst alle Organe, Energien und Kräfte, es ist vom Bewusstsein geleitet und in diesem gegründet, das genannte Bewusstsein ist Brahman.

Brahman – Andacht, Priester, Brahmane, Schöpfer der Welt, Schöpfer-Gott des indischen Pantheons, das eine immanente transzendente wahre Sein.

Brahman hat in den Upaniṣaden keine personelle Bedeutung und ist die alles durchdringende Essenz, das eigentliche Wesen der Welt und jedes Individuellen. Seine Form ist den Upaniṣaden zufolge saccidānanda: sat (seiend, existierend, vorhanden, stattfindend – kann aber auch gut oder echt bedeuten) – cit (wahrnehmen, beachten, erscheinen, sich zeigen, verstehen, aber auch beispielsweise begehren) – ānanda (Wonne).

Die Vorgehensweise des Texts ist aufzählend. Wird von der Entstehung der Elemente berichtet, so ist man bemüht möglichst alle Formen aufzuzählen, wie sie aus anderem folgen. Ich habe die Aufzählung abgekürzt und mich bemüht, scheinbar zentrale Stellen auszuwählen.

Die Elemente

„Er [Ātman] erwog: »Da sind nun die Welten: ich will jetzt Weltenhüter schaffen!« Da holte er aus den Wassern einen Puruṣa (Mann) hervor und formte ihn.

Puruṣa – Mensch, Mann, Diener oder Geist, Seele, Lebenskraft

Den bebrütete er; da er ihn bebrütete, spaltete sich sein Mund wie ein Ei, aus dem Munde entsprang die Rede, aus der Rede Agni.

³⁰ (Michel, 2007, S. 50)

Agni – Feuer, Name des Feuergottes, Verdauung, Feueraltar

(...)

das Herz spaltete sich, aus dem Herzen entsprang das Manas, aus dem Manas der Mond;

Manas – Geist, Seele, Verstand, Gedanke, Vorstellung, Absicht oder auch Wunsch

der Nabel spaltete sich, aus dem Nabel entsprang der Apāna (Aushauch), aus dem Apāna Mṛityu (der Tod)

*das Zeugungsglied spaltete sich, aus dem Zeugungsglied entsprang der Same, aus dem Samen die Wasser.*³¹

Der Elemente Wohnung

„Diese Gottheiten, nachdem sie geschaffen, stürzten in diesen großen Ozean herab; den gab er dem Hunger und dem Durst preis. Da sprachen jene zu ihm: »Ersieh uns einen Standort, in dem wir feststehen und Speiße essen mögen!«

[die Kuh und das Pferd mag den Göttern nicht passen, so ...]

Da führte er ihnen einen Menschen vor. Da sprachen sie: »Ei, das ist wohl gelungen!« Denn der Mensch ist wohl gelungen. Er sprach zu ihnen: »So fahrt in ihn je nach eurem Standort hinein!«³²

So waren die Sinnesorgane entstanden.

*„Da geschah es, daß
Agni als Rede in seinen Mund einging,
Vāyu als Prāṇa in seine Nase einging,
Āditya als Gesicht in seine Augen einging,
die Dī's` als Gehör in seine Ohren eingingen.
Kräuter und Bäume als Haare in seine Haut eingingen,
Der Mond als Manas in sein Herz einging,
Mṛityu als Apāna in seinen Nabel einging,
Die Wasser als Samen in sein Zeugungsglied eingingen.*

Vāyu – Wind, Luft, Hauch, Gott des Windes

Prāṇa – Atem, Lebensodem, Hauch, (Körper-) Wind, Lebensprinzip, *Organe der Seele*
Āditya – Ādi ist der Anfang, Āditya Ritus der Somaschöpfung, die Entstehung der Welt...

Dī's` - Enden, das Vergehen

³¹ (Michel, 2007, S. 51)

³² (S. 51)

Da sprachen Hunger und Durst zu ihm: »Ersieh auch für uns einen Standort!« Und er sprach: »In diesen Gottheiten mache ich euch mitgenießend, in diesen Gottheiten mache ich euch zu Teilnehmern« - Daher kommt es, daß, für welche Gottheit immer die Opferspeise beschafft wird, in der sind der Hunger und Durst Teilnehmer daran.³³

Was essen?

„Diese [die Nahrung], da sie geschaffen war (abhiṣiṣṭam sat), suchte ihm wegzulaufen; da suchte er sie zu greifen; hätte er sie mit der Rede gegriffen, so würde man durch bloßes Aussprechen der Nahrung satt werden; (...)“³⁴

[da suchte er sie zu greifen mit – Einhauch / Auge / Ohr / Haut / Manas / Zeugungsglied ...]

„(...) da suchte er sie zu greifen mit dem Aushauch (Apāna, hier wohl Prinzip der Verdauung); da verschlang er sie.“³⁵

Was bin ich?

(...)

Er [Ātman] erwog: »Wie könnte dieses [Menschengefüge] ohne mich bestehen? Und er erwog: »Auf welchem Weg soll ich in dasselbe eingehen?« Und er erwog: »Wenn durch die Rede gesprochen, durch den Prāṇa eingehaucht, durch das Auge gesehen, durch das Ohr gehört, durch die Haut gefühlt, durch das Manas gedacht, durch den Apāna ausgehaucht, durch das Zeugungsglied ergossen wird, – wer bin denn ich?«

Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein. Diese Pforte heißt Vidṛiti (Kopfnah, wörtlich »Spalt«), und selbige ist der Seligkeit Stätte.

Drei Wohnstätten hat er und drei Traumstände [Wachen, Traum, Tiefschlaf]; er wohnt hier [im Auge, beim Wachen], und wohnt hier [im Manas, beim Träumen], und wohnt hier [im Äther des Herzens, beim Tiefschlaf].³⁶

Ātman ist im Mann als Keim angelegt, der Frau schenkt er den Ātman durch den Samen, sie pflegt ihn als Sohn, der Mann bildet ihn als Nachfolger aus. So kann dieses Ātman seine zweite

³³ (Michel, 2007, S. 52)

³⁴ (S. 52)

³⁵ (S. 53)

³⁶ (S. 53)

Geburt erleben, der Vater stirbt verlässt diese Welten und derselbe Ātman erlebt seine dritte Geburt.

Man mag nun über die **Rolle der Frau** in diesen alten Texten spekulieren. Ein zu schönes Bild wird man nicht schaffen sich zu malen! Allerdings sei erwähnt, dass überlegt werden muss, welche Bilder über die Verwendung von Weiblichkeit und Männlichkeit erstellt werden sollen. Vermeintliche Rollenbilder aus den Upaniṣaden sollten keinesfalls als zeitgemäß ins Leben übernommen werden!

„Was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschluß, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, – diese alle sind Namen des Bewußtseins.

Dieses ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajāpati, dieses ist alle Götter, (...)³⁷

Indra – Gott von Sturm und Regen, Gott der Krieger, bricht jeden Widerstand, höchster König ...

Prajāpati

„Prajāpati war allein. Er wußte nicht einmal, ob es ihn gab oder nicht. »Sozusagen«, *iva*. (Sobald man einen entscheidenden Punkt berührt, sollte man seine Behauptung mit *iva*, der Partikel des Unverbindlichen, abschwächen.) Es gab nämlich nur den Geist, *manas*. Der Geist hat die Eigenheit, daß er nicht weiß, ob es ihn gibt oder nicht. Aber er kommt vor allem anderen. »Vor dem Geist gibt es nichts.« Und noch bevor er sich vergewisserte, ob es ihn gab, begehrte der Geist. Er war stetig, überall verbreitet, unbestimmt. Wie von etwas Exotischem angezogen, das zu einer anderen Art Leben gehört, begehrte er das Bestimmte, das Getrennte, das, was Umrisse hat. Ein selbst, *ātman*, so nannte er es. Und in seiner Vorstellung war dieses Selbst etwas, das Bestand hat. Während der Geist am Werk war, begann er zu glühen. Er sah, wie sich sechsunddreißigtausend Feuer entzündeten, aus Geist und mit Geist gemacht. Über den Feuern schwebten sechsunddreißigtausend

Trinkschalen, ebenfalls aus Geist gemacht.

Prajāpati blieb mit geschlossenen Augen liegen.³⁸

Die Kauṣītaki Upaniṣad

Diese Upaniṣad trägt ihren Namen weil sie der Schule der Kauṣītakins gehört, auf sie zurückgeht.

Prāṇa

„Der Prāṇa ist das Brahman, also sprach Kaushītaki. Diesem Prāṇa als Brahman dient das Manas als Bote, das Auge als Wächter, das Ohr als Anmelder, die Rede als Aufwärterin.“³⁹

Dieser Abschnitt wird von einer interessanten Geschichte begleitet. Die alle Wissenden die hier über Prāṇa sprechen zu einem gemeinsamen Merksatz bringt.

„Seine Upaniṣad (geheime Losung) ist, nicht zu bitten (...)⁴⁰

Es wird ein Gleichnis eingeführt. Ein Bettler wandert durch ein Dorf, er ist hungrig, aber keiner will ihm geben. Enttäuscht von den Menschen setzt er sich nieder und denkt bei sich, dass er

³⁷ (Michel, 2007, S. 55)

³⁸ (Calasso, Ka. Geschichten von Indiens Göttern, 2016, S. 35)

³⁹ (Michel, 2007, S. 66)

⁴⁰ (S. 66)

von denen, selbst wenn sie ihm geben würden sowieso nicht essen möchte. Die Entscheidung ist getroffen und die Menschen kommen heran, um ihn zu bedienen. Diese Geschichte ist ein Versuch den Erkenntnisprozess zu veranschaulichen, sich Gewalt aufzwingend und bittend versucht zu Beginn ein Weg gefunden zu werden, doch erst als der Bettler oder Erkennende seine Aktivität gehen lassen kann, wird er mit Mahlzeit und Wissen versorgt. Die geheime Lehre, die die Wissenden in Folge vortragen, ist: Das höchste Wissen zu sein und zu haben, bedeutet nicht mehr bitten zu müssen. In diesem Sinne wird Brahman als jenes beschrieben, dem alle anderen Kräfte dienstbar sind, ohne dass es der Aufforderung bedarf. Und Prāṇa ist Brahman!

Krieg?

„Solange Indrā diesen Ātman (Selbst) nicht erkannt hatte, so lange waren ihm die Asuras überlegen; aber nachdem er ihn erkannt hatte, schlug er die Asuras und erlangte dadurch, daß er sie besiegte, über alle Götter und alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit.“

Asuras – böse Geister, Dämonen

Und ebenso auch der solches Wissende schlägt alle Übel ab und erlangt über alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit, wenn er solches weiß, – wenn er solches weiß!«⁴¹

Schlussendlich zeigt sich am Ende dieser Upaniṣaden ein vielleicht unvermuteter Umstand. Nach Wissen strebt man nicht grundlos, es gilt die Herrschaft über das Existierende zu erlangen. Harmlos kommen diese ersten Geschichten daher, sie versuchen uns Bilder von dem Prozess der Weltentstehung zu zeichnen. Diese Bilder werden uns nicht mitgeteilt, weil es so passiert ist, sondern weil sie uns dabei helfen sollen Wissen zu erlangen, das uns hilft das Leben zu meistern. Was uns hier angeboten wird sind Legenden, die es erlauben Überlebensstrategien zu entwickeln, die funktionieren. Für Wen? Den Wissenden? Wer ist das? In jedem Fall verweisen die Abschlussätze der Upaniṣaden auf eine gewisse Offenheit hin, sowie uns einige Geschichten begegnen werden, die Könige zu Lehrenden machen und Brahmanen zu Schülern. Selbst weibliche Seherinnen und wissende Frauen tauchen auf. »Wenn er solches weiß!« Steht am Ende vieler Absätze, um ein Kapitel abzuschließen. Es klingt ein Bisschen wie die Abschlussprüfung: Erst weiterlesen, wenn du solches weißt!

„Die erste Bedingung für die Erkenntnis ist das Fragen.“

(...)

Doch sind sich die Upanishaden sehr wohl bewußt, daß es zwei ganz unterschiedliche Arten zu fragen gibt, wovon nur die eine zur Erkenntnis und Erlösung führt. Die neugierige, bloß intellektuelle Frage ist sogar ein Hindernis für die Erkenntnis und kommt einer Art Blasphemie gleich. Die Upanishaden kennen dafür den sprechenden Ausdruck atipraśna, die ›Überfrage‹, die exzessive Frage. Es ist eine herausfordernde, kritische oder

⁴¹ (Michel, 2007, S. 99)

rhetorische, nicht eine echte Frage. Die Gefahr dieser Frage wird drastisch dargestellt, indem der Kopf des Fragenden zu zerspringen droht. Die andere, die existentielle Frage, setzt den Einsatz der ganzen Person voraus, es ist eine suchende, offene, engagierte Frage, eine Frage, von der das Sein oder Nichtsein des Fragenden abhängt. Sie verlangt vor allem auch den Glauben (śraddhā) das Vertrauen in den Meister. Nicht ungefähr muß der Schüler oft lange warten, ein Jahr im Fall der Praśna [Praśna Upaniṣad, Praśna bedeutet Frage, die Upaniṣad der Frage] 32 Jahre im Fall Indras, bis er überhaupt eine Frage stellen darf.“⁴²

Die Upaniṣaden des Sāmaveda Veda

Die Chāndogya Upaniṣad

„Da sprachen die Feuer untereinander: »Der Schüler härt sich und hat uns doch wohl bedient. Wohlan! laßt uns ihm die Wissenschaft lehren!«“⁴³

Die Chāndogya Upaniṣad wendet sich reflektierend dem Sāmaveda zu, den rituellen Gesängen. In diesem Sinn beschäftigt sich die Chāndogya Upaniṣad mit dem Udgītha, dem vom Udgātar vorgetragenen Gesang im Zuge des Opferrituals. *Om* ist das Zentrum der Gesänge, das Opfer ist abhängig von dieser Silbe, die den Ausgangspunkt der drei Veden bildet.

Udgītha⁴⁴

„(...) ud ist der Prāṇa⁴⁵, denn durch den Prāṇa steht man aufrecht, gī ist die Rede, denn Anrufungen (giraḥ) sind Reden; tha ist die Nahrung, denn in der Nahrung ist die ganze Welt beruhend (sthita);

(...) ud ist der Himmel, gī der Luftraum, tha die Erde;

ud ist Āditya, gī ist Vāyu, tha Agni;⁴⁶

ud ist der Sāmaveda, gī der Yajurveda, tha der Rīgveda.

Dem läßt die Rede Melktrank strömen, den Melktrank, der der Rede eigen ist, der wird nahrungsreich, nahrungsgenießend, wer, solches wissend, diese Silben des Wortes ud-gī-tha verehrt.“⁴⁷

⁴² (Bäumer, 1994, S. 37-38)

⁴³ (Michel, 2007, S. 178)

⁴⁴ Singen, Vorsingen / Udgātar – Hauptpriester für den Gesangsteil des Opfers

⁴⁵ Atem, Lebensodem, Hauch, (Körper-)Wind, Lebensprinzip, Intellekt, Leben, Lebenszeichen, Organe der Seele (Atem, Sprache, Sehen, Gehör, Denken)

⁴⁶ Āditya gilt als Gött/in des Himmels, Vāyu als jene/r der Lufträume und Winde, Agni die Gött/in des Feuers als Hauptgott der Erde.

⁴⁷ (Michel, 2007, S. 117)

Om

„Om! als diese Silbe soll man den Udgītha verehren! Denn mit Om [anfangend] singt man ihn.

(...)

Die Ṛic ist die Rede, das Sāman⁴⁸ ist (Odem) (prāṇa), der Udgītha ist die Silbe Om. Darum bilden sie ein Paar, die Rede und der Odem, die Ṛic und das Sāman.

Und dieses Paar vereinigt sich in der Silbe Om. Wenn aber zwei Gegaarte sich zusammenfinden, so vollbringen sie aneinander Liebes.

(...)

Sie ist aber auch die Silbe der Zustimmung, denn wenn man in irgend etwas zustimmt, so sagt man Om (Ja). Zustimmung aber ist Förderung.

(...)

In ihr bewegt sich diese dreifache Wissenschaft [der Veden]; denn mit Om ruft der [Adhvaryu] zu, und mit Om rezitiert der [Hotar], und Om singt der [Udgātar], um dieser Silbe Ehrfurcht zu zollen, wegen ihrer Majestät, wegen ihrer Essenz.

Mit ihr verrichten zwar beide das [Ofer-]Werk, wer dieses also weiß, und wer es nicht weiß. Aber doch ist ein Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen. Denn was man mit Wissen verrichtet, mit Glauben, mit der Upanishad [der Kenntnis des geheimen Sinnes von Udgītha als Om], das ist wirkungskräftiger.

So also ist die Erklärung dieser Silbe.⁴⁹

Wer sich in die Silbe Om flüchtet wird so unsterblich wie die Götter auch.

„Om! diese Silbe soll man verehren.

(...)

Die Götter da sie sich vor dem Tode fürchteten, flüchteten sich in die dreifache Wissenschaft.

(...)

⁴⁸ Gesang des Sāma Veda, kann aber auch Güte und Milde oder Reichtum/Besitz bedeuten.

⁴⁹ (Michel, 2007, S. 112-113)

Aber der Tod erspähte sie daselbst, wie man einen Fisch im Wasser erspäht, in der Ṛic, im Sāman, im Yajus. Das merkten die Götter, erhoben sich über die Ṛic, das Sāman und das Yajus und flüchteten sich in den Klang.

(...)

Wenn man die Ṛic anwendet, so läßt man dieselbe ausklingen in den Laut Om; ebenso ein Sāman; ebenso ein Yajus⁵⁰. Also der Klang, das ist jene Silbe; sie ist das Unsterbliche, das Furchtlose. Und indem die Götter sich in sie flüchteten, wurden sie unsterblich und furchtlos.⁵¹

Om und das Universum - Prajāpati

„Prajāpati bebrütete die Welträume; aus ihnen, da er sie bebrütete, floß die dreifache Wissenschaft [der Veden]. Diese bebrütete er; aus ihr, da er sie bebrütete, flossen diese Laute: bhūr, bhuvah, svar [Erde, Luftraum, Himmel].

Diese bebrütete er; aus ihnen, da er sie bebrütete, floß der Laut Om. Darum, gleichwie durch einen Nagel (śaṅku) alle Blätter zusammengebohrt (samtrīṇṇa) werden, also ist durch den Laut Om alle Rede zusammengebohrt; der Laut Om ist diese ganze Welt, - der Laut Om ist diese ganze Welt.⁵²

Gāyatri

Das Gāyatri ist das Gewordene und besingt dieses als Mantra, es ist folglich identisch mit der Erde, weil auf dieser alles Gewordene gegründet ist – damit identisch mit dem Leib (Träger des Lebens) und ebenso identisch mit dem Herzen. So ist das Gāyatri sechsfach: Rede, Gewordenes, Erde, Leib, Herz und Lebensorgane. Es baut sich auf vier Säulen auf, erstens Puruṣa⁵³, der in allem Gewordenen verkörpert ist und auf drei Bausteinen, die in der Ewigkeit liegen: Der Raum außerhalb des Menschen, der identisch ist mit dem Raum im Menschen, der dem Raum im Herzen entspricht. Dieser Raum wird an dieser Stelle als das Brahman bezeichnet, er ist die Fülle und unwandelbar.

„Gāyatri ist alles dieses Gewordene

(...)

Was dieses Gāyatri ist, das ist dasselbe, was diese Erde ist

⁵⁰ Verehrung, ritueller Opferspruch

⁵¹ (Michel, 2007, S. 118)

⁵² (S. 146)

⁵³ Mensch, Mann, Diener, Geschlecht, Generation, Person, Geist, Seele, Weltgeist, Lebenskraft, Pupille

(...)

dasselbe, was dieser Leib hier am Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche

(...)

das ist dasselbe, was dieses Herz, hier in dem Menschen ist

(...)

Was nun dieses »Brahman« Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum außerhalb des Menschen ist; - und was jener Raum außerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; - und was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist.

Das ist das Volle, Unwandelbare.

*Volles, unwandelbares Glück empfängt, wer solches weiß.*⁵⁴

Śvetaketu, der Sohn des Uddālaka Āruni

Zuerst sei angemerkt, Verwandtschaftsverhältnisse sind in den Upaniṣaden zufällig, ist einer im Moment der Vater, so taucht die gleiche Gestalt an anderer Stelle als Sohn, als Schüler oder Vater eines anderen Sohnes auf. Wichtig zu wissen ist, dass der folgende Dialog zwischen einem wissenden Vater und seinem Sohn, der nach langem Veda-Studium nachhause zurückkehrt, passiert.

Mit zwölf Jahren ist Śvetaketu ausgezogen, um zwölf Jahre später wieder zurückzukehren. Das Problem des Dialogs ist die Unmöglichkeit der Erkenntnis durch Namen, die Welt erscheint vielgestaltig, herrschendes Prinzip ist die Verwandlung. Doch sobald Verwandlung als Wort dasteht, verdeckt es seine Bedeutung. Werden und Vergehen passiert in der Welt der Namen, das zu Suchende ist so nicht zu greifen.

Sowie; die Welt kommt aus der Fülle aus dem Seienden. In einer Weltsicht, die auf Verwandlung beruht, muss Erschaffung aus dem Nichts irrational erscheinen.

tat tvam asi – das bist du

*„Hier in dieser Brahmanstadt [das Herz]; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was in dem ist, das soll man erforschen, das wahrlich soll man suchen zu erkennen.“*⁵⁵

⁵⁴ (Michel, 2007, S. 155-156)

⁵⁵ (S. 251)

Für die Tiere

„Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen.

Sowie in dieser jene Säfte keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, also fürwahr, o Teurer, haben auch alle diese Kreaturen, wenn sie [in Tiefschlaf und Tod] in das Seiende, eingehen, kein Bewußtsein davon, daß sie eingehen in das Seiende.

Selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet. –

***Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Śvetaketu!*⁵⁶**

Für die Flüsse, die Bäume, das Salzwasser, Manas, den Menschen und die Wahrheit ...

„Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten herum und fragen ihn: ›Erkennst du mich? Erkennst du mich‹

Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prāṇa (Leben), sein Prāṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er sie.

aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prāṇa, sein Prāṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, als dann erkennt er sie nicht mehr. –

***Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Śvetaketu!*⁵⁷**

Die Kena Upaniṣad

Die Kena Upaniṣad (kenopaniṣad) kommt aus der Linie der Talavakāra Brāhmaṇa, so war auch der Name in früherer Zeit ein anderer. Es setzte sich aber die Bezeichnung nach dem ersten Wort KENA – Durch wen? Womit? Wodurch? Unseres Wissens nach, zuerst – durch.

„Es geschah, daß Brahman für die Götter den Sieg [über die Dämonen] erfocht. Die Götter aber brüsteten sich ob dieses Sieges des Brahman; denn sie dachten: »Unser ist dieser Sieg, unser ist dieser Ruhm.«

⁵⁶ (Michel, 2007, S. 226)

⁵⁷ (S. 229)

Als das Brahman bemerkte, daß sie das taten, machte es sich ihnen offenbar; sie aber erkannten es nicht und sprachen: »Was ist das für ein Wunderding?«

Und sie sprachen zu Agni: »Erforsche doch, o Wesenkenner, was das für ein Wunderding ist!«, - So sei es!« sprach er.

Und er stürzte auf dasselbe los. Da redete das Brahman ihn an und sprach: »Wer bist du?« - »Ich bin Agni«, sprach er, »ich bin der Kenner der Wesen.« -

»Wenn du der bist, welches ist deine Kunst?« - »Ich vermag, dieses alles zu verbrennen, was hier auf Erden ist.« -

Da legte Brahman einen Strohhalm vor und sprach: »So verbrenne dieses!« - Er stürmte darauf los mit allem Ungestüme, aber er vermochte nicht, ihn zu verbrennen. Da kehrte er zurück und sprach: »Ich habe es nicht zu erforschen vermocht, was das für ein Wunderding ist.«“

Vāyu ist der Nächste, er vermag den Strohhalm als Wind nicht fortzureißen.

„Da sprachen sie zu Indra: »Erforsche doch, o Mächtiger, was das für ein Wunderding ist!« - »So sei es!« sprach er. Und er stürzte auf dasselbe los. Da verberg es sich vor ihm.

Er aber begegnete an demselbigen Orte einem Weib, die war sehr schön, der Umā, Tochter des Himavant [der Gemahlin des Śiva, hier nach Shank., als Personifikation des Wissens auftretend]. Zu der sprach er: »Was ist das für ein Wunderding?«“

Diese Passage ist sehr interessant. Drei Götter, die sich gerne im »Draufhauen« üben würden, stürzten auf das Umfassende und Grundlegende los. Sie schaffen nicht seine Aufgaben zu lösen. Vor Indras Augen jedoch verbirgt sich das Brahman und lässt eine schöne Frau dem Indra – der den Damen nicht abgeneigt ist – als Berichterstatterin und Wissende erscheinen.

„»Das ist das Brahman«, sprach sie, »das Brahman, welches jenen Sieg erfocht, ob des ihr euch brüstet!« - Da erst erkannte er, daß es das Brahman war.“

Indra wird so zum König der Götter, weil er dem Urgrund am nächsten war und es vermochte ihn zu erkennen. Dementsprechend ist auch seine besondere Kraft – er ist Herr über Blitz und Donner – der Blitz wird abschließend als Werkzeug der Unterweisung über die Gottheit dargestellt.

„Über selbiges ist diese Unterweisung. Was an dem Blitze das ist, daß es blitzt und man ruft »ah« und schließt die Augen, - dies, daß man »ah« ruft [ist seine Unterweisung] in bezug auf die Gottheit.“⁵⁸

Indra vermag das sich Verbergende zu erkennen, weil er kurz zweifelt und eine Frage stellen muss, der Moment der Irritation des Nicht-Handelns führt zur Erkenntnis.

⁵⁸ (Michel, 2007, S. 271-273)

„Der Begriff Ātman, der wörtlich ›Selbst‹ heißt und auch einfach als Reflexivpronomen gebraucht wird, geht von der Innerlichkeit aus, von der Selbstreflexion und Suche nach dem tiefsten Grund im eigenen Ich. Er stützt sich weniger als die anderen Begriffe auf eine vedische Vorgeschichte und ist aus der Meditation und Versenkung der upanishadischen Seher entstanden. Doch hat auch er verschiedene Bedeutungen durchlaufen, die den Stufen der Suche nach dem eigentlichen Selbst des Menschen entsprechen: Ātman bedeutet, vor allem in den älteren Upanishaden, oft einfach den Körper, oder die ganze leib-seelische Persönlichkeit, und wird immer mehr erweitert zu einer universalen, allumfassenden Immanenz. Das innerste Wesen des Menschen ist auch das innerste Wesen der Welt. Immer bleibt dabei der Aspekt der Innerlichkeit erhalten und der Namenlosigkeit, denn das Selbst kann nur immer das von jedem Menschen in seinem Inneren Erfahrene sein.“⁵⁹

Veda Superstar Yājñavalkya,

oder, wo ist Gott?

Wer sich selbst als alle Wesen und alle Wesen als sich selbst weiß, der wird sich nicht mehr »scheu vor den Wesen verkriechen«⁶⁰

schwarz und weiß

Wir steigen ein in die Upaniṣaden des Yajurveda, das Yajurveda trägt Besonderheiten in sich. Die philosophische Rückwendung auf die Ritualschriften passiert erstens in enormem Umfang, sowie sich eine Art Schulenstreit entwickelt hat. Das Yajurveda bringt eine Schriftenserie hervor, die als das Schwarze Yajurveda benannt ist und eine zweite, die sich selbst als weiß bezeichnet.

Warum so?

Die Anhänger*innen des Schwarzen Yajurveda scheinen keinen starken Wunsch nach Abgrenzung gehabt zu haben, umso mehr ihre Kolleg*innen. Der Weiße Yajurveda beansprucht sich direkt und klar der Weisheit zuzuwenden, während dem Schwarzen vorgeworfen wird sich im Geschichten-Erzählen und Zusammensuchen zu verlieren. Kurz gesagt, der Weiße Yajurveda verspricht uns nicht weniger als die glasklare Wahrheit. Yājñavalkya ist der Star dieser Auseinandersetzungen. Ich möchte mit einer Charakteristik dieser Figur in die Überlegungen einsteigen.

⁵⁹ (Bäumer, 1994, S. 42-43)

⁶⁰ (Michel, 2007, S. 637)

Yājñavalkya

„Nicht allzu lange vor der Zeit des Buddha – niemand wüsste genau zu sagen, wann – tritt die Gestalt Yājñavalkya hervor. Das Opfer (yājña) trägt er im Namen, weniger klar aber ist die Bedeutung von –valkya. Seine Lehre hatte er von der Sonne, Aditya, empfangen. Um zu wissen, muss man glühen. Sonst ist jede Erkenntnis unwirksam. Daher muss man die »Glut«, tapas, üben. Und die Sonne ist das Wesen, das mehr als jedes andere glüht. Naturgemäß wendet man sich an sie, um zur Lehre zu gelangen.“⁶¹

Yājñavalkya ist bedingungslos, scharf in der Argumentation und spricht wenig. So manchem ist der Kopf zersprungen, weil er ihn zu viel zu fragen hatte. Es sind die Fragen aus Neugierde, die Yājñavalkya und mit ihm die Upaniṣaden besonders verachtet. Gefragte werden soll nicht nach der Anzahl der Götter, ihren Namen und warum sich scheinbare Eigenschaften und Namen widersprechen, denn eine solche Herangehensweise empfindet der Weise als kleinlich!

Der Kopf soll dir zerspringen!

Zugelassene Fragen sind solche, die aus der Mitte des Herzens entspringen, der Fragende muss ausstrahlen wie sehr ihn ein Gedanke umtreibt und warum ihm der Kopf vermutlich ganz von selbst zerspringen möge, findet seine Suche keine Aufklärung.

Wir erkennen eine gewisse Form verbotener Neugierde, so zeigt es auch ein Dialog, der mit der Frage nach dem Brahman endet, mit der Frage, was denn noch über diesem Brahman liegen möge?

Der Kopf soll dir zerspringen!

Diese Frage ist verboten.

Möchte man die Upaniṣaden etwas weniger kriegerisch interpretieren, so kann diese Formulierung auch als gut gemeinter Rat verstanden werden. Versuche deine Gedanken aufs Wesentliche zu richten und verliere dich nicht in der Welt der Namen und Lehrsätze, sie werden dich nur zu neuen Wörtern bringen, jedoch niemals zur Erkenntnis.

Der Kopf möge dir nicht zerspringen!

Yājñavalkya lässt ein zentrales vedisches Axiom sichtbar werden:

„Śraddhā ist das vedische Axiom: die Überzeugung – nicht beweisbar, aber in jeder Tat stillschweigend vorausgesetzt -, dass das Sichtbare auf das Unsichtbare einwirkt und vor allem das Unsichtbare auf das Sichtbare. Dass das Reich des Geistes und das Reich des Handgreiflichen ständig miteinander in Verbindung stehen.

Sie brauchten keinen Glauben, es sei denn in diesem Sinn. Alles Übrige folgte daraus. Es bedurfte Yājñavalkya, damit dies so prägnant gesagt werden konnte.“

Das ist die Lehre, die Yājñavalkya dem König Janaka anbietet:

„»Was den ātman, das Selbst betrifft, so lässt er sich nur durch Verneinung ausdrücken: Er ist ungreifbar, weil man ihn nicht greifen kann; unzerstörbar,

⁶¹ (Calasso, Die Glut, 2015, S. 43)

weil er sich nicht zerstören lässt; losgelöst, weil er an nichts haftet; er ist nicht gebunden, nichts kann ihn erschüttern, nichts verletzen. Wahrhaftig, Janaka, du hast Furchtlosigkeit erreicht (abhaya)« (und dies ist das Wort, das die mudrā der auf Schulterhöhe erhobene Hand bezeichnen wird: die Geste, die mehr als jede andere dem Buddha eigenen ist).“⁶²

Fürchte dich nicht

Furchtlosigkeit ist die einzige Form des Friedens, so formuliert Roberto Calasso. Wer ist dieser Yājñavalkya? Peter Michel geht in einer der Einleitungen, die Deussens Übersetzungen begleiten, davon aus, dass es diese Gestalt nie gegeben hat. Yājñavalkya ist eine Kunstfigur, die als Schauspieler auftritt, um die grundlegenden Aussagen der upaniṣadischen Literatur zusammenzufassen. In jedem Fall ist nicht klar erkennbar, wann jener gelebt und gewirkt hat, ob er sozusagen auf Erden wandelte?

Vidya ist der Versuch über Wissen zu Gott zu gelangen – versuche es und der Kopf soll dir zerspringen.

In diesem Satz findet sich die Essenz der Īśā Upanishad. Wissen führt nicht zur Erkenntnis, jedoch ebenso wenig das Nichtwissen, so die verwirrende Botschaft. So steht es geschrieben und es werden wieder mehrere Themen anhand der gleichen rhetorischen Figur gespielt, ich möchte ein paar anführen:

*„In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich
(...)
Anders als, wozu führt Wissen, Und wozu führt Nichtwissen, ist's! So haben
von den Altmeistern
Die Lehre übernommen wir.
(...)
Wer das Wissen und Nichtwissen Beide [als unzulänglich] weiß,
Der überschreitet durch beides Den Tod und hat Unsterblichkeit.“⁶³*

Wissen und Nichtwissen sind zwei Aspekte der Wirklichkeit, keines von beiden ist wirklich.

*„In blinde Finsternis eingeht,
Wer ein Werden zu Nichts geglaubt, In blindere wohl noch jener,*

⁶² (Calasso, Die Glut, 2015, S. 45-48)

⁶³ (Michel, 2007, S. 638)

Der ein Werden zu Etwas glaubt.

(...)

Verschieden ist es von werdung,

Von Nichtswerdung verschieden auch, So haben von den Altmeistern

Die Lehre übernommen wir.

(...)

Wer Werden und Zunichtewerden Beide [als nicht vorhanden] weiß,

Der überschreitet durch beides

Den Tod und hat Unsterblichkeit.“⁶⁴

Das Vertrauen in den Umstand, dass das Unsichtbare auf das Sichtbare wirkt und umgekehrt ist *Śraddhā*. Dieses Vertrauen liegt am Grund dessen, was man als die Religion der Upanishaden benennen könnte. Doch was ist es, das dieses Vertrauen von uns fordert? Einerseits ist keine religiöse Praxis definiert, andererseits kann Mensch sich nicht ausruhen, um einem Gott seine Verantwortung abzugeben.

Kurz gesagt, die Upanishaden zwingen einen sich anzustrengen. Gott kommt nicht, du musst dich strecken, um ihn zu erreichen, oder anders, an Radhakrishnan angelehnt, es ist der Sinn Gottes den Menschen zur vollständigen Entwicklung seiner Persönlichkeit zu bringen!

Wie kann das gemeint sein? Wir leben im Geheimnis bis Erfassen einsetzt, so die These – wie soll das passieren? Klare Regeln schenken die Upanishaden nicht, aber jedoch drei Ebenen des Wegs zur Erkenntnis werden aufgezeigt.

Zuerst, zuhören, Wissen beginnt mit dem Zuhören, die erste Quelle der Inspiration sind Lehrer*innen. Zweitens, der Lehrenden Reden reflektieren und drittens die Kontemplation. Alle diese Stufen können nicht aus intellektuellem Wunsch durchlaufen werden, sondern benötigen ein Hören des Herzens, wie Radhakrishnan formuliert.

Die Fragen des Herzens sind jene, die sich dermaßen aufdrängen, so dass ein Weiterleben ohne Antwort zu einer Unmöglichkeit geworden ist. Es ist die ganze Person, die sich in diesen Fragen auflösen mag. Fragende ist die Philosoph*in, die ihr Leben einsetzt, um zu erkennen. Zweite Stufe in diesem Prozess ist der merkwürdige Umstand, den wir zumeist als Philosophie bezeichnen.

„So long as faith is firm, the need for philosophy is not felt. With the decline of faith, the spirit of inquiry increases. Unquestioning belief in the inherent power of knowledge underlies the whole intellectual fabric of the Upanishads.(...)“

Zuerst die Lehrer*in hören, dann einen Schritt weiter machen, um das Gehörte nicht einfach zu übernehmen, das ist der zweite Schritt am Weg zum Wissen, folgt man den Upanishaden. Radhakrishnan führt eine Problematik ein, die nicht nur in Indien beschäftigt.

Wie sich zu heiligen Schriften verhalten?

Mindestens zwei Arten des Blicks, muss es in Bezug auf Texte dieser Art geben. Erstens, den gläubigen Blick, ich lese und nehme an. Zweitens, den kritischen Blick, ich wende mich von

⁶⁴ (Michel, 2007, S. 639)

dem ab, das ein kollektives Gedächtnis erinnert, um Fakten zu suchen. Wie kann dieser kritische Blick passieren?

Er beobachtet die Umstände unter denen Dinge und Texte glaubhaft werden, prüft nach welche Elemente einer Aussage oder Feststellung der historischen Situation zu verdanken sind.

Radhakrishnan nimmt in seiner Argumentation nun aber eine erstaunliche Abzweigung. Diese philosophische Rückwendung auf den Glauben vermag es nicht jenen zu schwächen, vielmehr hebt es ihn auf eine neue Ebene.

„(...) But when he reflects on what he hears, he adds to faith a knowledge which increases faith.“⁶⁵

Glaube, Wissen und Philosophie nähern sich in dieser Darstellung an. Als Überbegriff kann der des Suchens beschrieben werden, eines Suchens, das zwischen zwei Punkten oszilliert, zwischen dem Überlieferten und der unmittelbaren Beobachtung, dem Treffen mit einer alltäglichen Realität.

Die immer wiederkehrende – allerdings aktuelle und nicht alte – Erzählung von der ROTEN AMPEL vermag diesen Umstand zu veranschaulichen.

Wird die Philosophie zu idealistisch, so bleibt anzumerken, wenn die Ampel rot ist und Autos kommen, bleibe stehen. Philosophie und Glauben haben auf dieser zweiten Stufe mit pragmatischen und alltäglichen Überlegungen zu tun. Das Geglaubte muss sich am Manifesten, an einer »natürlichen Schicht« reiben.

Ātman ist Bewegung

„tat savitur vareṇyam

bhargo devasya dhīmahi

dhiyo yo naḥ pracodayāt!

»Laßt an das liebenswerte Licht

Des Sonnengottes denken uns;

Er möge fördern unseren Geist!«⁶⁶

„Im Geiste soll man dies merken:

Nicht ist hier Vielheit irgendwie!

Von Tod stürzt sich,

⁶⁵ (Radhakrishnan, 2008, S. 133)

⁶⁶ Die heiligste Strophe des Ṛgveda, (Michel, 2007, S. 604)

*Wer hier Verschied'nes meint zu sehn.*⁶⁷

„»Wozu brauchen wir Nachkommen, wir deren Seele diese Welt ist!« Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt; denn eines wie das andere ist eitel Verlangen.

*Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so.*⁶⁸

So schafft Yājñavalkya es endgültig König Janaka zu überzeugen, der König wird sein Schüler und im Gespräch taucht schlussendlich doch noch eine unerwartet positive, also bestimmte Beschreibung des Atman auf.

Das Ātman ist das Furchtlose und furchtlos wird der, der es erreicht.

„Fürwahr, dieses große, ungeborene Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman.

*Furchtlos fürwahr ist das Brahman; und zu diesem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiß.*⁶⁹

Womit uns trotz allem Beharren auf der Unbestimmtheit des Ātman zwei eindeutige Eigenschaften genannt werden, es ist unsterblich und furchtlos. Der Alltagsverstand lässt uns zwischen diesen beiden Eigenschaften sofort und unwillkürlich kausale Verbindungen herstellen. Ist das Atman furchtlos, weil es keinen Grund zur Furcht hat, weil es unsterblich ist? Ist das Atman unsterblich, weil es furchtlos ist?

Der philosophische Geist im Denken mischt sich spätestens an dieser Stelle ein und merkt an: Wir haben bereits bestimmt, dass das Ātman nicht wie ein umgrenzter Gegenstand zu betrachten sei, sondern zwar ist, aber grenzenlos, frei von Gegensätzen.

Wir können vor diesem Hintergrund einen weiteren Schritt gehen, ganz aufhören nach dem Ātman zu fragen, um uns auf die beiden genannten Eigenschaften zu konzentrieren. Vor allem der Umstand der Furchtlosigkeit erscheint in diesem Kontext als besonders interessant. Denn furchtlos ist nicht nur der Ātman, sondern auch der uns bekannte Mensch hat unter Umständen diese Eigenschaft. Sie ist die Einzige, die Ātman und alltägliches Individuum in Verbindung zu bringen scheint.

Es sei angenommen, in der Furchtlosigkeit ist ein Stück Unendlichkeit zu finden. Oder anders formuliert, wenn eine Person sich in einer Krisensituation neu erfindet, eine zweite Geburt erlebt, die neue Dimensionen eröffnet, so ist eine Spur Unendlichkeit verwirklicht?

⁶⁷ (Michel, 2007, S. 585)

⁶⁸ (siehe oben)

⁶⁹ (S. 586)

Yājñavalkya geht in den Wald

Es ist soweit Yājñavalkya möchte sich am Ende seines Lebens zur Meditation zurückziehen, sein Zuhause im Wald finden. Dieser Wunsch mag heute merkwürdig erscheinen, er war allerdings höchst ehrenwert und gängig unter den alten Wahrheitssuchenden. Die Vorbereitung auf den Tod erscheint als eine Periode des Übergangs, das Beenden dieses aktuellen Lebens, wird nicht als Datum betrachtet, vielmehr als Prozess. Nach dem aktiven Erdendasein als Hausherr und verheirateter Mann, beginnt für Yājñavalkya die Phase der Veränderung, die in einem neuen Leben endet, oder – wie der Weise hofft – in der endgültigen Verschmelzung mit dem Umfassenden.

Kurz gesagt, wir sind am Ende des Lebens des Yājñavalkya angekommen und er beschließt das Erbe zwischen seinen beiden Ehefrauen aufzuteilen. Die eine, so wird berichtet, ist wunderschön und weiß um die Geheimnisse der Frauen. Die andere Ehefrau ist klug und hat die Veden studiert. Diese verzichtet in jener letzten Szene des Lebens von Yajnavalkya auf alles Weltliche und bittet ihn um das Wissen vom Ātman. Denn, so ihr Argument, was bringt mir all dieser Besitz, wenn ich durch ihn doch nicht die Ewigkeit, ein Ende der Wiedergeburten, erlangen kann.

Yājñavalkya gesteht in dieser Upaniṣad offen die Liebe zu seiner Frau und will sich ihr mitteilen.

„Und er sprach: »Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb;

(...)

nicht um des Reichtums willen ist der Reichtum lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Reichtum lieb; fürwahr, nicht um der Tiere willen sind die Tiere lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Tiere lieb;

(...)

nicht um des Kriegerstandes ist der Kriegerstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Kriegerstand lieb

(...)

nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb

(...)

nicht um der Veden willen sind die Veden lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Veden lieb (...).“

Yājñavalkya fährt fort:

„Der Brahmanenstand wird den preisgeben, der den Brahmanenstand außerhalb des Selbstes weiß; der Kriegerstand wird den preisgeben, der den Kriegerstand außerhalb des Selbstes weiß (...).“

Um zu enden

„Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äußeres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; – also, fürwahr, hat auch dieser Ātman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äußeres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis: aus diesen Elementen [Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther] erhebt er sich, und in sie geht er wieder mit [dem Leib] unter; nach dem Tode ist kein Bewusstsein, so fürwahr, sage ich.« – Also sprach Yājñavalkya.

(...)

Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den anderen, da riecht einer den anderen, da schmeckt einer den anderen, da redet einer den anderen an (...)

Er, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so;

er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm, er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. – Wie sollte einer doch den Erkennen erkennen? – Nun weißt du die Lehre, o Maitreyī; dieses, fürwahr, reichet hin zur Unsterblichkeit.« –

Also sprach Yājñavalkya und zog von dannen.⁷⁰

Wie sollte einer doch den Erkennen erkennen?

Und er war verschwunden aus den upaniṣadischen Geschichten und aus den Leben seiner beiden Ehefrauen, die eine beschenkt mit Reichtum, die andere mit Wissen.

Dieses Wissen allerdings lässt uns streng genommen mit einer offenen Frage zurück! Wie den Erkennen erkennen?

Das Umfassende kann nicht in der uns bekannten Weise betrachtet werden, da es nicht ein anderes ist als wir selbst, um noch genauer zu formulieren, wir können wohl auch unser Selbst betrachten, allerdings nur in dem Maße als wir akzeptieren, den Teil, den wir den Betrachter nennen wollen, nie ganz zu durchschauen.

⁷⁰ (Michel, 2007, S. 587-592)

Diese Stelle lässt uns zurück mit einem der Hauptprobleme der Philosophie zu allen Zeiten und auf der ganzen Welt! Wie mit der Unschärfe umgehen, die die subjektive Verankerung der Sprechenden immer bedeutet? Das Umfeld, die Geschichte/n erforschen, in Forschungsteams tätig werden, die gegenseitiges Beobachten möglich machen, das sind mögliche Antworten und alle zielen darauf ab Gemeinschaften über Zeit und Raum zu bilden. Wollen wir ein vereinfachtes Bild des Atman oder Brahman zeichnen, so wäre eine mögliche Idee diesen als den Idealtypus des kollektiven Forschens zu verstehen. Im gemeinsamen Tun und Nachdenken wird Ātman möglich, es wäre allerdings eine Täuschung, würde man auch dem Ergebnis eines Prozesses die eben gleiche Allgemeingültigkeit zuschreiben. Ātman als Vollzug, Bewegung und Atemrhythmus?

Yoga Upaniṣaden

Yoga und die Upaniṣaden, zwei klar voneinander getrennte Einheiten?

Innerhalb der späteren Upaniṣaden, die dem Atharvaveda zugerechnet sind, gibt es allerdings eine ganze Kategorie von Texten, die den Yoga behandeln. Diese akzeptieren die Unbeschreibbarkeit des Atman zwar, meinen aber, dass die Silbe Om, die dem Lob des Ātman dient, erforscht und beschrieben werden kann. Diese Texte sind ein Gegenpol zum Vedanta, jener Interpretation der Upaniṣaden, die nicht an strategisches Üben, Praktizieren oder Erkennen glaubt.

„Diese Silbe Om als Symbol des Brahman hatte den Vorzug, vermöge ihrer vollkommenen Bedeutungslosigkeit alle Prädikate der Sinnenwelt von Brahman fern zu halten, aber den Nachteil, daß sie einer zügellosen Phantastik keine Schranken zu ziehen vermochte.“⁷¹

Om bezeichnet

die drei Veden (Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda)

die drei Feuer, die drei Welten, die drei Götter.

A – steht für Brahman und die Erde

U – für Viṣṇu und den Luftraum

M – für Śiva und den Himmel

„Der Ātman als Vogel.

Sein rechter Flügel das a ist,

Das u sein linker Flügel ist,

Der m-Laut ist die Schwanzfeder

⁷¹ (Michel, 2007, S. 762)

(...)“⁷²

„Durch Oṃ den Yoga anknüpfend,

Denke lautlos das Höchste man,

Denn durch lautloses Vorstellen

Wird Sein erreicht, kein bloßes Nichts.“⁷³

Zwei Yogis, Viṣṇu und Śiva?

Śiva gilt als der Mondgott, der aus den Bergen kommt. Kaum vorstellbar trägt er den Mond und den Fluss Ganges in seinem Haar, dieser schafft sich dort sein Flussbett. Gaṅgā (der Fluss Ganges) gilt als mächtige Göttin, die, im Himmel entsprungen, mit enormer Wassergewalt Indien bedrohte. Es war Śiva – er trägt verfilztes Haar, das er der Askese verdankt – der Gaṅgā überreden konnte zuerst durch sein Haar zu fließen, um Indien nicht zu überschwemmen. Śiva lebt am Berg Kailaṣ, überblickt den Süden von Indien, er unterrichtet nach der Wahrheit Suchende. Er ist der Herr der Gebirge und macht im Umkehrschluss die Berge zu besonderen Orten, die Suchenden zum Meditieren dienen.

Śiva hat ein besonderes Auftreten. Er sitzt auf einem Tigerfell, ein Symbol dafür, dass er Gier und Aggression überwunden hat. Er ist blass, was auch als Zeichen seiner Askese verstanden wird, er ist der Heilige der Yogis.

Um seinen Hals trägt Śiva eine Kobra, er kann sie kontrollieren, sie ist das Symbol für plötzlichen Zorn. Der Hals ist blau, denn einmal musste Śiva das Gift dieser Schlange trinken, um die Menschheit zu retten, seit jenem Tag trägt er es im Hals und schluckt es nicht hinunter.

Doch es kommt noch verwirrender, Śiva hat auf der Stirn ein drittes Auge, eine Begleiterin soll sich einen Spaß erlaubt haben und ihm die Augen zugehalten haben, sofort stürzte das Universum in Dunkelheit! Śiva ist auch der Beschützer des Kosmos, kann er ihn nicht überblicken, treten Dunkelheit und Unrecht ein. So ließ er rasch ein drittens Auge erscheinen. Womit wir an einer ganz besonderen Stelle dieser Charakteristik angekommen sind. Es ist nämlich nicht nur Śiva, dem diese Aufgabe zugeschrieben wird, sondern auch Viṣṇu mag die Welt tragen. Weswegen es zu Streit zwischen den Schüler*innen kommt. Ein Streit worüber? Wer den Kosmos beschützt?

⁷² (Michel, 2007, S. 778)

⁷³ (S. 784)

Literaturverzeichnis

- Bäumer, B. (1994). *Upanishaden - Befreiung zum Sein*. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- Calasso, R. (2015). *Die Glut*. München: Carl Hanser Verlag.
- Calasso, R. (2016). *Ka. Geschichten von Indiens Göttern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Michel, P. (. (2007). *Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Radhakrishnan, S. (2008). *The Principal Upaniṣads*. New Delhi: HarperCollins.
- Zimmer, H. (2016). *Philosophie und Religion Indiens*. Berlin: Suhrkamp.